MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

X

LA IGLESIA DEL SIGLO XX EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA LATINA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

VOLUMEN 171

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

X

Tomo complementario bajo la dirección de
QUINTÍN ALDEA y EDUARDO CÁRDENAS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

QUINTÍN ALDEA y EDUARDO CÁRDENAS

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO DÉCIMO

LA IGLESIA DEL SIGLO XX EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA LATINA

Por

QUINTÍN ALDEA – ANA MARÍA BIDEGAIN – EDUARDO CÁRDENAS
JOSÉ DAMMERT – ÓSCAR DE FIGUEIREDO – HERMANN GONZÁLEZ
RAIMUNDO GRIGORIOU – MARÍA ANTONIETA HUERTA
ELBIO LÓPEZ – ANTONIO MARQUINA – ALBERTO METHOL
FRANCISCO MIRANDA – AUGUSTO MONTENEGRO – LUIS PACHECO
JOSÉ MIGUEL ROMERO – IVÁN TAVEL – J. VAZ DE CARVALHO
JUAN CARLOS ZURETTI

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros metodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

© *1987 Editorial Herder S A , Barcelona*

ISBN 84-254-1523-3 rústica
ISBN 84-254-1524-1 tela

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL B 42 956-1986 — PRINTED IN SPAIN
GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

Índice de siglas 15

PARTE PRIMERA: LA VIDA CATÓLICA EN ESPAÑA Y PORTUGAL

Sección primera: España

Introducción 24

I. *Estructura social de la Iglesia española* 27
1. Los obispos 27
2. Clero secular y religioso 30
3. Organismos superiores: Conferencia episcopal, Confer, Rota española ... 35
4. La enseñanza de la Iglesia 38
5. El laicado 42
6. Panorámica actual 45

II. *Reinado de Alfonso XIII (1914-1931)* 54
1. El problema de las dos Españas 54
2. El sindicalismo cristiano 58
3. El sindicato profesional 62
4. El sindicalismo católico agrario 67
5. La Acción Social Popular y su fundador Gabriel Palau 67
6. La prensa católica 72
7. La voz de los obispos 76
8. Liturgia y piedad 84

III. *La segunda república: acatamiento y tensión (1931)* 87
El drama del cardenal Segura y la carta colectiva del 25 de julio de 1931 ... 98
La Constitución de 1931 115
Razones del anticlericalismo español 125
El final de la tragedia con el discurso de Azaña 141
La aplicación de la Constitución: ¿Luis de Zulueta embajador cerca de la Santa Sede? 164
La disolución de la Compañía de Jesús 172

IV. *Acoso y reacción* 188
La Constitución y la nueva legislación. Declaraciones episcopales 188
La Acción Católica 243
La revolución de octubre de 1934 249
Tributo de sangre 258
El embajador Pita Romero y el *modus vivendi* 263

V. *Guerra civil (1936-1939)* 279
Introducción general. El informe del cardenal Gomá 279
La carta colectiva de 1.º de julio de 1937 293
La opinión del clero secular 303
La opinión del clero regular 310
La persecución religiosa en la zona republicana 329
El respeto y protección a la Iglesia en la zona nacional 331

VI. *La Iglesia de España y el régimen de Franco (1939-1975)* 343
La firma de un convenio con la Santa Sede 348
La reorientación de la política española 351
Una fachada católica para el régimen 352
El problema protestante 359
Las negociaciones concordatarias 362
El ascenso de los tecnócratas del Opus Dei 370
La libertad religiosa y la apertura política 372
El impacto del concilio Vaticano II 374
El conflicto entre Iglesia y Estado 376

Sección segunda: Portugal

Capítulo único. *La Iglesia en Portugal desde 1910 a 1980* 381
1.ª fase (1910-1926): Persecución religiosa y fuerte oposición de la Iglesia ... 381
2.ª fase (1926-1960): Recuperación y expansión 386
3.ª fase (1960-1980): Adaptación y renovación 401

PARTE SEGUNDA: LA VIDA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA

Presentación 411

Sección primera: Proceso de cohesión hacia la universalidad

I. *Visión panorámica de la realidad social* 413
I. Desde 1900 hasta 1940 415
1. Dos hechos trascendentales 416
2. Renovación del pensamiento antipositivista 417
3. Dispersa ideología política 418
4. Sistemas políticos 419
5. Industrialización y proletariado hasta 1930 420
6. Dificultades del proceso inicial sindicalista 421
7. Realizaciones prácticas del movimiento obrero 421
8. Ambiguo significado de la primera industrialización 422
9. El movimiento panamericanista 422

II. Hacia la mitad del siglo XX 423
1. Las contradicciones 423
2. Continente subdesarrollado 426
3. Comunidad espiritual 426
III. Después de la década del cuarenta 427
1. La explosión demográfica 428
2. La urbanización: significado y problemas 428
3. La industrialización desde 1930 429
4. Lo que todavía no ha resuelto la industrialización 429
5. Cultura y universidad 429
6. Las clases medias 432
7. Los consorcios extranjeros 433
8. La dependencia externa 434
9. La revolución mexicana 435
10. El hombre y la tierra 436
11. La clase obrera y el sindicalismo 438
12. «La extrema pobreza» 439
13. Los partidos políticos en función de las soluciones sociales 440
14. Cuba y Nicaragua 442
15. El Salvador 447
16. El comunismo en América Latina 449
17. La Organización de los Estados Americanos (OEA) 457
IV. Otra cara de la medalla 458
1. Otra idea de subdesarrollo 458
2. Precisiones sobre la realidad política de América Latina 459
3. Otra visión de la situación económica y cultural 460
4. Las clases medias. Otra interpretación 462
5. Cambio de mentalidad y partidos políticos del siglo XX 463

II. *El primer concilio plenario de la América Latina, 1899* 465
I. El marco histórico 469
1. La razón del Concilio 469
2. La situación demográfica 470
3. Continente incomunicado 472
4. Las estructuras eclesiales 473
5. Las constantes del liberalismo decimonónico 475
6. El funesto «Patronato» 478
7. «Christianitas afflicta» 480
II. El pontificado de León XIII como marco del Concilio Plenario 512
1. León XIII mira a la América Latina 512
2. Entre el optimismo y las crisis 513
3. El centro es Roma 515
III. La celebración del Concilio 517
1. El proyecto y los preludios 517
2. La exaltación latinoamericana del Concilio 522
3. Los decretos del Concilio 524

III. *Después del Concilio Plenario (1900-1955)* 553
I. Articulación de la historia 553
1. Desplazamiento del centro de gravedad 553
2. Perspectiva histórica 555

3. Una historia homogénea y fragmentada 560
4. Del aislamiento a la universalidad 562
II. Fenómenos básicos 564
1. Herencias del siglo XIX 564
2. Las estructuras de la Iglesia (1900-1980) 641
3. Las paradojas del catolicismo latinoamericano 661

IV. *Un continente que se transforma* 706
I. La Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro, 1955 707
1. La iniciativa 707
2. La carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi* 709
3. Visión del continente 709
4. El catolicismo latinoamericano 711
5. El problema crucial: la falta de sacerdotes 712
6. La acción apostólica de los religiosos 714
7. La acción apostólica de los laicos 715
8. La pastoral específica 716
9. Los factores adversos 722
II. El CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano 724
1. La creación del CELAM 724
2. Funciones 727
3. Organización 728
4. Presidencia y Secretaría General 728
5. Departamentos e institutos 729
6. El CELAM y Medellín 730
7. El CELAM y Puebla 731
8. La Pontificia Comisión para América Latina (CAL) 732
III. Nace una nueva conciencia 733
1. «Un índice acusador» 733
2. La vanguardia católica entre 1930 y 1960 746
3. Percepción gradual de los problemas 752
4. La Iglesia frente al cambio, 1950-1965 767
5. Consideración final 795
IV. El episcopado latinoamericano ante el Concilio 796
1. Responde el episcopado 796
2. Las preocupaciones pastorales 797

V. *De Medellín a Puebla, 1968-1980* 804
I. El Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá 804
1. El papa en América Latina 804
2. La II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín, 26 de agosto-6 de septiembre 1968 812
II. Proceso y tensiones: 1968-1980 817
1. El proceso político 817
2. El proceso religioso 818
3. El movimiento de «Cristianos por el Socialismo» 833
4. La teología de la liberación 835
5. Una grave amenaza a la unidad de la Iglesia 839
6. Sobre la aplicación del concepto «profético» 846

VI. *La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla* 851
I. Antecedentes 851
1. La preparación 851
2. Preparación de los documentos 854
3. En torno al Documento de Consulta 856
II. Puebla. Juan Pablo II en México, 1979 859
1. La muerte de Pablo VI 859
2. El papa, en América Latina 859
3. El discurso de Puebla 864
4. La Conferencia de Puebla, 28 de enero a 15 de febrero, 1979 867
5. El Documento de Puebla 874
6. Valorización del Documento 875

VII. *Conclusión al tema general de América Latina* 885
1. La visita del papa Juan Pablo II al pueblo y a la Iglesia del Brasil 885
2. 80 años después del Concilio Plenario Latinoamericano 887
3. «Para mí, el secreto de la verdad y de la eficacia de mi predicación es estar en comunión con el papa» 888
4. «Sustrato católico». ¿Hasta cuándo? 890
5. Los santos de nuestro siglo 891

Sección segunda: La Iglesia en los diversos países de América Latina

VIII. *La Iglesia en México* 893
I. Una Iglesia con el signo del laicado (1900-1940) 895
II. Una Iglesia de signo clerical (1940-1980) 907

IX. *La Iglesia en Centroamérica* 923
A. La realidad política 923
1. Importancia geopolítica 923
2. Las bases del Estado liberal positivista y dictatorial 924
3. La política del gran garrote en América Central 926
4. La crisis económica y el afianzamiento de las dictaduras 928
5. Consecuencias de la guerra fría en América Central 929
6. La integración regional y la política internacional de Estados Unidos 931
B. El catolicismo en Centroamérica: un siglo de lucha por sobrevivir 932
I. Introducción 934
1. La geografía 934
2. El pueblo 935
3. «Las fronteras malditas» 937
4. Desintegración política. Desintegración social 938
II. El preludio de la independencia 942
1. Panorama contradictorio en 1900 942
2. Un aspecto fundamental del proceso 942
3. Orígenes del anticlericalismo 943
4. Leyes y hechos 944
III. Los «treinta años»: reacción conservadora 946
1. Panorámica de los «treinta años» 946
2. Ambigüedades de la paz religiosa 947
3. Debilidad de las estructuras eclesiásticas 948

4. El hecho religioso ... 949
IV. La reacción liberal: Los primeros cuarenta años: 1871-1911 ... 950
1. Irreductibilidad de posiciones. Responsabilidades ... 950
2. Panorama de los 40 años: 1870-1911 ... 953
3. La «cuestión jesuitas» ... 956
4. Ciclón sobre Guatemala ... 958
5. La persecución en El Salvador ... 963
6. Honduras: entre persecución y tolerancia ... 967
7. Nicaragua: persecución retrasada pero cruel ... 968
8. Costa Rica: entre la hostilidad y la coexistencia ... 971
9. Evaluación del período ... 976
V. Las estructuras de la Iglesia ... 978
1. Diócesis y episcopado ... 978
2. El clero y las parroquias ... 981
3. Seminarios y ordenaciones ... 984
4. Diócesis sin obispo y episcopado autóctono ... 987
5. La CEDAC ... 988
6. Los religiosos ... 988
VI. La primera misión pontificia a la América Central ... 991
1. Monseñor Giovanni Cagliero ... 991
2. Su acción en América Central ... 992
VII. Entre la primera misión pontificia y los años del Concilio y de Medellín ... 996
1. El cuadro político ... 997
2. La Iglesia y la circunstancia política ... 1000
VIII. Los mecanismos de recuperación ... 1028
1. La acción social católica ... 1028
2. Acción Católica embrionaria. Catequesis. Nuevas instituciones ... 1031
3. Colegios y universidades ... 1034
4. Esfuerzos en los medios de comunicación social ... 1035
5. Algunos grandes obispos ... 1036
6. Los obispos ante el Concilio ... 1040
7. Denuncia de las degradaciones morales ... 1042
8. El pueblo cristiano de Centroamérica, el gran protagonista de la fe ... 1044

X. *Cuba: vicisitudes de una comunidad eclesial (1898-1983)* ... 1050
1. La República laicista y la Iglesia marginada ... 1052
2. Revitalización del episcopado y las comunidades religiosas ... 1056
3. Formación de los movimientos laicales, respuesta a la agresión antirreligiosa de los años 20 ... 1060
4. La revolución del 33 y el apoliticismo de las instituciones católicas ... 1063
5. Dinamización apostólica de una Iglesia respetada ... 1067
6. Los católicos en la lucha contra la dictadura de Batista ... 1077
7. La Iglesia con la revolución humanista y la revolución marxista leninista contra la Iglesia ... 1084
8. Entre el silencio y los esfuerzos de presencia renovada ... 1098

XI. *La Iglesia colombiana* ... 1110
I. Características generales ... 1112
1. El país ... 1112

2. Las tensiones políticas ... 1112
3. El liberalismo como caso de conciencia ... 1113
II. Características generales de la vida católica ... 1114
1. Ventajas de la paz religiosa ... 1114
2. Los equívocos ... 1115
3. El magisterio episcopal ... 1115
4. Las estructuras eclesiales ... 1116
5. Las misiones ... 1117
III. Los años de la seguridad: 1900-1930 ... 1118
1. Preocupaciones del magisterio episcopal ... 1119
2. El catecismo ... 1119
3. Buena y mala prensa ... 1119
4. La doctrina social de la Iglesia ... 1120
5. Masonería y protestantismo ... 1121
6. Cuando cayó el Partido Conservador ... 1122
IV. Los años de liberalismo: 1930-1946 ... 1122
1. La república liberal ... 1122
2. La hora del protestantismo ... 1123
3. El Partido Comunista ... 1124
4. La reacción católica ... 1124
5. Las estructuras eclesiales ... 1125
6. El nueve de abril ... 1126
V. Los años del cambio: 1948-1965 ... 1126
1. Entre el episodio y la ruptura ... 1126
2. La violencia ... 1127
3. La vida católica ... 1129
4. La «persecución protestante» ... 1130
5. Hacia el Concilio ... 1131
VI. Los años del postconcilio: 1966-1980 ... 1132
1. Las situaciones ... 1132
2. Las tensiones ... 1133
3. El Congreso Eucarístico internacional de Bogotá ... 1134
4. Vida eclesial ... 1135
5. El magisterio episcopal ... 1136
6. Hacia Puebla ... 1138

XII. *La Iglesia en Venezuela* ... 1140
Ubicación geográfica del país o región ... 1140
Síntesis de las situaciones políticas por las que ha atravesado el país ... 1142
Transformaciones sociales e ideológicas ... 1144
Estructuras eclesiales (diócesis) ... 1144
Estadísticas eclesiales ... 1145
Estadísticas de clero ... 1146
Las líneas de acción pastoral. Grandes figuras episcopales ... 1147
Pastoral específica ... 1153
Relaciones Iglesia-Estado ... 1155

XIII. *La comunidad eclesial en la República del Ecuador* ... 1158
Introducción: Nota descriptiva ... 1161
Mirada retrospectiva y actual ... 1161
1. La era garciana (1860-1875) ... 1162

2. Sentido y dirección de la revolución liberal 1165
3. Aspectos de la vitalidad eclesial 1167
4. El *modus vivendi* y la expansión eclesial 1171
5. Problemática y renovación de la comunidad eclesial postconciliar ... 1172
6. Entre progresos, tensiones y retos 1178

XIV. *La Iglesia en el Perú* 1181
La vida política 1181
La vida eclesial. Magisterio episcopal 1183
Educación y cultura 1184
Iglesia-Estado 1185
Pastoral urbana 1186
Pastoral rural 1187

XV. *La Iglesia en Bolivia* 1189
1. El país 1189
2. Los legisladores liberales 1191
3. Guerra del Chaco y revolución nacional 1192
4. Clarificación de la Iglesia 1193
5. Golpe de Estado militar 1194
6. «Iglesia y sociedad en América Latina» (ISAL) 1195
7. Justicia y Paz 1196
8. Control de la natalidad 1197
9. Frutos del Concilio 1197
10. Los aimarás 1198

XVI. *Paraguay* 1200

XVII. *La Iglesia en Uruguay* 1203
Monseñor Mariano Soler y la Iglesia en el 1900 1203
La misión docente y cultural de la Iglesia a principios del siglo 1207
La Iglesia marginada (1908-1918) 1209
La provincia eclesiástica y la constitución de 1919 1211
La época de las consolidaciones: el arzobispado de monseñor Aragone (1919-1940) 1212
Una Iglesia marginal a la sociedad (1940-1964) 1216
La Unión Cívica y la nueva realidad histórica 1219
La Iglesia uruguaya en la apertura: del Concilio a Puebla 1220
La reflexión como epílogo 1223

XVIII. *Evolución sociopolítica de la República Argentina en el siglo XX* 1224
1. Antecedentes históricos 1224
I. (1810-1853) 1224
II. (1853-1892) 1225
2. Los círculos de obreros (1892-1912) 1229
3. Crisis en el movimiento laical (1912-1919) 1232
4. La Unión Popular (1919) 1233
5. Madurez religiosa (1934) 1236
6. El peronismo (1946-1955) 1241
7. Caída del peronismo (1955) 1244
8. Los sacerdotes del tercer mundo 1245

9. La enseñanza 1246
10. El Concordato con la Santa Sede (1966) 1248
11. El catolicismo en las últimas décadas 1249
12. Últimos cambios políticos (1973-1983) 1251

XIX. *Evolución sociopolítica de Chile en el siglo XX* 1253
I. Antecedentes históricos 1255
II. Los cambios en la sociedad chilena y en la Iglesia en la primera mitad del siglo xx 1260
1. Separación de la Iglesia y el Estado (1925) 1260
2. La crisis mundial de 1929 y las transformaciones del país 1266
3. La pastoral de la década de los cuarenta 1270
4. La Iglesia chilena frente al agotamiento del predominio de los grupos tradicionales. Años cincuenta 1275
III. La década de los sesenta: inicio de las grandes transformaciones 1279
1. La Iglesia chilena en una nueva situación histórica del país. El triunfo de la Democracia Cristiana. La perspectiva del Concilio Vaticano II 1283
2. Chile, voluntad de ser 1287
3. La Iglesia joven y la radicalización de unos grupos cristianos 1290
4. Inquietud en las fuerzas armadas y el llamamiento de la Iglesia 1291
IV. La Iglesia chilena y la experiencia socialista de Allende 1294
1. Ante el triunfo de la Unidad Popular 1294
2. Polémica entre la jerarquía de la Iglesia y los cristianos para el socialismo 1299
3. La crisis final 1301
V. La Iglesia y el régimen militar 1303

XX. *Presencia de la Iglesia en la sociedad brasileña* 1309
I. La Iglesia en Brasil y la libertad de acción (1889-1916) 1310
Problemas 1316
II. Movilización de fuerzas católicas (1916-1945) 1320
Mecanismo de presión 1325
La Iglesia y la cuestión social 1326
La Iglesia y los intelectuales 1328
III. La Iglesia brasileña en torno a los problemas sociales y políticos (1945-1980) 1331
Dos puntos destacables 1331
La Iglesia por dentro 1332
La Iglesia de Brasil en las mallas de lo social y de lo político 1337
Plan de Emergencia 1340
Bajo el signo de Medellín 1343
Tendencias y problemas 1344

Índice analítico 1347

ÍNDICE DE SIGLAS

AAS	«Acta Apostolicae Sedis», Ciudad del Vaticano 1909ss
ACJM	Asociación Católica de la Juventud Mexicana
Acta Leonis	«Acta Leonis Allocutiones, epistulae, constitutiones aliaque acta præcipua», 8 vols , Brujas 1887-1911
ACU	Agrupación Católica Universitaria
ADV	Acción Democrática Venezolana
AEC	Associação de Educação Católica
ALALC	Asociación Latinoamericana de Libre Comercio
ANAPO	Alianza Nacional Popular
ANEC	Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (Chile)
API	Acción Popular Unitaria Independiente (Chile)
APRA	Alianza Popular Revolucionaria Americana (Perú)
ASICH	Acción Sindical Chilena
ASP	Acción Social Popular
ATLAS	Agrupación de Trabajadores Latinoamericanos
AUC	Asociación de Universitarios Católicos (Chile)
AVB	Archivo Vidal i Barraquer (consúltese la bibliografía en p 22)
AVEC	Asociación Venezolana de Educación Católica
BAC	«Biblioteca de Autores Cristianos», ed Católica, Madrid
BIP	Buro de Información y Propaganda
CADC	Centro Académico de la Democracia Cristiana (de Coimbra)
CAL	[Pontificia] Comisión para América Latina
CCOO	Círculos Operarios
CEB	Conferencia Episcopal de Bolivia
CEB	Comunidades Eclesiales de Base
CEDA	Confederación Española de Derechas Autónomas
CEDAC	Conferencia Episcopal de América Central [y de Panamá]
CEDIAL	Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, Bogotá
CEDIS	Confederación Española de Institutos Seculares
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEM	Conferencia Episcopal Mexicana
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
CESO	Confederación Española de Sindicatos Obreros

CETAL	Confederación de Trabajadores de América Latina
CEU	Centro de Estudios Universitarios
CGT	Confederación General de Trabajadores
CIA	Central Intelligence Agency (servicio de investigación secreta estatal de Estados Unidos)
CIAS	Centros de Investigación y Acción Social
CICOP	*Catholic International Cooperative Programm*
CIDOC	*Centro Internacional de Documentación*
CIEC	Confederación Interamericana de Educación Católica
CIMI	Consejo Indigenista Misionero
CIRM	Confederación de Institutos Religiosos de México
CivCatt	«La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-1887 Florencia)
CLAEH	Centro Latinoamericano de Economía Humana
CLAR	Confederación Latinoamericana de Religiosos
CLASC	Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos
CNA	Consejo Nacional Agrario
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNCT	Confederación Nacional Católica del Trabajo
CNI	Centro Nacional de Inteligencia
CNIR	Conferencia Nacional de Institutos Religiosos (Portugal)
CNIRF	Conferencia Nacional de Institutos Religiosos Femeninos (Portugal)
CNT	Confederación Nacional del Trabajo
COB	Central Obrera Boliviana
COCA	Confederación Obrera Centroamericana
COGECAL	Consejo General de la Pontificia Comisión para América Latina
COMIBOL	Corporación Minera de Bolivia
CONFER	Conferencia Española de Religiosos
COPA	Confederación Obrera Panamericana
COPEI	Comité de Organización Política Electoral Independiente (Venezuela)
CORFO	Corporación del Fomento de la producción (Ministerio de Agricultura, Chile)
CPS	Cristianos por el Socialismo
CPT	Comisión Pastoral de la Tierra
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
CROM	Confederación Regional Obrera Mexicana
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
CTAL	Confederación de Trabajadores de América Latina
CTC	Confederación de Trabajadores Cubanos o Confederación de Trabajadores de Colombia
CTM	Confederación de Trabajadores Mexicanos
D	H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona ^{34}1972
DC	Documento de consulta
DESAL	Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, public. por A. Baudrillart y otros autores, París 1912ss
DIC	«Documentación e Información Católica» (México 1973ss), boletín vinculado con la Conferencia Episcopal Mexicana
Documentos Oviedo	*Documentos del Episcopado, Chile 1970-1973*, recopilación de C. Oviedo Cavada, Santiago 1974

DT	Documento de trabajo
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique*, public. por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann, París 1930ss
ECA	«Estudios Centroamericanos», San Salvador 1946ss
Eccl	«Ecclesia», Madrid 1949ss
EID	Estrategia Internacional del Desarrollo
ENU	Escuela Nacional Unificada (Chile)
ESADE	Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas
«Études»	«Études», París 1856ss (hasta 1896: «Études religieuses»)
EUTG	Estudios Universitarios y Técnicos de Guipúzcoa
FAE	Federación de Amigos de la Enseñanza
FAI	Federación Anarquista Ibérica
FANAL	Federación Agraria Nacional (Colombia)
FASE	Federaçâo de Orgâos para a Assitência Social e Educacional
FECMA	Federación de Comunidades Matrimoniales
FEU	Federación Estudiantil Universitaria
FOA	Federación Obrera Argentina
FORA	Federación Obrera Regional Argentina
FRAP	Frente Revolucionario de Acción Popular
FSA	Falange Socialista Revolucionaria
FSB	Falange Socialista Boliviana
FUCI	Federación Universitaria Católica Italiana
GER	*Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1971
GS	Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual *(Gaudium et Spes)*
HOAC	Hermandad Obrera de Acción Católica
ICADE	Instituto Universitario de Admón. de Empresas
ICAI	Instituto Católico de Artes e Industrias
ICI	«Informations Catholiques Internationales», París 1955ss
IDEP	Instituto de Estudios Políticos (Chile)
IDOC	Información - Documentos
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
ISPAC	Institutos para el Catecismo
ISPAL	Institutos para la Liturgia
ISPAV	Institutos para Vocaciones
JAC	Juventud Agrícola Católica
JC	Juventud Católica
JCF	Juventud Católica Femenina
JEC	Juventud Estudiantil Católica
JOC	Juventud Obrera Católica
JOCF	Juventud Obrera Católica Femenina
JUC	Juventud Universitaria Católica
JUCA	Juventud Universitaria Centroamericana
LA	«Latinoamérica», México - La Habana 1949-1959
LC	Liga Católica
LCF	Liga Católica Femenina
LEC	Liga Electoral Católica
MAPU	Movimiento de Acción Popular Unitaria (Chile)
MEB	Movimiento de Educación de Base
«Mensaje»	«Mensaje», Santiago de Chile 1951ss
MFC	Movimiento Familiar Cristiano

MHI	H. JEDIN y otros autores, *Manual de Historia de la Iglesia,* 10 vols., Herder, Barcelona 1966-84; ^{2}1980ss
MM	JUAN XXIII, Encíclica *Mater et Magistra* (1961)
MNR	Movimiento Nacional Revolucionario (Bolivia; El Salvador)
MTM	Movimiento Tercermundista
NRTh	«Nouvelle Révue Théologique», Tournai - Lovaina - París 1879ss
OCSHA	Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana
ODECA	Organización de Estados Centroamericanos
OEA	Organización de Estados Americanos
OIT	Organización Interamericana de Trabajadores
ORIT	Organización Regional de Trabajadores
p.	página o páginas
PAR	Partido de Acción Revolucionaria
PCB	Partido Comunista de Bolivia
PDC	Partido Demócrata Cristiano
PIR	Partido de Izquierda Revolucionario
PMV	«Pro Mundi Vita», Bruselas (citamos siempre el núm. 46 1965)
POR	Partido Obrero Revolucionario
PORI	Partido Obrero Revolucionario de Izquierdas (Bolivia)
PP	Encíclica *Populorum Progressio* (1967)
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
RJ	«Revista Javeriana», Bogotá 1933ss
SAL	Sacerdotes para América Latina
s	y siguiente
SCOM	Sindicato Católico de Obreros Mineros
SEDAC	Secretariado Episcopal de América Central y de Panamá
«Signo»	«Signo del Reino de Dios», órgano de la CIRM, México 1960ss
SMAP	Sociedad de Magisterio y Apostolado Parroquial
ss	y siguientes
TFP	Tradición, Familia, Propiedad
UDC	Unión Democrática Cristiana
UFCO	United Fruit Company
UGT	Unión General de Trabajadores
UMAE	Unión de Mutua Ayuda Episcopal
UMAP	Unidades Militares de Ayuda a la Producción
UNS	Unión Nacional Sinarquista
UTC	Unión de Trabajadores de Colombia

Parte primera

LA VIDA CATÓLICA EN ESPAÑA Y PORTUGAL

Sección primera

ESPAÑA

BIBLIOGRAFIA

No es nuestra intención presentar aquí una lista completa de todas las obras que de una u otra manera se refieren a este período Solamente reseñaremos con carácter selectivo aquellas obras que guardan una relación específica con la Historia de la Iglesia en España, omitiendo las obras de carácter general, a no ser en casos concretos que merezcan especial mención

Como orientación fundamental recomendamos las publicaciones de JESÚS MARTÍN TEJEDOR, *Iglesia y Estado Primer tercio del siglo XX (1903-1931) Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol II, Madrid 1972, pág 1174-1179, VICENTE PALACIO ATARD, *La Segunda República Española (1931-1936-1939)* ibid , pág 1179-1184; idem, *La guerra de España 1936-1939* ibid., pág 1184-1188, JUAN EDUARDO SCHENK, *Guerra Mundial y Estados totalitarios,* tomo I del vol XXVI de la *Historia de la Iglesia* de FLICHE-MARTÍN, Valencia 1979, en cuya traducción española este tema es completamente original, pues no aparece en la edición francesa, y trata la historia de la Iglesia en España de 1914 a 1939, págs 353-623, *Historia de la Iglesia en España,* dirigida por R GARCÍA VILLOSLADA, vol V , BAC, Madrid 1979, en el que participan por lo que hace a nuestro período Vicente Cárcel Ortí, J M. Cuenca, Baldomero Jiménez Duque, Carlos Valverde, Rafael M ª Sanz de Diego y Joaquín Luis Ortega, JESÚS LONGARES Y JOSÉ L ESCUDERO, *Bibliografía fundamental de Historia de la Iglesia en la España contemporánea,* Córdoba 1979

Como fuentes más importantes tenemos que señalar los *Acta Apostolicae Sedis,* órgano oficial de la Santa Sede lo mismo que el *Boletín Oficial del Estado* lo es de España, los *Boletines Eclesiásticos* de cada diócesis, que son asimismo el órgano oficial de cada obispado, los *Anuarios Eclesiásticos,* entre los que tenemos que destacar el *Annuario Pontificio* para la Iglesia universal y el de Subirana para España que va de 1915 a 1936, el *Anuario Social de España 1929,* vol I, Madrid 1930, y *Anuario Social de España 1941,* vol II, Madrid 1941, publicados por Fomento Social y precedidos de forma más rudimentaria por el *Anuario de la Acción Social Popular,* Barcelona 1916, *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española,* Madrid 1934, publicada por la Junta Nacional de Accion Católica, *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española,* Madrid 1943, *Anuario Religioso Español,* Madrid 1947, JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Anuario Católico Español,* 3 vols , Madrid 1953, *Guía de la Iglesia en España,* vol 1, Madrid 1954, publicado por la Oficina General de Información y Estadística

de la Iglesia en España, creada por la Conferencia de Metropolitanos en el otoño de 1950, que en adelante va a correr con las siguientes Guías de la Iglesia hasta la actual de 1979, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* edición y traducción de P Galindo, Madrid 1955, *Doctrina Pontificia,* II *Documentos Políticos,* ed J L Gutiérrez e introducción de A Martín Artajo, BAC, Madrid 1968, *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974,* ed J Iribarren y presentación del cardenal V Enrique y Tarancón, BAC, Madrid 1974, *Cortes Constituyentes 1931-1933, Extracto oficial de la sesión de apertura celebrada el martes 14 de julio de 1931* , 12 vols , Madrid 1931-1933, Archivo Vidal i Barraquer, *Iglesia y Estado durante la Segunda República Española 1931-1936,* ed M Batllori y V M Arbeloa, 3 tomos en 6 volúmenes, Montserrat 1979-1981, obra que por el contenido, por la técnica ecdótica y por el acopio de la inmensa información y erudición de las notas es modelo difícilmente superable en este genero de edición de fuentes históricas, el tercer tomo, o sea el vol 6, llega hasta el 9 de octubre de 1933 y el tomo IV, aun pendiente y en fase de preparación, cerrara el periodo propuesto 1931-1936, corriendo a cargo del benedictino P Hilari Raguer la continuación de la obra que esperamos agote toda la riquísima documentación que conserva el Archivo Vidal i Barraquer, depositado en la abadía de Montserrat, ANGELO MERCATI, *Raccolta di Concordati,* 2 vols , Vaticano 1954, EDUARDO F REGATILLO, *El Concordato de 1953,* Santander 1961, *El Concordato de 1953,* conferencias pronunciadas en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid durante el curso 1953-1954, Madrid 1956, *Los acuerdos entre la Iglesia y España,* comentario y edición bajo la dirección de Carlos Corral y Lamberto de Echeverría, BAC, Madrid 1980, E TIERNO GALVÁN, *Leyes políticas españolas fundamentales (1808-1936),* Madrid 1968, JUAN SOTO DE GANGOITI, *Relaciones de la Iglesia Católica y el Estado Español,* Madrid 1940, en que hace un inventario de toda la legislación civil sobre asuntos religiosos desde el Concordato de 1851 hasta 1939, JUAN POSTÍUS, *El Código canónico aplicado a España,* Madrid [5]1926, LAUREANO PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado nuevo Los concordatos ante el moderno Derecho Publico,* Madrid 1940, JOSÉ CABALLERO, *Diario de campaña de un capellán legionario,* Madrid 1976, que presentamos como botón de muestra de la heroica acción pastoral de tantos capellanes castrenses, ALBERTO ONAINDÍA, *Le clergé basque Rapports présentés par des prêtres basques aux autorites ecclésiastiques,* París 1938, idem, *Ayer como hoy Documentos del clero vasco,* Saint Jean de Luz 1975, MATEO MÚGICA, *Imperativos de mi conciencia,* Cambó (Francia) 1945, *Informe sobre la situacion de las provincias vascongadas bajo el dominio rojo-separatista,* Valladolid 1938, *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes,* BAC, Madrid 1971

MONOGRAFÍAS

Tampoco podemos ser exhaustivos en la relación de monografías En cuanto a artículos de tema histórico-religioso nos remitimos a las numerosas revistas que han existido o todavía existen y que aportan infinidad de noticias Tales son, entre otras, «La Ciudad de Dios», «La Ciencia Tomista», «Razón y Fe», «El Mensajero», «Hechos y Dichos», «Estudios Eclesiásticos», «Ecclesia», «Vida Nueva», «Orbis Catholicus» Aparte de las revistas merecen especial mención las obras que a continuación se reseñan, de tema estadístico y sociológico

J ALBERDI ALONSO - J L PINTOS, *Actitud religiosa del universitario español,* Encuesta Fecum 1967, Madrid 1968, *La Constitución española de 1978,* Madrid 1978, MELQUÍADES ANDRÉS, ÓSCAR ALZAGA y otros autores, *Aproximación a la historia social de*

la Iglesia española contemporánea, II Semana de Historia Eclesiástica, El Escorial 1978, JOSÉ ANDRÉS GALLEGO y otros, *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea,* III Semana de Historia Eclesiástica, El Escorial 1979; EUZKO APAIZ TALDE, *Historia general de la guerra civil en Euskadi,* t. V, Bilbao 1981; JOSÉ LUIS L ARANGUREN, *Catolicismo día tras día,* Madrid 1955, VÍCTOR MANUEL ARBELOA, *Aquella España católica,* Salamanca 1975, VÍCTOR MANUEL ARBELOA, *La semana trágica de la Iglesia en España,* Barcelona 1976, MIGUEL ARTIGAS, *La España de Menendez Pelayo,* Zaragoza 1938, ANGEL AYALA, *Formación de Selectos,* Madrid 1940, SEVERINO AZNAR, *Estudios religiosos-sociales,* Madrid 1949, idem, *La revolución española y las vocaciones eclesiásticas,* Madrid 1949, FELIPE BERTRÁN GUELL, *Preparación y desarrollo del Alzamiento Nacional,* Valladolid 1939, DOMINGO BENAVIDES GÓMEZ, *El fracaso social del catolicismo español,* Barcelona 1973, DOMINGO BENAVIDES GÓMEZ, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración 1875-1931,* Madrid 1978, LUIS CARRERAS, *Grandeza cristiana de España,* Toulouse 1938, JOSÉ CARVAJAL y CARLOS CORRAL, *Relaciones de la Iglesia y el Estado,* Madrid 1976, A de CASTRO ALBARRÁN, *Guerra Santa El sentido catolico de la guerra española,* Burgos 1938, JOSÉ MANUEL CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965) Estudio jurídico-administrativo,* Madrid 1973, *Catolicismo español Aspectos actuales,* Madrid 1955, *El clero y los católicos vasco-separatistas y el Movimiento Nacional,* Madrid 1940, RAMÓN COMAS, *Goma i Vidal i Barraquer dues visions antagòniques de l'Església del 1939,* Barcelona 1975, *III Congreso Nacional del Apostolado de la Oración,* Santiago de Compostela 1954, *Constitución y relaciones Iglesia-Estado en la actualidad,* Universidad Pontificia, Salamanca 1978, CORRAL, DÍEZ-ALEGRÍA, FONDEVILA y otros autores, *Vaticano II La libertad religiosa,* Madrid 1966, JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO, *Sociología de una elite de poder de España e Hispanoamerica contemporánea la jerarquia eclesiastica (1789-1965),* Córdoba 1976, JOSÉ ANGEL DELGADO IRIBARREN, *Jesuitas en campaña,* Madrid 1961, R DUOCASTELLA, J MARCOS, J M DÍAZ, *Análisis sociológico del catolicismo español,* Barcelona 1967, *El fenómeno religioso en España Aspecto jurídico político,* Madrid 1972, *El libro de la Asamblea de Toledo,* Toledo 1926, *El Patrimonio eclesiastico Estudios de la Tercera Semana de Derecho Canónico,* Salamanca 1950, M FERNÁNDEZ AREAL, *La política católica en España,* Barcelona 1970, FEDERICO FRIGOLA PALAU, *El divorcio* Epigrafiado, acotaciones, comentarios, concordancias y formularios al articulado de la Ley de 2 de marzo de 1932, Barcelona 1932, AMADEO DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa,* Pamplona 1974, José M ª GARCÍA ESCUDERO, *Historia política de las dos Españas,* 4 vols , Madrid 1975, MANUEL GARCÍA MORENTE, *Idea de la Hispanidad,* Buenos Aires 1939, JUAN GARCÍA NIETO, *El sindicalismo cristiano en España,* Bilbao 1960, ZACARÍAS GARCÍA VILLADA, *El destino de España en la Historia Universal,* Madrid 1936, RAMÓN GARRIGA, *El cardenal Segura y el nacional-catolicismo,* Barcelona 1977, F GIL DELGADO, *Conflicto Iglesia-Estado (1808-1975),* Madrid 1975, M ANGEL GONZÁLEZ MUÑIZ, *Problemas de la Segunda Republica,* Madrid 1974, FÉLIX GONZÁLEZ OLMEDO, *El sentido de la guerra española,* Bilbao 1938, ANASTASIO GRANADOS, *El cardenal Gomá, Primado de España,* Madrid 1969, MANUEL GRAÑA, *¿Qué debe España a los religiosos?,* Madrid 1932, EUSTAQUIO GUERRERO, *La libertad religiosa y el Estado católico,* Madrid 1960, GUERRY-PEIRO, *Código de Accion Católica,* Madrid 1932, GUY HERMET, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste,* 2 vols , París 1981, JUAN HERVÁS, *Jerarquía y Acción Católica a la luz del Derecho,* Valencia 1961, *Iglesia y Derecho Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico,* Salamanca 1965, CARLOS IGLESIAS SELGAS, *Los sindicatos en España,* Madrid 1966, JESÚS ITURRALDE, *El catolicismo y la Cruzada de Franco,* 3 vols , Vienne 1955-1966, TEODORO JIMÉNEZ URRESTI, *Estado e Iglesia, laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho,* Bilbao 1958, *La libertad religiosa,* Comentarios de

monseñor PORVAN, monseñor J WILLEBRANDS y otros, Madrid 1969; JULIÁN LÓPEZ GARCÍA y BEGOÑA ISUSI, *Las religiosas en España Situación sociológica y renovación litúrgica,* Bilbao 1968; RAMIRO DE MAEZTU, *España y Europa,* Madrid 1959; idem, *Unidad sindicalista,* Madrid 1961, idem, *La defensa de la hispanidad,* Madrid 1934, J MAIRENA VALDAYO, *Estado y Religión El valor religioso en el ordenamiento jurídico del Estado,* Salamanca 1968; GRACIANO DE MARTÍNEZ, *Hacia la solución pacífica de la cuestión social,* Madrid 1923; JUAN DE LA C MARTÍNEZ, *¿Cruzada o Rebelión? Estudio histórico jurídico de la actual guerra de España,* Zaragoza 1938; FERNANDO de MEER, *La cuestión religiosa en las Cortes constituyentes de la Segunda República,* Pamplona 1975; FERNANDO DE MEER, *La Constitución de la II República,* Pamplona 1978; JOSÉ DE MANTEROLA, *La disolución en España de la Compañía de Jesús, ante sus consecuencias, el sentido común y el Derecho,* Barcelona 1934; M. MENÉNDEZ PELAYO, *La conciencia española,* Madrid 1948, ANTONIO MONTERO, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939,* BAC, Madrid 1961, I MORIONES, *Euzkadi y el Vaticano (1935-1936) Documentación de un período,* Roma 1976; RAÚL MORODO, *Acción española, orígenes ideológicos del franquismo,* Madrid 1980, RAMÓN MUNTANYOLA, *Vidal y Barraquer, cardenal de la paz,* Barcelona 1970; JOSÉ PEMARTÍN, *Qué es «Lo Nuevo» Consideraciones sobre el momento español presente,* Madrid 1938, LAUREANO PÉREZ MIER, *Sistemas de dotación de la Iglesia Católica,* Salamanca 1949, HILARI RAGUER y otros autores, *23 institutos religiosos, hoy, espiritualidad y testimonio,* Madrid 1975, H RAGUER, *La unió democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939),* Montserrat 1976; idem, *La espada y la cruz La Iglesia 1936-1939,* Barcelona 1977; TEODORO RODRÍGUEZ, *El sindicalismo y el problema social después de la guerra,* Madrid 1917, M ª LUISA RODRÍGUEZ AISA, *El cardenal Gomá y la Guerra de España Aspectos de la gestión pública del Primado 1936-1939,* Madrid 1981, GONZALO ROJAS SÁNCHEZ, *Los derechos políticos de asociación y reunión en la España contemporánea (1811-1936),* Pamplona 1981, JUAN J RUIZ RICO, *El papel político de la Iglesia Católica en la España de Franco,* Madrid 1977, JAVIER RUPÉREZ, *Estado confesional y libertad religiosa,* Madrid 1970, PEDRO R SANTIDRIÁN, *España ha dejado de ser católica Las razones de Azaña Las razones de hoy,* Madrid 1978; JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Cien fichas sobre la Iglesia católica durante la Segunda República (1931-1939),* INLE, Madrid 1958, 27ss; TEODORO TONI RUIZ, *Iconoclastas y mártires,* Bilbao 1937, JAVIER TUSELL, *Historia de la Democracia Cristiana en España,* 2 vols , Madrid 1974, J M VÁZQUEZ, *Realidades sociorreligiosas de España,* Madrid 1967, J M VÁZQUEZ, F MEDÍN, L. MÉNDEZ, *La Iglesia española contemporánea,* Madrid 1973, ZACARÍAS DE VIZCARRA, *Curso de Acción Católica,* Madrid 1943, ÁNGEL DE ZUMETA, *Un cardenal español y los católicos vascos La convivencia cristiana ante la guerra de la Península Ibérica,* Bilbao 1937; idem, *La guerra civil en Euzkadi La teología de la invasión fascista Los documentos episcopales y los nacionalistas vascos,* París 1973

INTRODUCCIÓN

La historia de la Iglesia en el período que va desde el comienzo de la primera guerra mundial hasta nuestros mismos días está prácticamente fuera del campo de operaciones del historiador, porque los materiales con que éste tiene que reconstruir y recrear la realidad histórica pasada o no le son accesibles, o, si lo son, no puede utilizarlos con la libertad debida, porque el

apasionamiento de los inmediatos lectores, de uno y otro lado, no tolera que se les digan las cosas contra sus gustos y opiniones. Además falta al historiador la debida perspectiva histórica que sólo se crea con la distancia. Al carecer de ella, inmerso en la vorágine de los hechos, está incapacitado para situar las cosas y los hombres en el sitio y en el nivel de altitud que les corresponde.

Conscientes de estas limitaciones, hemos emprendido, sin embargo, la ardua tarea, también intentada por otros, de ofrecer una aproximación a esa realidad que nos ha tocado vivir y que para remate está llena de hechos complejísimos y de tensiones violentas.

Por esta razón nos vemos forzados a seguir aquí un tratamiento diferente del que es usual en este género de estudios históricos, manteniéndonos muchas veces en una actitud puramente informativa, más propia de la crónica que de la verdadera historia.

Así, pues, daremos primero una visión casi estadística de los cuadros de acción de la Iglesia y de su aparato institucional, para introducirnos después en el desarrollo de su actividad durante estos últimos trece lustros.

A juicio de algunos observadores críticos de nuestro reciente pasado histórico, la imagen de la Iglesia española desde 1914 hasta el Concilio Vaticano II aparece en su aparato exterior más apologética que autocrítica, más inmovilista que innovadora, más autoritaria que dialogante, más juridicista que pastoral, más burocrática que evangélica, más propensa a la excomunión y a las censuras canónicas que a un amistoso entendimiento, más proclive a la caridad benéfica que a la justicia social. Otros observadores la han visto o imaginado ambiciosa de poder y excesivamente temporalizada. Las diferencias de juicio, como sabemos, arrancan de diferencias de información o de cargas emotivas que deforman el prisma de nuestra visión. No vamos a insistir en eso. Es indiscutible que en todas las instituciones humanas y mucho más en la Iglesia, que está compuesta también por hombres, destaca a los ojos del espectador más lo malo que lo bueno, más lo humano que lo divino. Pero también es evidente que esto no quiere decir que no exista en ella una gran corriente de vida interior y de santidad heroica que se escapa a la vista del historiador superficial; una dedicación a los pobres a través de centros benéficos y de obras asistenciales, propios de muchos institutos religiosos y, entre los seglares, de organizaciones como las conferencias de San Vicente de Paúl o las congregaciones marianas, cuya historia no está recogida aún en datos estadísticos; un compromiso esforzado por la formación integral de la juventud en los centros de enseñanza, a todos los niveles, que oculta infinitos sacrificios y renuncias personales, sólo visibles a los ojos de Dios y de la fe; un ardiente celo apostólico por la propagación de la fe que ha movido a tantos misioneros y misioneras –compatriotas nuestros– a lanzarse a los cuatro puntos cardinales de la rosa de los vientos a predicar la buena nueva sobre la elevación del hombre. Con lo uno y con lo otro debe trazarse integralmente la imagen histórica de la Iglesia, por más que sea siempre más historiable el escándalo sensacionalista que la virtud oculta.

La historia de la Iglesia puede hacerse y se hace desde la derecha o desde la izquierda, desde la creencia o desde la increencia, desde una ideología religiosa o desde una ideología opuesta Aquí, como siempre, el estilo es el hombre Esto es inevitable Cuando Carlos Marx analiza las revoluciones españolas del siglo XIX, lo hace –aunque reconozcamos su gran capacidad intelectual y su indiscutible poder de análisis– desde un punto de vista muy diferente, por ejemplo, que el de Balmes Ranke hace su *Historia de los papas* desde una confesión protestante, como Pastor hace la suya desde una confesión católica Es muy difícil que un creyente coincida con un historiador increyente en el analisis total del fenómeno religioso Los simples hechos en su osamenta pura serán los mismos para todos, pero la vida eclesial es interpretable de muy distinta manera según la razón de ser que se atribuya a la Iglesia dentro de la sociedad El que piense que la dimensión religiosa es consustancial al hombre y a su atributo de racionalidad hará una historia muy distinta del que piense lo contrario Esos supuestos diferenciales, que son evidentes, pueden quedar en parte compensados por la honradez profesional del historiador que tienda directamente hacia la objetividad y haga que su propia interpretación coincida con la de los demas Pero, aun así, los distintos ángulos de visión quedarán reflejados en la pantalla de la interpretación propia En todo caso, a nadie le es licito erigirse, desde su propia interpretación, en árbitro supremo de la Historia si no ha tenido en sus manos los infinitos hilos que componen la urdimbre del pasado Bástele, pues, a cada uno exponer con honradez profesional sus propios puntos de vista y tratar de comprender los puntos de vista de los demás

Por fin, como reflexión final quisiéramos añadir que hay varias maneras de sintetizar la visión de un período o reducirlo todo al mismo tamaño sin distinción de valores, o seleccionar los hechos y los fenómenos más representativos, dejando el resto casi en la penumbra de la generalización, al estilo de los pintores que destacan en un primer plano el tema preferido, y dejan los demás en planos secundarios Hemos preferido este segundo procedimiento por estimarlo más útil, más pedagógico y más ameno para el lector En manos de éste queda el juicio que se forme de este próximo pasado Y con estas reflexiones por delante entremos en el mar inmenso y proceloso de nuestra entrañable contemporaneidad

Q A V

Capítulo I

ESTRUCTURA SOCIAL DE LA IGLESIA ESPAÑOLA

Por Quintín Aldea Vaquero
Profesor de Investigación del CSIC

Aun a sabiendas de que lo mas medular del oficio de historiador es descubrir sagazmente el cambio permanente que sufre la vida colectiva del hombre a lo largo del tiempo, sin embargo, no podemos reducir a mero movimiento una realidad tan solida como es el sujeto de nuestra historia, la Iglesia católica

El movimiento abstracto no existe, sino que se encarna en las personas concretas Por eso es indispensable presentar, antes del análisis de los hechos, la anatomia o estructura de la institución eclesial para poder entender mejor el dinamismo apostolico, la accion pastoral o la función doctrinal de la Iglesia en cumplimiento de la mision transformadora que tiene dentro de la sociedad civil Componentes esenciales de esa estructura son los obispos, los sacerdotes, los religiosos y las instituciones subalternas de diverso género que forman los cuadros de accion de la vida religiosa en cada una de las Iglesias particulares, como es el caso de España

1 *Los obispos* En virtud del Concordato de 1851, vigente hasta el año 1931, se habia de hacer un reajuste de las circunscripciones eclesiásticas de la península e islas adyacentes Segun aquél, se creó la nueva metropoli de Valladolid, se habian de reducir varias sufragáneas y erigióse por primera vez la diócesis de Ciudad Real, Madrid y Vitoria No todo lo allí establecido se llevo a efecto, como tampoco se llegó a hacer coincidir los limites diocesanos con los de las provincias civiles Asi, pues, el cuadro administrativo de la Iglesia española al principio de este período, segun el Anuario *Eclesiástico de 1918, era el siguiente*

Provincia eclesiástica de Burgos extensión 57 706 km^2, habitantes 1 364 500, habitantes por km^2 23,5, número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante 5,2 ‰, metropolitana Burgos, sufragáneas Calahorra y Santo Domingo de la Calzada, León, Osma, Palencia, Santander y Vitoria

Provincia eclesiástica de Granada extensión 60 230 km^2, habitantes 2 650 200, por km^2 44, número de sacerdotes (seculares y regulares) por

habitante: 1,5 ‰; metropolitana: Granada; sufragáneas: Almería, Cartagena, Guadix y Baza, Jaén y Málaga.

Provincia eclesiástica de Santiago: extensión: 40 752 km^2; habitantes: 2 307 300; por km^2: 73,5; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante: 2,2 ‰; metropolitana: Santiago; sufragáneas: Lugo, Mondoñedo, Orense, Oviedo y Tuy.

Provincia eclesiástica de Sevilla: extensión: 70 560 km^2; habitantes: 2 893 400; por km^2: 41; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante: 1,2 ‰; metropolitana: Sevilla; sufragáneas: Badajoz, Cádiz-Ceuta, Canarias, Córdoba y Tenerife.

Provincia eclesiástica de Tarragona: extensión: 41 516 km^2; habitantes: 3 107 600; por km^2: 75,5; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante: 3 ‰; metropolitana: Tarragona; sufragáneas: Barcelona, Gerona, Lérida, Solsona, Tortosa, Urgel y Vich.

Provincia eclesiástica de Toledo: extensión: 79 380 km^2; habitantes: 2 332 100; por km^2: 29; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante; 1,1 ‰; metropolitana: Toledo; sufragáneas: Coria, Cuenca, Madrid-Alcalá, Plasencia y Sigüenza.

Provincia eclesiástica de Valencia: extensión: 21 331 km^2; habitantes: 1 971 400; por km^2: 92; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante: 1,35 ‰; metropolitana: Valencia; sufragáneas: Mallorca-Ibiza, Menorca, Orihuela y Segorbe.

Provincia eclesiástica de Valladolid: extensión: 50 363 km^2; habitantes: 1 450 100; por km^2: 28,5; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante: 2,4 ‰; metropolitana: Valladolid; sufragáneas: Astorga, Ávila, Ciudad Rodrigo, Salamanca, Segovia y Zamora.

Provincia eclesiástica de Zaragoza: extensión: 53 477 km^2; habitantes: 1 262 600; por km^2: 23,5; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante: 1,4 ‰; metropolitana: Zaragoza; sufragáneas: Barbastro, Huesca, Jaca, Pamplona, Tarazona, Tudela y Teruel-Albarracín.

Prelatura *nullius:* extensión de la diócesis: 19 741 km^2; habitantes: 379 000; por km^2: 19; número de sacerdotes (seculares y regulares) por habitante: 1,4 ‰; Ciudad Real, priorato de las órdenes militares.

Pro vicariato general castrense.

Vicariatos apostólicos: Fernando Poo y Marruecos.

Había, por tanto, nueve sedes metropolitanas; 48 sufragáneas; el priorato episcopal de las cuatro órdenes militares españolas (Calatrava, Alcántara, Santiago y Montesa) que comprendía la provincia civil de Ciudad Real, cedida a dichas órdenes en sustitución de los numerosos enclaves repartidos por toda la geografía nacional en adelante suprimidos; el Vicariato General Castrense, que atendía con jurisdicción episcopal al cuidado de las fuerzas armadas; y los dos Vicariatos Apostólicos de Fernando Poo y Marruecos (la parte del Protectorado español de Marruecos, entonces dependiente de España).

Los antiguos obispados exentos de León y Oviedo habían desaparecido y se habían incorporado a las metrópolis de Burgos y Santiago respectivamente. Esta situación administrativa se fue modificando, en virtud del artículo 9 del Concordato de 1953, a lo largo de estos últimos años. Con lo cual actualmente las metrópolis son once al contarse entre ellas Oviedo y Pamplona; se han elevado a arzobispados, directamente sujetos a la Santa Sede, Madrid y Barcelona; el Vicariato General Castrense goza de dignidad arzobispal; el obispado y priorato de Ciudad Real se hace sufragáneo de Toledo; desaparecen los dos Vicariatos Apostólicos, y se ajustan los límites diocesanos con los provinciales en cuanto esto es posible.

No deja de ser interesante el conocer la procedencia geográfica de los obispos españoles. Como ejemplo, podemos tomar el año 1916. En este tiempo, de los 63 obispos había 4 de Andalucía, 2 de Aragón, 3 de Asturias, 3 de Baleares, 4 de Castilla la Nueva, 9 de Castilla la Vieja, 10 de León, 8 de Cataluña, 1 de Extremadura, 4 de Galicia, 1 de Murcia, 6 del País Vasco y de Navarra y 8 de Valencia. Había, pues, un reparto bastante racional.

En cuanto a edades podemos decir que de los 63 prelados había 9 nacidos antes de 1840, por tanto con más de 75 años (el más viejo, Pedro Rocamora, tenía 83); 18 antes de 1850, y por consiguiente, con más de 65 años; 15 habían nacido entre 1860 y 1870, y oscilaban entre 45 y 55 años y sólo 5 habían nacido con posterioridad a 1870 y, por tanto, con menos de 45 años. El más joven era Leopoldo Eijo Garay, obispo de Tuy, que tenía 37 años y había de llegar a ser patriarca-obispo de Madrid-Alcalá.

Entre las figuras más salientes del episcopado español destacaba la del primado de Toledo, que, por razón de su oficio, era presidente nato de la Conferencia de metropolitanos y consiguientemente asumía un cierto liderazgo en los asuntos nacionales tanto frente a la Iglesia como frente al Estado. Ha sido ordinariamente cardenal. Con la creación de la Conferencia Episcopal, cuyo presidente es elegido con independencia del cargo, el primado de Toledo ha perdido, al menos en este aspecto, su glorioso papel histórico. He aquí los primados de Toledo de este tiempo: *Victoriano Guisasola y Menéndez* (1914-1920), asturiano, hábil polemista frente al sectarismo gubernamental y gran impulsor de la Acción Social de la Iglesia; *Enrique Almaraz y Santos* (1920-1922), salmantino, que trabó amistad en Madrid con el entonces secretario de la Nunciatura monseñor Della Chiesa (futuro Benedicto xv), a cuya elección como papa contribuyó siendo ya cardenal; *Enrique Reig y Casanova* (1922-1927), valenciano, el principal promotor de la Acción Católica siguiendo las consignas de Pío xi; *Pedro Segura y Sáenz* (1927-1931), burgalés, expulsado de España por el primer Gobierno de la II República Española; *Isidro Gomá y Tomás* (1933-1940), catalán, escritor prolífico, que vivió como protagonista excepcional el drama de la guerra civil española; *Enrique Pla y Deniel* (1941-1968), catalán también, hombre equilibrado y de espíritu independiente; *Vicente Enrique Tarancón* (1969-1971), castellonense, Presidente de la Conferencia Episcopal y después arzobispo de Madrid-Alcalá durante el difícil período de la transición política tras la muerte de Franco; *Marcelo González Martín,* que desempeña en la actualidad dicho cargo desde 1971. El que no mencionemos más que a los primados de Toledo, todos de rango nacional, no quiere

decir que no haya habido prelados de gran valía en otras diócesis. Tales son, por ejemplo, el cardenal Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona (1919-1943), de cuya destacada intervención en la política eclesiástica de los años treinta son una prueba la reciente publicación editada por M. Batllori y V.M. Arbeloa; Manuel González y García, muerto en 1940 con fama de santidad y apellidado, por su amor a la eucaristía, «el obispo del sagrario abandonado»; el cardenal Merry del Val, secretario de Estado de Pío x; los cardenales Juan Benlloch y Vicente Casanova; el cardenal Juan Soldevila, que murió asesinado en Zaragoza, de donde era arzobispo, a causa de las exaltadas luchas sociales de aquel tiempo; el arzobispo López Peláez, batallador incansable por los derechos de la Iglesia. Y tantos otros insignes prelados que dejaron tras sí fama imperecedera de virtud y de celo apostólico.

No mencionamos aquí los 13 prelados que, por mantenerse heroicamente en sus puestos, fueron asesinados durante la guerra civil, de que hablaremos más adelante.

2. *Clero secular y religioso. Movimiento demográfico.* La evolución del número de sacerdotes seculares a lo largo de los dos últimos siglos es claramente descendente. En 1767 había en España 65 000 sacerdotes para 10 millones de habitantes, mientras que en 1967 había sólo 26 000 para 32 millones, lo cual indica un descenso de 39 000 sacerdotes. Se bajó, por tanto, de un sacerdote por cada 154 habitantes a un sacerdote por cada 1231 habitantes. Diez años más tarde, en 1977, sigue bajando el número de sacerdotes seculares a 22 899 en una población creciente de 37 millones. Con lo cual, sumando a los sacerdotes seculares los 10 544 sacerdotes religiosos –es decir, un total de 33 443 sacerdotes– se llega a una proporción de un sacerdote por 1110 habitantes. La proporción, sin embargo, sigue siendo buena tanto en 1967 como en 1977, ya que se mantiene a un nivel normal para atender al cuidado pastoral, teniendo en cuenta, por un lado, la mayor concentración actual de la población en núcleos urbanos más grandes y, por otro, el excesivo número de capellanías existentes en el siglo XVIII que no tenían cura de almas.

Es curioso advertir que la gráfica descendente es continua en su conjunto, a pesar de las dos bajas bruscas: una en la mitad del siglo XIX como resultado de la desamortización y exclaustración eclesiásticas, y otra en la guerra civil de 1936-1939, como consecuencia del asesinato de 6549 sacerdotes y religiosos. Este último fenómeno afectó solamente a las diócesis que quedaron en la zona republicana. Hecho que hay que tener en cuenta para hacer una evaluación real de los efectivos concretos de cada diócesis. Así en la diócesis de Barbastro fueron asesinados 123 de los 140 sacerdotes seculares, o sea el 87,8 %; en la de Lérida, 270 de 410, o sea el 65,8 %; y en la de Toledo, 286 de 600, o sea el 47,6 % del total de sus sacerdotes seculares. Las pérdidas totales en aquella persecución contra la Iglesia y las personas consagradas fueron de 4184 sacerdotes seculares, 2365 religiosos y 283 religiosas[1].

A continuación de ambas fechas, la gráfica se recupera con relativa rapidez y adquiere la cota que le hubiese correspondido en una línea recta descendente[2].

Las vocaciones sacerdotales antes de la guerra civil. Otro índice de la vida religiosa de un pueblo son las vocaciones sacerdotales, que expresan la resultante de un ambiente social y familiar, y a la vez constituyen el motor de la vida espiritual de ese mismo pueblo. En 1934, a los cuatro años de la II República Española instaurada en 1931, había en toda España unas 2000 parroquias sin sacerdote. Esto era un grave detrimento para la vida parroquial y preocupaba hondamente a los obispos. La solución había que buscarla en la promoción de vocaciones sacerdotales. Pero aquí radicaba el mal mayor, porque de los 12 831 seminaristas que existían en todas las diócesis españolas en 1930, habían bajado en 1934 a 7401, con pérdida de 5430 seminaristas, o sea el 42,32 %. Esta baja era realmente alarmante. No todas las provincias eclesiásticas habían sufrido la misma quiebra. Las más afectadas en cifras absolutas eran las de Santiago de Compostela con 51,67 % de pérdida y la de Valladolid con 50,82 %. Las menos afectadas eran Burgos con 33,30 %, Granada con 35,66 % y Sevilla con 36,30 %. ¿A qué obedecía esta llamativa desbandada de seminaristas? Desde luego como primera causa hay que apuntar la revolución político-social traída por la República. Las vocaciones habían disminuido en un 20 % de su totalidad. Las causas de esta sangría, según Severino Aznar, eran tres: primera, la miseria del clero; segunda, las mayores posibilidades económicas abiertas a las diversas profesiones en España; y tercera, la debilitación de la fe[3].

Pero indudablemente la fuga de los seminarios entre 1930 y 1934 había marcado un ritmo trágico, y esto, según Aznar, era un claro reflejo de la revolución republicana. La quema de iglesias de 1931, la constitución laica de la nación, el anticlericalismo agresivo y, en general, la actitud hostil de la República frente a la Iglesia contaminaban peligrosamente el clima favorable para el nacimiento de las vocaciones sacerdotales. Sin embargo, las vocaciones eran más probadas y seguras. Esto indica, además, que de los dos factores que producían la crisis de vocaciones, el externo o sea el ambiente revolucionario, y el interno o sea la menor adhesión de las familias y de los individuos a la Iglesia, este último era el más peligroso por suponer una regresión en la fe y en la vida cristiana. Claro está que el heroísmo ha sido siempre virtud de minorías. Y en aquel tiempo decidirse por la carrera clerical suponía una gran dosis de heroísmo. Pero es curioso advertir que las regiones más sacudidas por la revolución, como eran Cataluña y Andalucía fueron las que menos pérdidas de vocaciones experimentaron. Indagando Severino Aznar en las causas de este extraño fenómeno,

1 ANTONIO MONTERO, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid 1961, pág 763-764

2 SANTOS ELESPE, *Evolución de las vocaciones en España*, «Razón y Fe» 176 (1967) 57-66

3 SEVERINO AZNAR, *La revolución española y las vocaciones eclesiásticas*, Madrid 1949, pág 44

apuntaba la siguiente hipótesis: «Cuanto mayor es la población campesina en los seminarios, mayor desbandada. Cuanto mayor era la población artesana o de clase media intelectual, mayor la firmeza de los seminaristas o la adhesión de sus familiares a la Iglesia. Yo no me atrevo a decir *post hoc, ergo propter hoc,* pero tiene que dar mucho que pensar el que con tanta frecuencia vayan juntos estos dos fenómenos: alto porcentaje de seminaristas campesinos y alta deserción de los mismos en el período indicado»[4]. Esto llevó al gran sociólogo Aznar a examinar la procedencia social de los seminaristas el año 1934, dos años antes del estallido de la guerra civil. Y comprobó que efectivamente las mayores bajas correspondían a aquellas provincias eclesiásticas que tenían más vocaciones de procedencia campesina, con dos excepciones: la provincia eclesiástica de Burgos, donde estaba la diócesis de Vitoria que comprendía las provincias vascongadas, de alto nivel religioso en la clase campesina; y la provincia eclesiástica de Granada con baja población campesina y alta pérdida de seminaristas, que tenía dos diócesis (Jaén y Guadix) saturadas de espíritu revolucionario.

Tal vez, según nuestra opinión, el factor más importante para un juicio de valor sobre la procedencia social sea el del nivel religioso de la mayoría de la población diocesana, por lo menos en aquellas circunstancias históricas en que se hizo la estadística. No deja, sin embargo, de ser interesante el conocer la procedencia social de los 7401 seminaristas que había en la España de 1934, que se distribuían de esta manera: 1307 procedían de obreros agrícolas; 943, de obreros industriales y comerciales; 834, de artesanos; 977, de funcionarios del Estado y profesiones liberales; 3219, de pequeños propietarios; 115, de familias ricas; y 6, de familias nobles. Como se ve, el 43 % eran hijos de pequeños propietarios, y el 32 % lo eran de obreros agrícolas, industriales y comerciales. Lo cual equivale a decir que el 75 % de los seminaristas españoles pertenecían a familias inferiores económicamente a la clase media. ¿Por qué la revolución del proletariado no los consideró como suyos?

Las vocaciones después de la guerra civil. Después de la guerra civil, tanto los seminarios como los noviciados de los religiosos se poblaron de nuevos candidatos. Esto naturalmente no podía remediar de momento la escasez apremiante de sacerdotes producida por las bajas de los seminarios durante la República y por los asesinatos de la zona republicana. Pero la situación había cambiado radicalmente. Se respiraba una euforia religiosa. Todas las órdenes y congregaciones que no tenían casas en España comenzaron a establecerse aquí para compensar las vocaciones que les faltaban en otras partes de Europa, pensando sobre todo en las misiones de Ultramar.

El movimiento vocacional siguió en ascenso a lo largo de los veinte años siguientes hasta alcanzar el tope máximo en 1960 y 1961, en que comienza su regresión. Los seminaristas diocesanos llegaban en 1960 a la cifra 25 245. Y los estudiantes religiosos en 1961, a la de 31 635[5].

4 Severino Aznar, pág 47

Estas fechas marcan un nuevo cambio. El problema no tiene al principio un carácter dramático. Pero, pasados unos años de relativa estabilidad, la crisis se agudiza hasta convertirse en verdadera catástrofe. Los seminarios y las casas religiosas se despueblan espectacularmente. Incluso muchos sacerdotes de ambos cleros se reducen al estado laical.

Dejemos hablar a las cifras globales que, referidas a toda España, son las siguientes: Los seminaristas menores, que en 1975 eran 9752, bajaron en 1977 a 9039. Los seminaristas mayores subieron en las mismas fechas, de 1613 a 1746. Las ordenaciones, en cambio, se habían mantenido estacionarias entre los dos extremos del trienio, o sea 216 en 1977, frente a 219 en 1975. Pero observando la variación en el número de seminaristas mayores en un período más largo, entre 1970 y 1977, se aprecia en 1977 un notable decrecimiento de 1976 seminaristas y de 56 ordenaciones menos respecto a los 3622 seminaristas mayores y 272 ordenaciones de 1970. Dicho de otra manera en 1977 hay 1746 seminaristas mayores y se ordenaron 216. La crisis vocacional de sacerdotes sigue, pues, alcanzando cotas cada vez más altas[6].

Las vocaciones religiosas. Parecido diagnóstico hay que emitir respecto a los religiosos y religiosas. Mientras que el número de casas religiosas de varones registra un aumento progresivo desde 1940, en que se contaba con 958 casas, hasta 1980 en que se llega a las 2087, el número de religiosos ha descendido paulatinamente de 35 912 en 1963 a 30 100 en 1980, con una variación de 5812[7].

De los 89 institutos religiosos masculinos que existen en España, 12 institutos tienen 20 872 miembros y suponen el 79 % del total de religiosos españoles. Lo cual quiere decir que el resto de institutos, o sea 77, sólo tienen el 21 % de la población religiosa masculina. Aquellos doce institutos, por orden de importancia numérica (en 1980) son los siguientes: jesuitas, 3961; salesianos, 2433; hermanos maristas, 2069; escuelas cristianas, 1871; franciscanos, 1846; claretianos, 1578; dominicos, 1518; agustinos, 1182; escolapios, 1178; capuchinos, 1095; carmelitas descalzos, 1086; y agustinos recoletos, 1055.

La mayoría de estos religiosos son de vida activa. Los de vida contemplativa representan sólo el 2,6 % del total y alcanzan la cifra de 769 en 1980, repartidos de la siguiente manera: benedictinos, 303; cartujos, 191; cistercienses OCSO, 202; cirtercienses, 39; jerónimos, 29 y HH. Evangelio (Foucauld), 5. Todos en progresión decreciente (de 868 en 1971 a 769 en 1980), excepto los cistercienses, que de 32 miembros en 1971 han pasado a 39 en 1980.

5 Santos Elespe, *Evolución de las vocaciones en España,* pág 60

6 *Guía de la Iglesia en España 1979,* Madrid 1979, pág 148-157

7 Jesús María Vázquez, *Presencia de los religiosos en la sociedad española,* «Confer» 19 (1980) 563-606

La dinámica de los novicios religiosos es también notoriamente regresiva, pues pasan de 2879 en 1963 a 764 en 1980, con una pérdida de 1115 novicios.

Respecto a los institutos femeninos cabe observar parecidas tendencias que en los institutos masculinos, aunque con sus características especiales. Lo primero que llama la atención es el número de instituciones femeninas, de vida activa y contemplativa, que existen en España en 1980, que son 287, lo que supone un aumento desde 1963, en que había 268. De estas instituciones, el 62 % son de origen español, cosa curiosa, y el 20,5 % de origen francés, con lo que un 82,5 % son de origen español o francés. También, al igual que en los religiosos, hay un aumento progresivo de casas, a medida que disminuye el número de religiosas, pasando de 4586 casas en 1963 a 5806 casas en 1980. Inversamente el número de religiosas pasa de 89 778 en 1966 a 79 903 en 1980, con un descenso del 10 % en un período de 14 años. Es digno de notarse que el colectivo de las religiosas españolas representa el 31,3 % de las existentes en el mundo.

También llama la atención que, a pesar de la disminución del número de religiosas en España, la contribución de éstas a la obra evangelizadora fuera de las fronteras patrias ha pasado de 15 383 en 1963 a 16 697 en 1980, con un aumento cerca del 3 %. Afortunadamente sigue siendo América el lugar preferido de esa migración religiosa, pues de las 16 697 trabajan allí 10 549, o sea un 63 % de las que están fuera de España.

Como ya observamos con los religiosos, también se advierte en las religiosas que de los 287 institutos sólo hay 12 que pasan de las 1000 religiosas. Continúa como instituto más numeroso el de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, con 10 388, seguido de las carmelitas de la Caridad con 2385, y del instituto de la Caridad de Santa Ana, con 2105, aunque todos con una pérdida en 1980 del 5 % respecto a 1966. Por el lado opuesto hay 100 Congregaciones en 1980 que no rebasan las 50 religiosas cada una[8].

En cuanto a las religiosas de vida contemplativa hay que observar que el número de órdenes existentes en España, fundadas desde el siglo XI hasta el siglo XIX, son 33 con una población religiosa de 19 221 en 1962, reducida a 16 552 en 1977, y una pérdida, por tanto, de 2669 monjas. Cinco son las órdenes que están numéricamente en cabeza y retienen el 67 % del total de las monjas contemplativas en España: franciscanas clarisas con 4433; carmelitas descalzas con 2658; dominicas con 2088; franciscanas concepcionistas con 1767 y cistercienses con 1341.

Expuestos estos datos numéricos de los efectivos personales de que dispone la Iglesia española en el campo sacerdotal y religioso –sin entrar en las organizaciones laicales que trabajan también activamente al servicio de la misma Iglesia– dejamos a la consideración del lector los posibles análisis

8 JESÚS MARÍA VÁZQUEZ, *Presencia de los religiosos en la sociedad española*, «Confer» 19 (1980) 609 Para un estudio más amplio, véase del mismo autor *Realidades socio-religiosas de España*, Madrid 1967, y también JULIÁN LÓPEZ y M.ª BEGOÑA ISUSI, *Las religiosas en España Situación sociológica y renovación litúrgica*, Bilbao 1968

sociológicos que de tales cuantificaciones se pudieran deducir. Sólo hay que añadir que la crisis que padece la Iglesia española es un fenómeno europeo o mejor dicho mundial. Y, por consiguiente, la explicación tiene que buscarse en causas generales. Varios interrogantes se presentan ante el historiador. ¿Estamos abocados a una crisis grave de los valores tradicionales? ¿Responden las estructuras de la Iglesia a los signos de los tiempos? ¿Se está desacralizando y secularizando peligrosamente nuestra sociedad contemporánea? Tal vez nos falte perspectiva para poder dar un diagnóstico acertado. Pero en todo caso es un hecho innegable que estamos asistiendo al alumbramiento de una nueva época.

3. *Organismos superiores. Conferencia episcopal.* A partir del Concilio Vaticano II y en virtud del decreto *Christus Dominus* del 28 de octubre de 1965 sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia, la jerarquía española se reorganizó en Conferencia episcopal, abandonando la tradicional Junta o Conferencia de metropolitanos, que desde 1923 hasta entonces venía presidiendo la actividad de la Iglesia en España. Es un fenómeno totalmente nuevo en la historia de la Iglesia.

Los estatutos de dicha Conferencia fueron aprobados en la reunión plenaria del episcopado español, el 26 de febrero a 4 de marzo de 1966, y ratificados por la Santa Sede el 14 de mayo de 1966[9]. En estos estatutos se reglamenta la estructura y funcionamiento de la Conferencia episcopal que «se constituye, en comunión con el Romano Pontífice y bajo su autoridad, para el ejercicio conjunto de la misión del episcopado español en los asuntos de interés común, con el fin de orientar y fomentar el desarrollo y la coordinación de las actividades católicas que le están confiadas».

Pasado el quinquenio *ad experimentum*, fueron aprobados los estatutos definitivos por decreto de 5 de febrero de 1976 de la Congregación para los obispos.

La personalidad jurídica civil de la Conferencia episcopal fue reconocida expresamente el 2 de enero de 1979, en virtud de los acuerdos firmados entre la Santa Sede y el Estado español.

La Conferencia episcopal, de la que es presidente el arzobispo de Oviedo, Gabino Díaz Merchán, y que tiene su sede en Añastro 1, 28033-Madrid, se compone de los siguientes órganos: 1) *Asamblea plenaria*, que es el órgano ordinario de expresión y de decisión de su actividad. Se reúne ordinariamente dos veces al año, una de forma ordinaria y otra de forma extraordinaria. Está formada por todos los obispos residenciales y auxiliares, administradores apostólicos y vicarios capitulares. Actualmente son 3 cardenales, 11 arzobispos y 60 obispos. Los obispos dimisionarios, en la actualidad 14, no son miembros de pleno derecho de la Asamblea, pero son invitados a ella. El secretario general es Fernando Sebastián Aguilar, obispo de León. 2) *Comisión permanente*, que es el órgano general de que se sirve la Asamblea para la ejecución de los asuntos de su competencia.

9 *Guía de la Iglesia en España 1966*, Madrid 1967, pág 78-93

Según los estatutos, se reúne cuatro veces al año. La componen, el presidente, el vicepresidente, los miembros del Comité ejecutivo y los presidentes de las comisiones episcopales. En total, 20 miembros. 3) *Comité ejecutivo,* cuyo fin es prestar mayor agilidad y eficacia a la Comisión permanente. Está formado por siete miembros, 4 de los cuales son el presidente, vicepresidente y secretario general de la Conferencia, más el arzobispo de Madrid-Alcalá. Los tres restantes, elegidos por la Asamblea plenaria, son actualmente José María Cirarda (Pamplona), Antonio Dorado (Cádiz-Ceuta) y Juan Martí Alanis (Seo de Urgel). 4) *Comisiones episcopales.* Dentro de la Conferencia episcopal, el trabajo se reparte por comisiones, según los diversos campos de la acción pastoral común. En la actualidad son 15 las comisiones: Apostolado seglar, Clero, Doctrina de la fe, Enseñanza y Catequesis, Liturgia, Medios de comunicación social, Migración, Misiones y cooperación entre las iglesias, Pastoral, Pastoral social, Relaciones interconfesionales, Seminarios y Universidades, Comisión mixta de obispos y superiores mayores de religiosos y de institutos seculares, Comisión para el patrimonio cultural, Comisión de límites y remodelación de las provincias eclesiásticas. El presidente y vocales de cada organismo son elegidos por votación en la Asamblea plenaria. Los cargos se renuevan cada tres años. 5) *Secretariado del Episcopado español.* Está al servicio de la Conferencia episcopal para su información, la adecuada coordinación y la ejecución de las decisiones y actividades de todos sus organismos. Dentro del Secretariado está el Servicio Central de Economía y la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia.

En los cinco trienios que lleva de vida la Conferencia episcopal han sido presidentes, Fernando Quiroga Palacios (febrero 1966-febrero 1969); Casimiro Morcillo (febrero 1969-marzo 1972) siendo presidente en funciones desde mayo de 1971 el siguiente presidente; Vicente Enrique Tarancón (marzo 1972-febrero 1981); y Gabino Díaz Merchán (febrero 1981).

Jesús Iribarren ha recogido en un denso volumen los documentos colectivos del episcopado español a lo largo de un siglo de historia, de 1870 a 1974, ofreciendo así a la historiografía eclesiástica de España una base informativa de extraordinaria utilidad[10].

Confer. A efectos de organización del estamento religioso y dado que los superiores mayores participan de la potestad pastoral de los obispos en el régimen de sus súbditos, hay que reseñar que desde el 8 de diciembre de 1953 existe la Conferencia Española de Religiosos (Confer), que agrupa la rama masculina y femenina, independientemente entre sí, con el fin de coordinar sus actividades apostólicas.

Los estatutos, que se renuevan quinquenalmente, y que venían rigiendo desde 1953, sufrieron una honda transformación en 1969 como consecuencia de lo establecido en el decreto *Perfectae Caritatis* del Concilio Vaticano II. En primer lugar, a partir de 1969 la sección de los Institutos femeninos se convirtió definitivamente en Confer independiente. En segundo lugar se determinó que la Confederación de religiosos se llamase Conferencia Española de Religiosos o de Religiosas. Esta Conferencia Española de Religiosos está integrada por los superiores mayores de institutos religiosos y sociedades de vida común, que en la actualidad son 190 y está inmediatamente sujeta a la Santa Sede (Congregación de Religiosos e Institutos seculares[11]). Paralelamente las superioras mayores en su Conferencia correspondiente, son 347.

Como puente entre la Conferencia Episcopal Española y la Confer en sus dos ramas se constituyó también en 1969 la Comisión Mixta de Obispos y Superiores Mayores para el estudio de las cuestiones pertenecientes a ambas partes y a la coordinación del apostolado de los religiosos dentro de la acción común de la Iglesia de España[12].

Esta coordinación se ha demostrado con el tiempo muy útil para aunar esfuerzos y prevenir posibles conflictos en la acción pastoral de la Iglesia, especialmente en la cumbre de noviembre de 1980, que trató directamente el tema de relaciones entre los obispos, religiosos y diócesis.

Rota española. Como modificación de la estructura de la Iglesia española a nivel nacional, es necesario consignar los cambios habidos en el Tribunal de la Rota de Madrid. Este Tribunal que embrionariamente nació en 1529 como «tribunal del Nuncio», se constituyó como Tribunal de la Rota española en 1771, fue suprimido en tiempo de la II República, el 21 de junio de 1932, y de nuevo instaurado el 4 de abril de 1947[13].

Con la entrada en vigor de los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, el 4 de diciembre de 1979, quedó suprimido, entre otros, el artículo 25 del Concordato de 1953 por el que se confirmaba el privilegio del Tribunal de la Rota[14]. En consecuencia, dicho Tribunal deja de ser concordado y queda como Tribunal de la Nunciatura Apostólica. Su competencia ha sido y es conocimiento de causas, en segunda instancia, procedentes de los tribunales metropolitanos, y también de los de Madrid y Barcelona y hasta fecha reciente de la prelatura *nullius* de las órdenes militares, por ser dependientes directamente de la Santa Sede. Al crearse en 1980 la diócesis de Ciudad Real y quedar ésta convertida en sufragánea de Toledo, pierde este derecho, aunque al obispo se le vuelve a conceder el título de prior de las órdenes militares.

La Rota conoce también en tercera instancia aquellas causas que proceden de tribunales diocesanos, cuya sentencia fue reformada por los metro-

10. *Documentos colectivos del episcopado español,* edición de Jesús Iribarren, BAC, Madrid 1974.

11 *Nuevos Estatutos Generales de la Confer,* «Confer» 14 (1969) 401-411

12 *Reglamento de la Comisión Mixta de Obispos y Superiores Mayores en España,* «Confer» 14 (1969) 108-111

13 *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol III, Madrid 1973, p. 2111-2124.

14 Artículo VIII del acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos. *Los Acuerdos entre la Iglesia y España,* dirección Carlos Corral y Lamberto de Echeverría, BAC, Madrid 1980, pág 789.

politanos, dada la exigencia del *Código de Derecho Canónico* de que haya dos sentencias conformes; y también en tercera instancia, en segundo turno rotal, aquellas causas en que el turno rotal reformó la del metropolitano.

4. *La enseñanza de la Iglesia.* Un capítulo muy importante en la Historia de la Iglesia española, lo mismo que en la de la Iglesia universal, es el del apostolado de la enseñanza a todos los niveles. La Iglesia ha cultivado siempre con extraordinario interés este campo, porque cree que el hombre religioso es producto de una educación, y para formar al hombre hay que formar antes al niño. En tiempos antiguos la Iglesia tenía prácticamente el monopolio de la enseñanza, sobre todo de la Enseñanza Media. Por ejemplo, al ser expulsados los jesuitas de España en 1767, tenían éstos 112 colegios en España y 120 en América, casi la totalidad de los existentes en los dominios españoles, juntamente con los escolapios que, además de algunos colegios de educación media, se dedicaban más intensamente a la enseñanza primaria. Querámoslo o no, el cristianismo, que ha desempeñado un papel muy importante en nuestra cultura y en la conformación de nuestras mentalidades y sigue desempeñándolo, es un componente sustancial de la realidad histórica de España.

Pero en la España contemporánea, por un ilógico sometimiento de la libertad a las ideologías, en contradicción con los principios teóricos que se defienden, el tema de la enseñanza se ha tornado acremente polémico al pretender negar a la Iglesia, a los padres de familia y a la sociedad el ejercicio de una libertad que en los organismos internacionales está expresa y oficialmente reconocida entre los derechos fundamentales de la persona.

No podemos detenernos con la profundidad y la extensión debida a tratar de este tema. Lo primero, porque, contra lo que pudiera parecer, no se ha hecho todavía una historia adecuada de la Educación en España[15]. Y lo segundo, porque no podemos en este lugar dilatarnos en una exposición amplia de este apasionante mundo de la enseñanza, en que tantas órdenes y congregaciones religiosas están institucionalmente comprometidas al servicio de la Iglesia. Bástenos dejar aquí constancia del hecho, reduciéndolo casi a datos estadísticos o a la relación descarnada de los cuadros institucionales. Por otra parte, la elocuencia de los números es arrolladora y la información precisa sobre las instituciones es más útil a veces que un largo tratado.

Enseñanza primaria y media. De una población estudiantil en enseñanza media en 1940 de 158 000, se educaban en colegios de la Iglesia 95 000 estudiantes, es decir el 60 % de la población total estudiantil del mismo nivel.

15 Existen monografías, bien generales, como la de Enrique Herrera Oria, *Historia de la Educación Española,* Madrid 1941, que se limita a hacer un recorrido breve y superficial sobre diversos aspectos de nuestra realidad docente, bien particulares sobre alguna Congregación religiosa o sobre algún colegio en concreto En cuanto a la problemática actual sobre la enseñanza, véase el número 138, abril-junio 1980 de la revista «Fomento Social», dedicado a *Los problemas cruciales de la enseñanza en España*

En 1960 habían subido los estudiantes de centros de la Iglesia a 196 000, de un total de 474 000. El crecimiento fue explosivo, y se comprende teniendo en cuenta el aumento general de estudiantes, aunque la proporción de los que estudiaban en centros de la Iglesia hubiese bajado en 1966 a un 37 %, ya que los recursos de la Iglesia son mucho más limitados que los del Estado.

En 1980 se educaban en centros de la Iglesia, entre enseñanza primaria y media, 1 943 066 alumnos, o sea casi dos millones, de una población escolar de 8 994 747 alumnos[16]. Esto supone en los centros de la Iglesia un porcentaje de más del 20 % de toda la población estudiantil nacional y, por tanto, una contribución muy respetable a la resolución de uno de los problemas más costosos y prioritarios a que tiene que hacer frente el erario público. Y no sólo cuenta el número de escolares. Cuenta también el número de edificios destinados a esta función, que se acerca a los 3500.

El costo anual de la enseñanza impartida en colegios de religiosos y religiosas, según cálculo estimado por el Ministerio de Educación en 1980, se elevaba a cerca de los 80 000 millones de pesetas, cantidad que supone el 21,1 % del presupuesto total del Ministerio de Educación[17].

Enseñanza superior. No sólo colabora la Iglesia en la enseñanza primaria y media. También ofrece una notable aportación en la enseñanza universitaria. La Iglesia, que contaba con una gloriosa historia en el origen y desarrollo de las universidades españolas, se vio marginada de la universidad estatal por los gobiernos liberales del siglo XIX y no tuvo más remedio que erigir sus propias universidades, tanto para el cultivo de las ciencias eclesiásticas y la formación de los candidatos al sacerdocio como para el fomento de las ciencias profanas dentro de un humanismo cristiano.

Once fueron las universidades eclesiásticas en España reconocidas por el papa a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Pero con la reforma de los estudios eclesiásticos superiores, tras la aplicación de la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* de 24 de mayo de 1931, no quedó en pie más que la Universidad Pontificia de Comillas (Santander), a la que siguió diez años más tarde la creación de la Universidad Pontificia de Salamanca.

1) *Universidad Pontificia de Comillas.* Fundada intencionalmente como universidad, el primer paso fue la creación del seminario pontificio, el 16 de diciembre de 1890, abierto a todas las diócesis de España y de sus antiguas posesiones de Ultramar. La institución que nació a expensas de los marqueses de Comillas y a cargo de la Compañía de Jesús fue elevada a categoría de Universidad pontificia por Pío X y se crearon canónicamente en ella las Facultades clásicas de Teología, Filosofía y Derecho Canónico, según el modelo y el método de estudios de la Universidad Gregoriana de Roma. Un signo de la vitalidad de este centro de estudios eclesiásticos fue el considerable número de graduados que salieron de sus aulas de 1904 a 1931, a poco

16 Jesús María Vázquez, *Presencia de los religiosos,* pág 656-58
17 Ibidem, pág 666

de cumplir las bodas de plata de la creación de sus Facultades. En estos 25 años habían salido ya de la Facultad de Filosofía 504 licenciados y 320 doctores; de la de Derecho Canónico, 257 licenciados y 164 doctores; y de la de Teología, 443 licenciados y 296 doctores.

La vida de la Universidad sufrió un duro golpe con la implantación de la segunda República española. El decreto de disolución de la Compañía de Jesús obligó a su claustro de profesores a dispersarse en febrero de 1932. Entonces, la dirección del centro se confió a sacerdotes seculares, antiguos alumnos de la misma Universidad. La guerra civil sorprendió a los habitantes de la Universidad completamente desprevenidos, aunque afortunadamente la mayoría de los alumnos estaban ya en sus casas. De todas formas el 18 de julio de 1936 vivían allí 210 personas. El 12 de agosto fueron todos apresados por orden del Frente Popular. Poco después, unos fueron puestos en libertad, otros fueron asesinados y otros siguieron en la cárcel del Dueso hasta el final de la contienda. Rehecha la institución después de la guerra, se construyen nuevos edificios y aumenta el número de estudiantes. Pero la mentalidad de las nuevas generaciones de profesores y alumnos hace que se organice el traslado de la Universidad a Madrid en fases sucesivas. En el curso 1960-1961 se traslada a Madrid la Facultad de Derecho Canónico. El curso siguiente se establecen los cursos para el doctorado en Teología, a los que, en 1963, se añaden los cursos complementarios para la obtención de la licenciatura. En 1966 se abren los cursos complementarios para la obtención de los grados de licenciatura y doctorado en Filosofía. Y, por fin, el curso 1967-1968 se traslada la Facultad de Teología, y el curso siguiente la de Filosofía, con lo que se consolida el traslado a Madrid de toda la Universidad. Diez años más tarde, por decreto de la Congregación para la Educación Católica de 20 de junio de 1978, se erigen canónicamente las dos Facultades y las dos Escuelas del ya existente Instituto Católico de Artes e Industrias (ICAI) y del Instituto Universitario de Administración de Empresas (ICADE) y se incorporan a las tres antiguas Facultades de la Universidad Pontificia de Comillas y, a su vez, por real decreto de 4 de abril de 1979, se reconoce validez civil a los estudios de aquellas Facultades y Escuelas. Con lo cual queda constituida en Madrid una sola Universidad de la Iglesia con cinco Facultades y dos Escuelas, que son Filosofía y Letras, Teología, Derecho Canónico, Derecho, Ciencias Económicas y Empresariales, Escuela Técnica Superior de Ingenieros Industriales y Escuela Universitaria de Ingeniería Técnica Industrial.

2) *Universidad Pontificia de Salamanca.* La Universidad Pontificia de Salamanca se creó en 1940 con la intención de emular las gloriosas tradiciones de las Facultades de Artes, Teología y Derecho Canónico de la vieja Universidad salmantina. Al principio sólo se pusieron en marcha las Facultades de Teología y Derecho Canónico. Cinco años más tarde, en 1945, se creó la Facultad de Filosofía, a la que posteriormente se agregaron las secciones de Letras Clásicas en 1949 y de Pedagogía en 1963. Por decreto de 7 de septiembre de 1963 el Estado reconoció efectos civiles a los estudios de

las secciones de Filosofía y Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras. Dentro de esta misma Facultad, a los 25 años de la creación de la Universidad, se añadió la sección de Ciencias Sociales (Instituto León XIII), con sede en Madrid. Con sede también en Madrid se agregó a la Facultad de Teología el Instituto Superior de Pastoral[18].

3) *Centros de Estudios civiles.* En cuanto a estudios civiles hay que mencionar los centros siguientes, pertenecientes a la Iglesia:

a) La Universidad de Deusto, inaugurada en 1886, con el nombre de Estudios Superiores de Deusto, junto a Bilbao, y cuyo primer rector fue el padre Luis Martín, futuro general de la Compañía de Jesús. Constaba al principio de las Facultades de Filosofía, Derecho y Ciencia (de ésta sólo el primer bienio). Desde 1916 contó con la primera Facultad de Ciencias Económicas de España, treinta años antes de que se fundaran las del Estado, y tenía por nombre Universidad Comercial. La República clausuró la Universidad, que resurgió en 1940. En 1963 quedó erigida canónicamente como Universidad de la Iglesia y fueron reconocidos efectos civiles a sus estudios de Derecho, y Filosofía y Letras. Y al año siguiente se erigió canónicamente su Facultad de Ciencias[19].

b) El Real Colegio de Estudios Superiores María Cristina de El Escorial, que se funda en 1892, bajo el patrocinio de la reina regente, quedó incorporado en un principio a la Universidad de Madrid. Se cursaban en él los estudios de Derecho, Filosofía y el preparatorio para el ingreso en la Academia Militar General. También durante la República se cerraron sus puertas, a pesar de haber estudiado allí Azaña. Después de la Guerra Civil se reinstauró la vida académica, se agregaron las Escuelas Especiales de Ingenieros industriales y agrónomos, y en 1959 la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales (sección económicas).

c) El Instituto Católico de Artes e Industrias (ICAI), fundado en Madrid en 1908 por el padre Pérez del Pulgar, se dedicó desde un principio a la formación de ingenieros y técnicos en las ramas de mecánica y electricidad. De sus aulas habían salido en los primeros 60 años de vida unos 900 ingenieros y unos 3000 técnicos, cuya competencia ha sido altamente apreciada por la industria española. En 1931 fue incendiada su sede y a consecuencia de la disolución de la Compañía de Jesús por el Gobierno de la República se trasladó a Lieja, al Instituto Gramme. Vuelto del destierro en 1939, abrió sus aulas primero en Valladolid y luego en su antigua sede madrileña de la calle Alberto Aguilera, 23. El título de ingeniero fue reconocido por el Estado por Decreto de 10 de agosto de 1950 y posterior ley de 20 de julio de 1957.

En octubre de 1960 se creó en el mismo edificio la Escuela Superior de Administración de Empresas (ESADE) con tres ramas: universitaria, mandos intermedios y postgraduados.

18 DHEE, vol IV, pág 2641-2642
19 DHEE, vol. IV, pág. 2622-23

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA BILBAO

Como ya indicamos anteriormente, en 1978 tanto el ICAI como el ICADE se fundieron con la Universidad Pontificia de Comillas para formar en adelante una sola universidad.

d) La Universidad de Navarra fue fundada en Pamplona en 1952 por el Opus Dei con el nombre de Estudio General de Navarra. En 1960 se transformó en Universidad Católica por decreto de la Santa Sede; y en virtud del Concordato de 1953 y del subsiguiente convenio de 5 de abril de 1962 se reconoció validez a efectos civiles de los estudios de Derecho, Medicina, Filosofía y Letras, Periodismo, Escuela de Enfermeras y, posteriormente, Arquitectura y Farmacia. Su primer Rector fue el profesor Ismael Sánchez Bella hasta el 2 de febrero de 1960, en que le sucedió José María Albareda, fundador y primer secretario general del CSIC.

e) Otros centros de enseñanza superior. A los centros anteriores reseñados hay que agregar el Centro de Estudios Universitarios (CEU), fundado en 1933 por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas; los Estudios Universitarios y Técnicos de Guipúzcoa (EUTG), fundados en 1960 con antecedentes desde 1939 y dirigidos por los jesuitas; la Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas (ESADE), creada en Barcelona en 1958 y confiada a la Compañía de Jesús; la Escuela Superior de Técnica Empresarial Agrícola, fundada en Córdoba en 1963 por los jesuitas; el Centro de Estudios Superiores de Alicante, fundado también por los jesuitas en 1965; y más antiguo que los anteriores el Instituto Químico y el Biológico de Sarriá en Barcelona, bajo la dirección de la Compañía de Jesús[20].

Éste es a grandes rasgos el panorama docente de la Iglesia en los últimos decenios que estudiamos.

5. *El laicado*

La Acción Católica. La Acción Católica Española sufrió una profunda reorganización y adaptación en 1926. Era más una federación de las fuerzas existentes que un organismo centralizado. En ella conservaban su propia y peculiar autonomía todas las fuerzas católicas. En cambio, a partir de 1939 se pasó a una centralización rígida de toda la actividad apostólica seglar, que creó fricciones graves dentro de las fuerzas existentes y redujo en parte la eficacia de la acción apostólica de todas. En 1945 se iniciaron los movimientos especializados con la creación de la Juventud Obrera Católica (JOC) y Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC). La Conferencia de Metropolitanos Españoles promulgó el 5-XII-1959 el nuevo *Estatuto de Acción Católica,* que reforzó la unidad centralizada preexistente. Este *Estatuto* estuvo en vigor hasta que el 1.º de febrero de 1968 comenzó a regir uno nuevo, aprobado por la Conferencia Episcopal.

La crisis creciente de la Acción Católica Española, según el sociólogo J. Azpiazu, se ha acentuado a medida que se ha ido apartando del espíritu y de la letra de las bases de 1926. Otro escollo grave que entorpeció el desarrollo de la Acción Católica Obrera (JOC y HOAC) fueron los ensayos de compromiso temporal, que con frecuencia la enfrentaron con el poder público, y la discusión sobre los límites de su dependencia en este campo respecto a la jerarquía. Cabe destacar, no obstante, que la acción temporal de los militantes se efectuaba en el plano personal, conscientes los movimientos de su misión evangelizadora. Esto supuso un fecundo testimonio de penetración eclesial en el seno del mundo obrero.

Hoy siguen en pie los cuadros tradicionales de la organización, pero no constituyen lo que debiera ser una reactivante levadura del laicado dentro de la masa cada vez más descristianizada del país. Las discrepancias internas y la falta de auténtica unión e integración en un marco realista más coordinado han esterilizado muchas posibilidades y energías que se han desvanecido en el aire.

Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Entre las fuerzas católicas que desde el campo seglar más han influido en la opinión pública española hay que contar la Asociación C.N. de Propagandistas. Fundada en Madrid en 1908 por el jesuita Ángel Ayala con el fin de preparar un grupo de congregantes de San Luis para la propaganda oral católica, tuvo como primer presidente al futuro cardenal Ángel Herrera Oria, de extraordinarias cualidades organizativas. En 1911 compró el diario madrileño «El Debate» y al año siguiente creó La Editorial Católica, como soporte económico e ideológico del periódico. La Asociación interviene muy activamente en todos los graves problemas con que ha tenido que enfrentarse la Iglesia española en todo este siglo. Después de la guerra cesa «El Debate» y le sustituye el periódico «Ya», que es uno de los diarios con criterio católico más importantes de la nación. También después de la guerra, La Editorial Católica publica la espléndida «Biblioteca de Autores Cristianos», que sobrepasa hoy los 300 volúmenes. Esta labor ingente de propaganda católica, jamás igualada en la historia de la Iglesia española, se completa con la fundación en 1947 del Centro de Estudios Universitarios (CEU), del que forma parte hoy el Colegio Universitario de San Pablo, de Madrid, en el que cursan sus estudios cerca de 5000 alumnos, repartidos en ocho facultades[21].

Congregaciones marianas. No se puede silenciar, en la historia contemporánea de la Iglesia española, la existencia y acción de las congregaciones marianas que han sido centros muy activos de formación espiritual propia, de culto religioso con especial énfasis en la devoción a la Virgen, de apostolado catequístico y benéfico y fuente de abundantes vocaciones religiosas y sacerdotales.

Como se sabe, las congregaciones marianas (hoy convertidas en comunidades de vida cristiana) son asociaciones religiosas de apostolado, erigidas y constituidas por la Iglesia y nacidas en el seno de la Compañía de Jesús,

20. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol. II, pág. 901-904.

21. J.L. Gutiérrez, *Asociación Católica Nacional de Propagandistas,* DHEE, I, 144-47.

aunque extendidas más tarde a toda la Iglesia. Nacen en 1563 en el Colegio Romano, hoy Universidad Gregoriana, y pretenden formar cristianos de profunda espiritualidad cristocéntrica, conforme a los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola y bajo la especialísima protección de la Virgen María. La primera Congregación mariana erigida en Primaria por la bula *Omnipotentis Dei* de Gregorio XIII, el 5 de diciembre de 1584, es la madre y modelo de todas las demás congregaciones que se hagan a su imagen y semejanza[22].

En España se establecen en todos los colegios de los jesuitas poco tiempo después de la creación de la Primaria. No se han hecho estadísticas de estos centros de formación espiritual en lo que va de siglo. Pero se sabe que en 1950 había en España 394 congregaciones dirigidas por la Compañía de Jesús (sin contar las del clero secular y las de otros religiosos), de las cuales 206 eran masculinas, 180 femeninas y 8 mixtas. El número de congregantes era de 129 913, de los cuales 55 448 eran varones y 70 148 mujeres, más 4317 de congregaciones mixtas.

El número de obras llevadas a cabo por las congregaciones es verdaderamente impresionante, sobre todo el de las de Barcelona, Bilbao, Madrid, Sevilla, Zaragoza, Valencia, Valladolid, etc. Algunas de ellas han ejercido un notable influjo en la vida nacional, como la del «Buen Consejo» de Madrid y la de Barcelona. De la congregación de Madrid nació la famosa Asociación Nacional de Propagandistas.

El 16 de noviembre de 1949 el cardenal Pla y Deniel, primado de España y presidente de la Junta de Metropolitanos, aprobaba y erigía la Confederación Nacional de Congregaciones Marianas de España, que agrupaba, bajo la dependencia de la jerarquía, todas las congregaciones dispersas por la nación. Presidentes de esta Confederación han sido Julián Pascual Dodero, Ignacio Díaz de Aguilar, Ramón Romero y José Luis Velasco.

Su Santidad el papa Pío XII, en su constitución *Bis saeculari* de 1948, y en otros documentos, colmó de elogios a estas instituciones y declaró que podían llamarse *pleno iure* Acción Católica y que dentro de la Acción Católica desempeñaban un papel utilísimo y casi necesario, trabajando bajo la debida obediencia a los obispos y en coordinación con las demás organizaciones católicas, con lo cual teóricamente quedó zanjada la absurda polémica entre Acción Católica y Congregaciones Marianas.

Hoy las Congregaciones han padecido también el efecto de la crisis que ha afectado a todas las instituciones religiosas y se han transformado, como dijimos antes, en las comunidades de vida cristiana, con núcleos más pequeños de adeptos y formando las siguientes federaciones especializadas: Federación de Universitarios (FECUM), Federación de Comunidades Matrimoniales (FECMA), Federación de Comunidades Obreras (Vanguardias), Federación de los Marianistas (CEMI), Federación de Comunidades de Viudas, Federación de Comunidades Juveniles, Federación de Comunidades de Medios Independientes, Federación de Comunidades de Empleados.

La Confederación coordina todos los trabajos de las diversas federaciones y promueve una acción conjunta a escala nacional[23].

Otras organizaciones. Para tener una visión del aparato organizativo de la Iglesia española habría que mencionar también, por un lado, los organismos de acción social y ayuda al desarrollo (Cáritas nacional) y, por otro, los diversos secretariados del episcopado español, que cuentan ya con una rica historia.

Pero baste esta visión para conocer los datos más significativos que distinguen la Iglesia española de los últimos tiempos respecto a la de épocas anteriores y que el historiador, atento a las variaciones y progreso de la marcha histórica, debe recoger.

6. *Panorámica actual.* España con una superficie de 504 750 km^2 cuenta en 1981 con una población de 37 746 260 habitantes, de los que están bautizados el 95 %, distribuidos según el cuadro estadístico número 1.

El ritmo de crecimiento vegetativo ha descendido gradualmente del 11,17 % en 1970 al 7,43 % en 1980, lo mismo que se ha reducido la tasa de matrimonios del 7,36 % al 5,71 %, la de nacimientos del 19,50 % al 15,12 % y la de mortalidad del 8,33 % al 7,69 % por lo cual en la pirámide por edades crece el número de ancianos.

De los 565 401 nacidos en 1981 se bautizaron al menos 467 931, o sea el 82,76 % y de los 213 363 matrimonios contraídos se celebraron por la Iglesia 201 028, o sea el 94 %.

El clero español, diocesano y religioso, alcanza el número de 40 039 sacerdotes, de los cuales 23 039 corresponden al clero secular y 17 000 al regular, con una media, por tanto, de un sacerdote por cada 993 habitantes a nivel nacional.

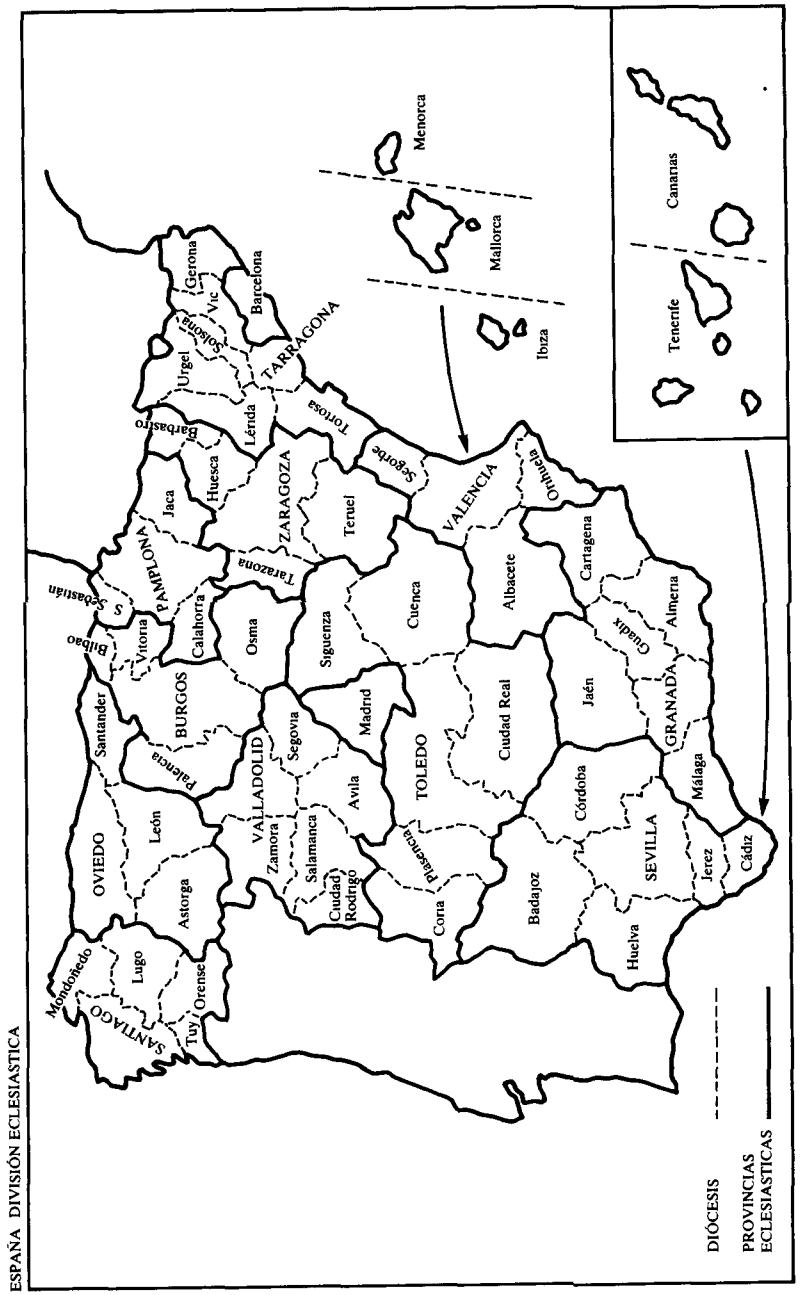
La Confer de religiosos en 1980 agrupa 92 institutos existentes en España con 19 985 religiosos y la Confer de religiosas agrupa a 287 institutos con 63 206 religiosas de vida activa distribuidas en 5629 casas. Existen también 914 casas de religiosas de vida contemplativa con 13 843 monjas. Además hay 20 institutos seculares que se agrupan en la Confederación Española de Institutos Seculares (CEDIS).

Los movimientos apostólicos constituidos por seglares reúnen a unos 200 000 miembros, repartidos en unas 1300 comunidades.

En cuanto a la estructura jerárquica, la Iglesia actual cuenta con 65 diócesis territoriales –más la de Tudela, cuya administración apostólica está encomendada al arzobispo de Pamplona– y con el Vicariato General Castrense –diócesis personal– que tiene el cuidado de las Fuerzas Armadas. Las diócesis territoriales se agrupan en las once provincias eclesiásticas siguien-

22 ÉMILE VILLARET, *Congregations de la Sainte Vierge*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, París 1953, vol. II, 1479-1491.

23 CARLOS MIELGO, *Congregaciones Marianas*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Suplemento I (en prensa).



ESPAÑA DIVISIÓN ECLESIASTICA

Extensión, habitantes, católicos y parroquias, por diócesis (31 de diciembre de 1981)

Diócesis y archidiócesis	*Km²*	*Hab.*	*Católicos*	*Parroquias*
Albacete	14 863	340 969	335 855	191
Almería	8 774	425 747	424 180	216
Astorga	11 535	320 000	318 500	622
Ávila	8 047	183 586	182 200	258
Badajoz	17 375	548 799	548 299	217
Barbastro	4 397	33 805	33 755	175
Barcelona	3 041	4 442 144	4 385 823	452
Bilbao	2 193	1 181 401	1 134 144	302
Burgos	13 849	363 559	361 823	998
Cádiz-Ceuta	3 632	750 000	700 000	206
Calahorra-La Calzada-Logroño	5 034	254 359	253 284	246
Canarias	4 099	750 000	742 069	147
Cartagena-Murcia	11 317	957 903	954 790	294
Ciudad Real	19 741	475 129	473 948	160
Ciudad Rodrigo	4 264	54 615	54 610	119
Córdoba	13 717	766 000	753 113	228
Coria-Cáceres	10 052	245 202	237 846	149
Cuenca	17 062	210 000	210 000	341
Gerona	4 835	505 786	497 000	385
Granada	*6 794*	*790 000*	*775 000*	*247*
Guadix-Baza	5 615	140 000	138 000	107
Huelva	10 020	422 092	417 000	169
Huesca	4 728	77 000	76 500	198
Ibiza	872	58 570	55 641	28
Jaca	5 896	41 000	40 910	178
Jaén	13 497	627 598	625 000	206
Jerez de la Frontera	3 522	444 953	427 155	77
León	9 630	319 700	318 287	755
Lérida	6 812	251 683	250 379	233
Lugo	7 667	316 899	316 525	678
Madrid-Alcalá	7 995	4 726 986	4 165 000	647
Málaga	7 288	1 095 751	1 051 921	260
Mallorca	3 460	535 506	500 000	161
Menorca	701	58 968	58 528	20
Mondoñedo-El Ferrol	4 425	321 232	319 500	422
Orense	5 281	396 625	394 476	737
Orihuela-Alicante	4 415	958 853	921 500	198
Osma-Soria	10 323	100 150	95 099	450
Oviedo	10 565	1 127 007	1 109 087	944
Palencia	8 028	186 512	179 051	468
Pamplona-Tudela	10 421	507 500	487 000	635
Plasencia	10 688	200 000	194 000	192
Salamanca	7 035	285 134	284 946	324
San Sebastián	1 977	694 681	673 840	211
Santander	5 527	517 692	514 650	618
Santiago de Compostela	8 546	1 225 310	1 221 862	1 054

Diócesis y archidiócesis	*Km²*	*Hab.*	*Católicos*	*Parroquias*
Segorbe-Castellón	4 356	366 587	365 690	148
Segovia	6 949	149 286	144 807	297
Sevilla	14 073	1 477 428	1 476 200	244
Sigüenza-Guadalajara	12 190	141 321	141 127	429
Solsona	3 536	121 927	121 520	214
Tarazona	4 515	93 884	93 734	143
Tarragona	2 700	343 200	329 472	193
Tenerife	3 328	752 810	734 532	290
Teruel	10 707	101 262	101 160	261
Toledo	18 133	506 623	506 220	258
Tortosa	6 450	235 135	234 700	141
Tuy-Vigo	1 767	434 956	432 000	272
Urgel	7 630	140 240	139 860	408
Valencia	13 060	2 268 232	2 154 820	659
Valladolid	8 172	489 786	400 000	303
Vic	4 059	309 800	308 600	258
Vitoria	3 283	269 000	257 000	502
Zamora	6 984	182 457	175 159	272
Zaragoza	13 309	772 148	741 262	275
Totales	**504 756**	**38 046 488**	**36 328 359**	**21 530**

El número de habitantes y de católicos es aproximado, ya que los servicios de Estadística van por provincias y éstas no siempre coinciden con las diócesis.

Estos datos han sido proporcionados por las diócesis o archidiócesis correspondientes.

Casas de religiosos por provincias civiles (1980)

Provincia	*Capital*	*Provincia*	*Totales*
Álava	15	9	24
Albacete	5	4	9
Alicante	15	23	38
Almería	8	3	11
Ávila	5	5	10
Badajoz	7	12	19
Baleares	23	22	45
Barcelona	135	106	241
Burgos	22	18	40
Cáceres	4	13	17
Cádiz	12	47	59
Castellón	4	13	17
Ciudad Real	4	11	15
Córdoba	22	11	33
Cuenca	1	2	3
Gerona	6	17	23

Provincia	*Capital*	*Provincia*	*Totales*
Granada	31	8	39
Guadalajara	4	6	10
Guipúzcoa	30	48	78
Huelva	5	12	17
Huesca	4	8	12
Jaén	4	14	18
La Coruña	20	24	44
Las Palmas de Gran Canaria	13	2	15
León	24	11	35
Lérida	9	18	27
Logroño	19	14	33
Lugo	4	5	9
Madrid	285	55	340
Málaga	23	15	38
Murcia	7	14	21
Navarra	26	48	74
Orense	5	8	13
Oviedo	13	27	40
Palencia	15	12	27
Pontevedra	2	28	30
Salamanca	38	7	45
Santa Cruz de Tenerife	6	9	15
Santander	14	22	36
Segovia	6	2	8
Sevilla	50	21	71
Soria	3	2	5
Tarragona	10	13	23
Teruel	4	3	7
Toledo	7	9	16
Valencia	64	35	99
Valladolid	49	9	58
Vizcaya	49	52	101
Zamora	5	6	11
Zaragoza	56	12	68
Total general	**1192**	**895**	**2087**

Fuentes: Guía de las Comunidades Religiosas Masculinas de España, 1980, Confer. Elaboración del Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

Casas de religiosas por provincias civiles (1980)

Nombre de provincia	*Capital*	*Provincia*	*Total*
Álava	44	8	52
Albacete	21	21	42
Alicante	28	80	108
Almería	36	35	71
Ávila	21	11	32
Badajoz	18	53	71
Baleares	66	124	208
Barcelona	325	347	672
Burgos	46	28	74
Cáceres	17	46	63
Cádiz	28	108	136
Castellón de la Plana	12	32	44
Ciudad Real	16	43	59
Córdoba	52	57	109
La Coruña	32	76	108
Cuenca	10	14	24
Gerona	23	65	88
Granada	87	59	146
Guadalajara	12	9	21
Guipúzcoa	79	99	178
Huelva	23	31	54
Huesca	14	23	37
Jaén	23	61	84
León	56	39	95
Lérida	26	36	62
Logroño	26	23	49
Lugo	24	27	51
Madrid	650	115	765
Málaga	77	43	120
Murcia	24	75	99
Navarra	89	100	189
Orense	24	9	33
Oviedo	39	97	136
Palencia	35	22	57
Las Palmas de Gran Canaria	35	35	70
Pontevedra	14	80	94
Salamanca	60	25	85
Santa Cruz de Tenerife	18	39	57
Santander	42	41	83
Segovia	21	8	29
Sevilla	106	82	188
Soria	8	9	17
Tarragona	20	54	74
Teruel	12	11	23
Toledo	24	30	54
Valencia	96	153	249
Valladolid	87	14	101
Vizcaya	86	74	160
Zamora	21	7	28
Zaragoza	137	43	180
Total	**2890**	**2739**	**5629**

Fuentes: Guía de las Comunidades Femeninas.

Ubicación de los conventos de clausura (1965)

Provincia civil	*Capital*	*Provincia*
Álava	6	9
Albacete	1	8
Alicante	3	12
Almería	1	1
Ávila	6	9
Badajoz	4	20
Baleares	7	6
Barcelona	15	19
Burgos	11	21
Cáceres	2	11
Cádiz	3	18
Castellón	2	16
Ciudad Real	3	12
Córdoba	10	14
La Coruña	3	8
Cuenca	5	7
Gerona	3	11
Granada	17	9
Guadalajara	3	12
Guipúzcoa	5	26
Huelva	1	3
Huesca	5	7
Jaén	5	19
León	5	15
Lérida	2	4
Logroño	4	10
Lugo	2	6
Madrid	33	27
Málaga	9	14
Murcia	7	10
Navarra	4	25
Orense	1	2
Oviedo	4	6
Palencia	5	8
Palmas, Las	1	—

Provincia civil	*Capital*	*Provincia*
Pontevedra	1	8
Salamanca	11	14
Santa Cruz de Tenerife	—	4
Santander	2	12
Segovia	9	6
Sevilla	19	28
Soria	2	6
Tarragona	2	11
Toledo	16	23
Valencia	14	24
Valladolid	15	17
Vizcaya	10	20
Zamora	7	9
Zaragoza	12	18

tes: Burgos, Granada, Oviedo, Pamplona, Santiago de Compostela, Sevilla, Tarragona, Toledo, Valencia, Valladolid y Zaragoza. Siguen siendo arzobispados, pero no provincias eclesiásticas, Madrid-Alcalá y Barcelona (véase mapa adjunto).

A nivel de parroquias, que son las unidades básicas de la administración eclesiástica, existen 21 530 parroquias, de las que el 53 % con 500 o menos habitantes; el 15 % de 501 a 1000; el 19 % de 1001 a 5000; el 10 % de 5001 a 10 000; y el 3 % mayores de 10 000 habitantes.

En cuanto a los 23 039 sacerdotes diocesanos incardinados en todas las diócesis de España, si descontamos unos 3000 jubilados y abstraemos de los sacerdotes los religiosos, queda una media nacional de un sacerdote por cada 1898 habitantes. En ciudades como Barcelona la proporción es de 6339 habitantes por sacerdote diocesano, a la que sigue Málaga, Madrid, Jerez y Cádiz. Ciudad Rodrigo, en cambio, tiene las cotas más altas con 358 habitantes por sacerdote, seguida de Jaca, Burgo de Osma, Segovia y Barbastro.

La edad media del clero diocesano en activo es de 49,33 años, según esta pirámide de edades: menos de 30 años, 3,2 %; de 30 a 39 años, 17,7 %; 40 a 49 años 31,6 %; de 50 a 59 años, 29,3 %; de 60 a 69 años, 12,2 %; de 70 a 79 años, 5,3 %; de 80 y más años, 0,7 %.

En el curso 1981-1982 el número de seminarios mayores era de 57 con 1684 alumnos y 54 seminarios menores con 5369 alumnos.

Con estos números como trasfondo sociológico, hay que tener en cuenta las luces y sombras en que está envuelta la vivencia religiosa de los españoles. El cardenal de Madrid, al terminar su mandato como presidente de la Conferencia Episcopal, señalaba entre las sombras la crisis de identidad de algunos sacerdotes; el rechazo o poco respeto a las normas de la Iglesia y de su magisterio; la permanencia de situaciones de injusticia social; la generalización de una mentalidad divorcista y abortista; la permisividad

moral considerada como una exigencia de nuestro tiempo; la interpretación secularista de las relaciones Iglesia-Estado, como si el factor religioso no fuese un componente esencial de la sociedad civil. Junto a estas sombras también indicaba el mismo cardenal ciertas luces que abren el camino a la esperanza: el mayor número de católicos que se adhieren con fidelidad y por propia convicción a la doctrina de la Iglesia; el florecimiento de minorías selectas de cristianos cada vez más numerosas y responsables; un mayor acercamiento de la Iglesia y de la jerarquía a los débiles y oprimidos; la renovación litúrgica con una mayor participación del pueblo; y la contribución de la Iglesia española a crear un clima de convivencia y de reconciliación entre todos los españoles[24].

Para rematar esta visión panorámica de una Iglesia en constante mutación podríamos repetir lo que sabiamente decía Gabriel Le Bras, el gran historiador de las instituciones eclesiásticas: «Si la Iglesia se enorgullece con promesas de eternidad, su derecho y sus instituciones se ven sometidas a la ley universal de la incesante movilidad de las formas»[25].

Este vaivén entre cambio y permanencia, mutabilidad e inmutabilidad, esencia y contingencia, tiempo y eternidad rige incesantemente la azarosa peregrinación de la Iglesia sobre este mundo.

24. *Radiografía de la Iglesia española,* presentada por la Oficina de Información de la Conferencia Episcopal con ocasión de la visita pastoral de Juan Pablo II a España, 31 octubre-9 noviembre 1982.

25. Gabriel Le Bras, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident,* I. *Prolégomènes,* París 1955, p. 23.

Capítulo II

REINADO DE ALFONSO XIII (1914-1931)

Por Q. Aldea Vaquero
Profesor de Investigación del CSIC

El año 1914 no es en la historia de España tan marcadamente decisivo como lo es en el resto de las naciones europeas. Arrastra, eso sí, una carga enormemente explosiva que va creciendo como un alud de nieve a medida que avanzan los inquietos años del siglo xx. La preocupación de los católicos de entonces se centraba en una serie de puntos neurálgicos: el tan discutido problema de las dos Españas (la España católica y tradicional o la España liberal e innovadora); la dialéctica de la religión y de la política con los arrastres del liberalismo decimonónico; la cuestión de la enseñanza; el inquietante problema social, etc. Todos ellos se atravesaban enigmática y apremiantemente en el camino de la Iglesia española. No pretendemos ahora detenernos aquí a tratar de todos, pero sí es obligado decir algo sobre alguno de ellos, que nos pueda ofrecer los rasgos esquemáticos del catolicismo español.

1. *El problema de las dos Españas.* Este tema constituye el trasfondo de todos los demás y lleva implícita una concepción de la vida nacional según unos determinados cánones y principios. ¿Cuál es la esencia histórica de España? ¿Cuál es su destino como nación? De la respuesta que se diera a estos interrogantes dependía la concepción de la historia total de España y por consiguiente de la función que en ella tenía que desempeñar la Iglesia. Dos fueron las respuestas fundamentales con que se pretendió resolver el enigma histórico de España. Y ésas son las que han dado origen, desde el comienzo del siglo xix principalmente, al llamado problema de las dos Españas. Según la opción que cada uno escogiera, le obligaba a alinearse en uno u otro grupo. No podemos ahora remontarnos hasta el origen del problema. Algunos han vinculado el nacimiento de las dos Españas a la reacción que provocó lo que alguno ha llamado la filipización de los españoles. Sánchez Albornoz y Palacio Atard lo niegan con razón[1]. Aunque el fenómeno arrancaba de atrás, el hecho se hizo patente a raíz de la guerra de la independencia cuando los aires de la revolución francesa comenzaron a soplar sobre las cabezas de los españoles. Surgió entonces el partido liberal que incorporó

con juvenil entusiasmo todas las ideas innovadoras y secularizantes de la época, sin que esto supusiera una ruptura con la Iglesia católica. El liberalismo español más que antirreligioso fue antieclesiástico y anticlerical. Por otro lado, la tendencia conservadora y tradicional, que mantenía fielmente su adhesión a la doctrina y a las instituciones de la Iglesia, formó filas cerradas para defender como un bloque compacto sus creencias tanto religiosas como políticas. Y se produjo el enfrentamiento entre los dos bandos. Los dos se radicalizaron por ambos extremos. Por un lado los liberales exaltados que se comenzaron a llamar «progresistas»; y por el otro los tradicionalistas o defensores de las tradiciones patrias, y en parte también de la sucesión dinástica de don Carlos, hermano del rey Fernando vii. No todo el campo político se parceló tan simplistamente, pero en realidad las tendencias o movimientos ideológicos que prevalecían fueron en el fondo los mismos. «El progresismo y el tradicionalismo son los verdaderos y decisivos antagonistas de nuestro siglo xix, desde las Cortes de Cádiz hasta la restauración de Sagunto», dice acertadamente Laín Entralgo[2]. Y después de la restauración (1874), las dos tendencias bipolares, con los naturales cambios, reformas e innovaciones continuaron en el fondo siendo los verdaderos protagonistas del drama español. Las espadas se mantuvieron en alto con alternancias más o menos cruentas hasta que en 1936 el conflicto estalló de manera inusitada y violenta. Por ambas partes, como es lógico, hubo representantes destacados. Esquematizando las líneas y reduciéndolas al primer tercio del siglo xx, podemos decir que el prototipo del ala católica fue, aun después de muerto (como el Cid Campeador en la leyenda), Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), maestro incomparable que encarnó en su persona y en su gigantesca obra literaria todos los valores de la cultura española. Él, como ninguno, elevó un canto a la unidad católica de España en el epílogo a su *Historia de los heterodoxos españoles:* «España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de san Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y unidad: no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectones, o de los reyes de taifas»[3]. Y algo más adelante añadía: «El español que ha dejado de ser católico, es incapaz

1 Claudio Sanchez Albornoz, *España, un enigma histórico,* Buenos Aires 1971, vol II, pág 661-671 Para Sánchez Albornoz las dos Españas «nacieron precisamente como resultado de su dispar postura ante el estilo de vida vigente allende el Pirineo» (pág 662) José María Escudero, *Historia política de las dos Españas,* 4 vols , Madrid 1975, ha desarrollado el tema con extraordinaria brillantez y erudición A él remitimos al lector para una mayor ampliación Pero tenemos que advertir que el estilo de vida europeo no es un concepto unívoco, sino análogo, porque no hay un «uniforme» estilo de vida en Europa El estilo alemán es distinto del francés, como lo es el italiano del inglés Se hace estilo europeo cuando en la mayoría de los distintos pueblos de Europa se generaliza cierta actitud ante la vida, especialmente en el uso de las libertades Es luminoso también Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia y en la literatura,* Buenos Aires 1951, pág 107-152

2 Pedro Laín Entralgo, *España como problema,* vol II, Madrid 1956, pág 400

3 Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* vol. VII, Madrid 1932, pag 514

de creer en cosa ninguna, como no sea en la omnipotencia de un cierto sentido común y práctico, las más veces burdo, groserísimo y egoísta»[4].

En esta misma línea se pronunciaban los papas y el episcopado español, en sus encíclicas, breves, alocuciones o cartas pastorales. El cardenal primado de Toledo, al dar conocimiento el 28 de marzo de 1881 de una carta de León XIII, en que aprobaba la recién constituida Unión Católica, especie de liga o asociación de los católicos para «procurar la unión de los católicos que quieran cooperar por los medios legales y lícitos a los fines religiosos y sociales...», afirmaba que con ello se quería «dar al mundo el espectáculo de ver a una nación, desgraciadamente dividida en política, unida en lo que ha de salvarla, unida en la defensa de la religión católica, apostólica, romana, *a la que siempre ha debido España toda su gloria, toda su grandeza*»[5]. Y el mismo papa se hacía eco en su carta «de las tradiciones de vuestros mayores, que por encima de todo se gloriaban del nombre de católicos»[6]. Cuando el obispo de Madrid, Ciríaco María Sancha, convocaba a los prelados de España para el primer Congreso Católico Nacional Español, celebrado en Madrid en 1889, les proponía como fin conseguir «la unidad de acción de todas las fuerzas católicas de nuestra amada patria para resistir a la guerra que colectivamente se viene haciendo a nuestra fe y a nuestras tradiciones cristianas»[7]. Esta tradición era permanentemente el telón de fondo, y éste, el lenguaje ordinario de las autoridades eclesiásticas: la grandeza nacional estaba vinculada a la unidad católica.

Frente a esta postura tradicional (la de la España católica) se alzaba la otra España, que podemos simbolizar en una de las cumbres más altas del pensamiento español contemporáneo y epónimo de su generación, José Ortega y Gasset (1883-1955).

Precisamente el 23 de marzo del año 1914, en una conferencia que pronunció en el Teatro de la Comedia de Madrid, decía: «Estamos ciertos de que un gran número de españoles concuerdan con nosotros en hallar ligada la suerte de España al avance del liberalismo»[8]. Y a continuación explicaba él lo que entendía por liberalismo: «Aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera, siempre y en todo orden, de nuevas formas sociales mayor bien que de las pretéritas y heredadas»[9]. Por tanto, fuera el influjo de la Iglesia por no ser meramente humano; y fuera las viejas tradiciones. Con más rotundas frases se encara con la tradición y remacha estas ideas en su obra *Meditaciones del Quijote,* publicadas ese mismo año 1914: «¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad de España. No, no podemos seguir la tradición...; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición»[10]. Para él, la Iglesia era un fermento de disociación. «Lo que ciertamente es antisocial es la Iglesia, la religión particularista»[11]. Y lo mismo pensaba de la enseñanza religiosa. «La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora»[12].

Para él regeneración, o sea la renovación que había de dar la verdadera salud política a España, era sinónimo de europeización. «España era el problema y Europa la solución»[13]. Así, frente a la España tradicional, debía surgir la España europeizante, es decir la España desacralizada, deseclesiastizada (pensemos en la Europa de 1914).

Alrededor, pues, de estos dos polos magnéticos se condensaron y se organizaron los españoles tanto en el campo intelectual, como en el profesional, campesino y obrero. La vida de la Iglesia, forzosamente, ineludiblemente se desarrolló en ese contexto sociológico, que condicionaba todo el resto de sus actividades nacionales o colectivas, transidas de emociones antagónicas.

Aquí hay que inscribir la historia de los partidos políticos de uno y otro bando –en la que por razón de espacio no vamos a entrar–, los unos con una carga más o menos católica (llámense o no democristianos) y los otros con igual carga más o menos antirreligiosa y, por supuesto, anticlerical, aunque en la nueva democracia, surgida a partir de 1975, se observan afortunadamente signos de remisión en la fiebre antirreligiosa que solía afectar a los partidos tradicionales de izquierda.

Es difícil que el problema religioso deje de ser un problema político, porque una concepción cristiana del hombre excluye necesariamente ciertos modelos de sociedad. Pero hay algunas opciones políticas, cristianamente admisibles, donde al hacerse menos política de lo religioso, se crean menos tensiones sociales dentro de la comunidad política.

Por otra parte, el estilo de vida de los españoles al teñirse de colores europeizantes, por razón de contagio y de entorno, no ha tenido por qué abandonar su propia peculiaridad histórica o renunciar a su idiosincrasia nacional. En definitiva, tanto los estilos de aquí como los de allá son formas contingentes de la temporalidad en el seno de la Iglesia y de la historia[14].

4 Ibidem, pág 514-515 En esta línea hay que situar, entre otros, a ZACARÍAS GARCÍA VILLADA, *El destino de España en la historia universal,* Madrid 1936

5 «La Cruz» (1881-1) 423-433 y «Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Burgos» 24 y 25 (1881-1882) 147-152, donde vienen las Bases Constitutivas de la Unión Católica

6 «La Cruz», l c pág 426

7 *Crónica del primer Congreso Catolico Nacional Español,* vol II, Madrid 1889, pág 440

8 J ORTEGA y GASSET, *Vieja y nueva política Obras completas,* vol I, Madrid 1957, pág 303

9 Ibidem

10 Ibidem, pag 362-363

11 Ibidem, pág 519

12 Ibidem

13 Ibidem, pág 13

14 Para una mayor penetración en el tema véanse las obras fundamentales siguientes: ÓSCAR ALZAGA, *La primera Democracia Cristiana en España,* Barcelona 1973, JAVIER TUSSELL, *Historia de la Democracia Cristiana en España,* 2 vols , Madrid 1974, MIGUEL ARTOLA, *Partidos y programas politicos, 1808-1936,* Madrid 1974, J R MONTERO, *La Ceda El catolicismo social y político en la II Republica,* 2 vols , Madrid 1977, DOMINGO BENAVIDES, *Democracia y cristianismo en la España de la restauración, 1875-1931,* Madrid 1978, HILARI RAGUER, *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939),* Montserrat 1976

2. *El sindicalismo cristiano.* Según Ortega y Gasset en la misma conferencia del Teatro de la Comedia de 1914, las dos únicas potencias de modernidad que existían en la vida pública española de entonces eran el partido socialista y el movimiento sindical[15]. No vamos a entrar aquí a discutir la totalidad de esta tesis, sobre todo en lo que tiene de excluyente o de equívoco. Pero estamos de acuerdo en que el movimiento sindical y, por tanto, la llamada «cuestión social» había adquirido un claro predominio en la vida nacional. Ante este gravísimo problema ¿qué actitud tomó la Iglesia española?

Algunos historiadores y sociólogos, desde la fácil plataforma de la segunda mitad del siglo XX, han menospreciado tal vez con alguna ligereza y rotundidad las múltiples iniciativas que fueron surgiendo en el seno de la Iglesia para hacer frente a este problema. Sin embargo, creemos que no se puede acusar a la Iglesia de pasividad o de ignorancia. A pesar de las enormes dificultades con que tenía ésta que enfrentarse, fue poco a poco abriéndose camino dentro del turbulento mundo de lo social. Ya en 1865 el jesuita Antonio Vicent (1837-1912), «patriarca del catolicismo social de España» (como lo apellidó su célebre discípulo Severino Aznar), fundaba el primer Círculo Católico en Manresa, seis años antes que el primero fundado en Francia por el Conde de Mun[16]. Más tarde, en 1885, comenzó Vicent su ardorosa campaña para organizar el proletariado con los círculos católicos. Y al cabo de 14 años de correrías por las diversas regiones de España suscitó un movimiento de asociación obrera, encarnado en centenares de círculos y patronatos obreros, en los que figuraban enrolados 80 000 obreros. Hay que advertir que la UGT contaba en 1890 solamente con 3896 afiliados[17]. Con el fin de dar impulso y coordinación a estas instituciones fundó en Valencia en 1893 el Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-obreras, que trasladó ese mismo año a Madrid, como órgano supremo de la Acción Social Española. Su ideal era llevar a la práctica la encíclica *Rerum Novarum,* promulgada dos años antes por León XIII. Ese mismo año de 1893 publicó su libro *Socialismo y anarquismo,* del que en poco tiempo se hicieron dos ediciones con más de 50 000 ejemplares de tirada y que fue un luminoso comentario de las ideas sociales del Papa y a la vez una muestra de su difusión en España. Naturalmente las ideas no se traducen en hechos instantáneamente y necesitan a veces mucho tiempo para su lenta germinación. Si los primeros sindicatos laicos hubieran buscado únicamente la defensa de los intereses obreros, sin ataques a instituciones o ideologías ajenas al hecho sindical, no hubiera sido necesaria la creación de sindicatos católicos. El ideal, pues, hubiera sido la sindicación única sin más implicaciones ideológicas. Pero las cosas ideales no se dan nunca en la realidad ni se proponen éstas siempre como metas que hay que conseguir[18].

15 J ORTEGA y GASSET, *Obras completas,* I, pág 277

16 SEVERINO AZNAR, *El P Antonio Vicent Etapas de una vida religiosa,* «Razón y Fe» 123 (1941) 273-274

17 M TUÑÓN DE LARA, *El movimiento obrero en la historia de España,* Madrid 1972, pág 331

Como sucesores del movimiento social hay que nombrar, después de Vicent, al segundo marqués de Comillas, D. Claudio López Bru (1853-1925), siervo de Dios (su causa de beatificación está en curso), alma del Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-obreras, considerado como «patrono modelo», y al infatigable aragonés Severino Aznar (1870-1960), investigador, pensador y vulgarizador, que fundó y dirigió la revista «La Paz Social» con Salvador Minguijón e Inocencio Jiménez, y la biblioteca «Ciencia y Acción» (1910) de estudios sociales, editora de unas 60 obras de carácter social. Hay que mencionar también a los dominicos Pedro Gerard (1871-1919) y José Gafo (1881-1936), ambos defensores de los sindicatos libres; el primero logró que se constituyera en Pamplona, en 1916, la Federación Nacional de Sindicatos Católicos Libres, y el segundo, discípulo suyo, que había de morir asesinado en Madrid en 1936, fundó en Madrid en 1914 el primer centro de sindicatos libres. A éstos hay que sumar al jesuita Gabriel Palau (1863-1939), fundador en 1907 en Barcelona de la «Acción Social Popular», el *Volksverein* español; al canónigo asturiano Maximiliano Arboleya (1870-1951), fundador en 1914 de la Casa del Pueblo, en Oviedo, obra verdaderamente audaz; a Sisinio Nevares (1878-1946), promotor de los sindicatos agrícolas, quien durante quince años, desde 1912, recorrió España entera y fundó unos 1000 sindicatos y cajas *Reiffeisen* entre los labradores; en 1914 la Federación de Sindicatos Agrícolas; en 1916 la Confederación Nacional; y en 1926 en Madrid el centro de promoción social, llamado «Fomento Social»; a Joaquín Azpiazu (1887-1953), fundador de la revista «Fomento Social», de la anterior institución, y autor de 21 obras y de centenares de artículos y folletos. También hay que enumerar a un escogido grupo de seglares que colaboraron activamente con Nevares, especialmente Antonio Monedero, Ildefonso Arroyo, Eleta, Yoldi, Flamarique, etc. Densa es la historia del catolicismo social español desde 1880 a 1936. Los hechos más significativos de este movimiento fueron las semanas sociales y los congresos. No fue fácil encontrar una fórmula sindical que satisficiera a todos los católicos tan divididos entonces por las tendencias políticas. Muy bien recoge el agustino Graciano Martínez en 1923 los aires de esa estéril polémica y nos resume claramente cuál era entonces el estado de la cuestión: «Y aquí no es posible substraerse a estudiar el asunto tan debatido de la confesionalidad de los sindicatos. Entre los sociólogos españoles se ha perdido un tiempo precioso discutiendo si los sindicatos que se fundasen en nuestro campo debían ser o no ser confesionales, tiempo del cual se supieron aprovechar los socialistas para llevar su espíritu de sindicación anticristiana a la mayor parte de nuestros centros mineros y fabriles.»

18 En 1917 dice Noguer expresamente «De todo lo cual se infiere que si los socialistas no hubiesen infiltrado su espíritu sectario en los sindicatos, difícilmente se hubieran fundado otros específicamente cristianos Más si por una parte el espíritu avasallador de los socialistas impidió la unión de todos los obreros, por otra la necesidad de juntar el mayor número posible de compañeros en las luchas sociales, para no perecer en el combate, provocó la formación de sindicatos cristianos o determinó su florecimiento», «Razón y Fe» 49 (1917) 483

Pío x, en aquella su sapientísima carta del 16 de octubre del año 1909 al cardenal Aguirre, Arzobispo de Toledo, en la cual se inspiró el purpurado para fijar las *Normas de Acción Social Católica,* vigentes aún en España, ponía el dedo en la llaga de las divisiones eternas que imperan siempre entre los católicos españoles, cuando escribía: «La acción social de los católicos no reportará las utilidades apetecidas si los que trabajan por el bien común no tienen, según es su obligación, un mismo pensar, un mismo querer, un mismo obrar; pues mientras con la concordia adquieren vigor y se desarrollan las asociaciones, es forzoso que, si la discordia prevalece, como rendidas a su propia pesadumbre, se vengan a tierra y perezcan.»

Esa discordia prevalece siempre entre nosotros. En vez de ayudarnos y entusiasmarnos mutuamente, nos pasamos la vida combatiéndonos. Y de ahí lo estéril de nuestra actuación social. ¡Cuidado que derrocharon energías nuestros sociólogos, los unos defendiendo y los otros combatiendo la confesionalidad de los sindicatos!

Y a mi humilde entender ha habido confusión en unos y en otros queriendo hacer triunfar radicalmente el respectivo punto de vista.

Como tesis general se impone el reconocer que los sindicatos que formemos en España hayan de ser diáfanamente católicos. Los obreros casi puede decirse que viven más en la casa del sindicato que en el propio hogar. Y si en el sindicato no respiran ambiente sanamente moral y cristiano, lo respirarán anárquico y socialista. Y por eso se ha de tender siempre a la confesionalidad diáfana y pura de los sindicatos. Cuanto más rotunda sea la afirmación católica de los estatutos por que se hayan de regir, más noble y fecunda será su actuación, porque será más íntegra y puramente cristiana, poniendo muy por encima del bien material de los sindicados el bien moral y religioso de los mismos, que era el anhelo ferviente del bondadoso Pío x, según rezan estas palabras de su alocución de 28 de mayo de 1914: «No ceséis jamás de repetir que si el Papa ama y aprueba las asociaciones católicas que tienen por objeto el bien material, ha enseñado siempre que el bien religioso y moral debe tener en ellas la preferencia.»

Pero algunos, bastantes sociólogos católicos, pretextando que los sindicatos no han de ser cofradías y que correrían riesgo de serlo de tener por fundamento la religión y hacer constar en los correspondientes estatutos la profesión de fe de catolicismo, y viendo, además, que en otros países prosperaban y hacía mucho bien a los elementos trabajadores los sindicatos neutros, quisieron aclimatar en España estos sindicatos, en la bonísima fe –no cabe dudarlo– de que serían poderosos focos de redención obrera. No tuvieron en cuenta que eran españoles y que actuaban en España, y que, por consiguiente, al organizar asociaciones obreras, debían ajustarse al espíritu español y meditar aquellas advertencias del cardenal Aguirre en sus *Normas de Acción Social Católica,* vigentes aún en nuestra patria, de que se rehúya el querer substituir las instituciones sociales españolas con «la implantación de instituciones exóticas, sobre las ruinas de las que brotaron espontáneas y vigorosas al calor del entusiasmo religioso nacional». Y tanto más debieron haber tenido esas sabias advertencias muy en la memoria,

cuanto que estaban calcadísimas en las propias palabras del Pontífice, en su carta inspiradora de nuestras *Normas*. «Deseamos –decía el Papa al cardenal Aguirre– que se cuide también de que no se infiltren lentamente en la inteligencia de los socios doctrinas nuevas y peregrinas, por no decir ajenas a la enseñanza de la Iglesia. No raras veces ha ocurrido que la pasión por las novedades ha inficionado a muchos, aun entre el clero, dando en tierra con su obra.» Y tanto más aún, debieron abstenerse de hacer la apología de los sindicatos neutros, anhelando, porque naturalísimo es que lo anhelasen, que en el fondo y de hecho fuesen católicos, pero sin necesidad de hacer profesión de catolicismo ni de llevar la cruz en la frente, cuanto que el propio Pontífice Pío x ya había rechazado para las asociaciones de Italia las miras de los que querían ocultar su confesionalidad, diciendo a la Unión Económica Social de Italia que no le convencían las razones que se aducían para «cubrir con una bandera equívoca la profesión de católicos», considerando ese proceder «simulación desleal e indecorosa», y acabando por decirle: «Despliegue, pues, la Unión Económica Social su bandera católica...»

No, en España, hoy por hoy, y mientras las *Normas* del cardenal Aguirre no sean substituidas por otras que hayan de dar quienes puedan darlas, no se puede abogar por la sindicación neutra. Lo cual no quiere decir que no haya algún punto en nuestra patria donde, del todo o casi del todo disipada la fe robusta y maciza de tiempos mejores, y habiendo grandes núcleos de obreros, no fuese convenientísimo fundar sindicatos que sólo aspirasen al mejoramiento económico de los sindicados, bien que en estrecha armonía con el orden social, lo cual traería consigo sin tardanza una elevación moral de ideas y sentimientos que, por fuerza lógica, se habría de dar la mano con un verdadero reflorecimiento de catolicismo. Los sindicatos concluirían por convencerse poco a poco de que la íntegra honradez ciudadana, que es lo que ha de hacer prosperar y florecer los sindicatos, con nada se nutre mejor que con religión y con religión católica, única fuerza divina, moralizadora del individuo, de la familia y de la sociedad.

«Mas por lo mismo que la fundación de esos sindicatos, por parte de influyentes elementos católicos, habría de infringir las vigentes normas de acción social española, no se debe realizar sin la consulta previa con el respectivo prelado, quien, persuadido de la conveniencia de tales instituciones, no sólo las autorizaría, sino que impartiría a sus organizadores su plena bendición»[19].

Esta cita es de sobra elocuente y nos clarifica el panorama del sindicalismo cristiano. Queda bien patente que, siguiendo las normas de la jerarquía católica, los sindicatos debían ser formalmente confesionales y sólo en aquellas regiones donde no fuese posible se podrían crear sindicatos no confesionales. Pero para ello se requeriría la previa autorización del prelado.

19 Graciano Martínez, *Hacia la solución pacífica de la cuestión social,* Madrid 1923, pág 260-264. No consideraba el sindicato, aun cristiano, como una institución social superior hacia donde debemos tender como ideal, el también agustino Teodoro Rodríguez, *El sindicalismo y el problema social después de la guerra,* Madrid 1917, pág. 77.

Leyendo entre líneas se puede ver en la cita una alusión evidente a las teorías de Maximiliano Arboleya, que defendía acérrimamente los sindicatos libres o no confesionales[20].

3. *El sindicato profesional.* En el mundo industrial prevaleció al fin, como era lógico, la fórmula de sindicato «puro», compuesto de sólo obreros, frente a la del «mixto», compuesto de patronos y obreros. A esta conclusión había llegado el padre Vicent en 1905, según lo declaró él mismo en la primera Semana Social, de Madrid, celebrada en 1906. El primer sindicato de este género lo fundó en Barcelona el padre Gabriel Palau en 1907. La Unión General de Trabajadores (UGT), de tendencia socialista, tenía su sindicato puro desde 1888. Y la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), de tendencia anarquista, lo tuvo desde 1910[21]. Como la UGT y la CNT se profesaban revolucionarias, antirreligiosas y enemigas del *statu quo* social, era difícil para el sindicalismo cristiano enarbolar la bandera de las auténticas reivindicaciones obreras sin que al mismo tiempo se atrajera las censuras y la animosidad de la gente de orden. De hecho, por presiones de este tipo el padre Palau tuvo que marchar desterrado a la República Argentina, como diremos después. Por otra parte, al carecer los sindicatos socialistas y anarquistas de trabas morales o religiosas para imponer la revolución por los medios más rígidos y eficaces, les daba una superioridad y unas ventajas ante la masa obrera que no podían ofrecer los sindicatos católicos. Esto explica la poca fuerza de atracción de que adoleció desde un principio el sindicalismo cristiano y las enormes dificultades con que tuvo que luchar para organizarse, sobre todo en las zonas más industrializadas. En este sentido, el sindicato católico no podía competir con la UGT y la CNT, y esto no sólo por el nombre o la confesionalidad, sino por los principios éticos que lo informaban. A pesar de todo, fueron surgiendo sindicatos católicos aquí y allí. Y en algunos sitios de mayor nivel religioso, como en las Vascongadas, el sindicato católico llamado Solidaridad de Obreros Vascos, fundado en 1911, llegó a competir en fuerza social con la UGT que era anterior y muy poderosa.

Un gran impulso recibió el sindicalismo católico en 1919 con la creación de la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos, que adoptó la fórmula de corporación obligatoria con sindicato libre. La iniciativa partió del primado de Toledo, cardenal Guisasola, quien reconocía que «el pueblo obrero, a pesar de los grandes trabajos llevados a cabo por muchos hombres abnegados, entre los que figuran a la cabeza los miembros del Consejo Nacional, ni está bastante preparado ni cuenta con organismos adecuados para llenar su difícil misión»[22].

20 JAVIER GOROSQUIETA, *El drama de la confesionalidad sindical en España (1900-1931)*, «Fomento Social» 29 (1974) 381-389, N NOGUER, *La confesionalidad*, «Razón y Fe» 70 (1924) 309-328 y 495-499, JUAN N GARCÍA NIETO, *El sindicalismo cristiano en España*, pág 196-206, dedica un capítulo a la confesionalidad sindical

21 JUAN N GARCÍA NIETO, *El sindicalismo cristiano en España*, Bilbao 1960, pág 127

En virtud de esta convocatoria del cardenal primado se reunió en Madrid el 20 de abril de 1919 el Primer Congreso Nacional de Sindicatos Católicos con asistencia de 192 delegados de otros tantos sindicatos obreros y 43 de obreras, que representaban a un total de más de 60 000 trabajadores. En él se concluyó, entre otras cosas, que el medio más eficaz para defender los legítimos intereses de las clases trabajadoras era el sindicato puro; que los sindicatos no habían de ser instrumento para la lucha de clases, como sucedía con los sindicatos revolucionarios (UGT y CNT), ni arma de defensa de los intereses particulares de los patronos, como ocurría con los sindicatos «amarillos», sino medios eficaces en manos de los obreros para defender sus justos intereses; y, por fin, que los sindicatos católicos habían de ser confesionales.

He aquí las principales bases de organización:

1.ª Se reconoce que el medio más eficaz para defender los legítimos intereses de las clases trabajadoras es el sindicato puro, es decir, el constituido solamente por obreros de un mismo oficio.

2.ª Los sindicatos católicos de obreros no han de ser, como ocurre con los revolucionarios, armas en manos de los trabajadores para luchar sistemáticamente con los patronos, ni tampoco, como los apellidados amarillos, armas en manos de los patronos para defender sus peculiares intereses, sino que deben ser medios eficaces, en manos de los obreros, para defender sus derechos e intereses contra quienquiera que los desconozca o atropelle, pudiendo unirse circunstancialmente con otras entidades obreras, siempre que estas uniones se realicen con arreglo a la justicia, en los conflictos profesionales y sin que por esto sean ni puedan ser acusados de revolucionarios.

3.ª Los sindicatos católicos de obreros han de ser confesionales y, por tanto, deberán usar en su título el calificativo de «católico», y consignar en sus estatutos que su actuación ha de fundarse en la doctrina y moral católicas.

4.ª Estos sindicatos no son organismos políticos, pero, como instrumentos de pacificación social, formarán parte esencial de la organización corporativa a que aspiran los católicos sociales para su intervención en la vida pública de la nación.

5.ª Los sindicatos católicos de obreros procurarán siempre, dentro de la evolución de las clases y de los regímenes económicos, la libre discusión con los sindicatos patronales, cuya organización conceptuamos tan necesaria como la de los obreros.

6.ª Los obreros de un mismo oficio, en cada pueblo, formarán el Sindicato local del oficio; todos los sindicatos del mismo oficio de una región formarán la Federación regional, y todos los del mismo oficio de la nación constituirán la Federación nacional de aquel oficio.

22 Ibidem, pag 246 Comunicación del Emmo y Rvdmo Cardenal Primado al Sr Presidente del Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras, el 10 de febrero de 1919

Y, además, para atender a los intereses comunes a todos los trabajadores de los distintos oficios, se formarán uniones o confederaciones locales y regionales, y, por último, la Confederación nacional de los trabajadores católicos.

La Junta de la Unión o Confederación local la formarán los representantes de los distintos sindicatos locales; la Junta de la regional la compondrán los representantes de las Federaciones regionales de los distintos oficios, y la de la Confederación la constituirán los representantes de las federaciones nacionales[23].

La pujanza que iban adquiriendo los sindicatos católicos de obreros era vista por los sindicatos revolucionarios con saña mal reprimida. Fueron frecuentes los enfrentamientos sangrientos entre obreros de ambas tendencias. También algunos patronos caían abatidos a balazos por los partidarios de la violencia.

Sólo en Barcelona, el centro fabril más importante de España, desde 1910 a 1923 se cometieron 1027 atentados sindicalistas, de los cuales resultaron 234 muertos y 462 heridos. Los atentados contra patronos fueron 105, contra encargados 59 y contra obreros 863. Esto da una idea de lo heroico que era pertenecer al sindicalismo cristiano. La violencia amainó bastante durante los siete años de Dictadura del general Primo de Rivera. Pero con su caída y sobre todo con el advenimiento de la República, en 1931, se instalaba prácticamente la dictadura del sindicalismo revolucionario. «Los unos especiosa y cautamente (socialistas), los otros con la acción directa y la violencia (anarquistas) van a la dictadura del proletariado.» Así se expresaba Severino Aznar.

A partir de entonces la vida sindical, por imperativos de la situación política, se radicalizó hasta el extremo. Si los sindicatos revolucionarios apelaban a todos los recursos de la violencia y de la coacción, a los católicos no les quedaba más recurso que mantenerse en una defensiva heroica. Además de los atentados contra la vida, se despedía de las empresas sin razón a los obreros católicos por coacción de sus compañeros socialistas o anarquistas, más numerosos. «Al que no era socialista, se le mataba de hambre», nos dice J. Azpiazu[24].

Este comportamiento estranguló todo desarrollo normal de la institución, tanto más que entre el proletariado revolucionario se difundía la idea de que el sindicalismo católico y la misma Iglesia estaban al servicio de las clases opresoras y en contra de la revolución social y del bienestar de los obreros. A pesar de todo, entre el 19 al 22 de diciembre de 1935 se celebró en Madrid el Congreso de la Unión del Frente Nacional del Trabajo, con el fin de formar entre todos los sindicatos católicos un frente unido contra el enemigo común. Y se logró la unificación de todos bajo el nombre de Confederación Española de Sindicatos Obreros (CESO). Estuvieron representados en este Congreso 1058 sindicatos con un total de 279 389 afiliados. Pocos en número, pero decididos a luchar por los intereses de los sindicatos[25]. El padre Jesús Ballesta, S.I., que había de caer asesinado en Madrid el 8 de agosto de 1936, fue uno de sus principales animadores. La UGT, gracias a las circunstancias favorables de la República, había pasado en tres años de 285 000 asociados a 1 200 000.

La lucha más o menos encubierta se intensificó a comienzos de 1936 y se convirtió en abierta guerra civil el 18 de julio de ese mismo año. Esta fecha marca el fin del sindicato católico: en la zona republicana, por exclusión o exterminio; en la llamada zona nacional por la implantación del sindicato único en 1940.

Como juicio valorativo de los sindicatos industriales podemos aducir la opinión que el padre Sisinio Nevares –uno de los más activos promotores de nuestro sindicalismo– manifestó en el Primer Congreso de Acción Católica Española en 1929. En una de sus lecciones expuso con toda crudeza los defectos que padecían los Sindicatos Obreros Católicos de España y que –a diferencia de lo que ocurría en otros países, como Bélgica– fueron causa de que el sindicalismo católico no cobrara la fuerza que le hubiera correspondido. En una población obrera de cuatro millones de trabajadores –sin contar los agrícolas– no se habían inscrito en los sindicatos más allá de 300 000 a 400 000 afiliados. Quedaban, pues, más de tres millones y medio de obreros sin afiliarse a ningún sindicato. La mayoría de ellos no querían positivamente alistarse en las filas del socialismo, «a pesar de todas las presiones, dictaduras, monopolio del trabajo de las sociedades de resistencia y de los privilegios incomprensibles e injustificados que a éstos presta el Ministerio de Trabajo en todas sus reclamaciones y en los comités paritarios, como es de todos conocido»[26].

Estimaba Nevares que, si la gran masa obrera no marchaba espontáneamente al socialismo ni a las sociedades revolucionarias, se hubiera encaminado a los sindicatos católicos si éstos hubieran sido conocidos como tales y hubieran adquirido el desarrollo y la fuerza necesaria para la defensa de los derechos de los trabajadores. Pero desgraciadamente esto no fue así. ¿Por qué? Seis causas indica él en su diagnóstico.

1.ª Existía desconocimiento de la organización sindical católica, de su independencia efectiva, de sus ventajas y aspiraciones ajustadas a las ideas de justicia, de dignificación del trabajo, de ordenamiento social y económico. «Ignoran el fin y el programa la inmensa mayoría de los obreros, los patronos y los gobiernos, quienes no comprenden y desestiman el valor de los sindicatos católicos.»

23 Idem , pag 138 y el texto del congreso de 1919, pág 247-248

24 Idem , pág 190

25 J Ballesta, *El Congreso de Unión del Frente Nacional del Trabajo*, «Razón y Fe» 110 (1936) 216-221

26 Sisinio Nevares, *El porqué de la sindicación obrera católica Su origen y organización*, Madrid 1930, pag 94-105 Aun admitiendo todos los fallos que hemos apuntado, no se puede admitir la tesis radicalizada y sin matizaciones de Juan Antonio Lacomba, *La crisis española de 1917*, Madrid 1970 (obra en general bien documentada) «De todas maneras, el sindicalismo cristiano no llegó nunca a cuajar completamente, las tentativas de crear un movimiento obrerista católico se disiparon en los críticos días que corren de 1917 a 1919» (pág 40)

2.ª A ese desconocimiento y descrédito contribuyeron en primer lugar «sus adversarios resueltos, los socialistas, que los han calumniado villanamente en propagandas, en la prensa, en el Ministerio de Trabajo... negándoles primero la capacidad legal, despojándoles después de toda representación en los organismos oficiales y vejando, por último, a sus socios con el insulto grosero, con amenazas, atentados, con la expulsión del trabajo, verdaderamente monopolizado en algunas épocas por el despotismo socialista».

3.ª También ocasionaron gravísimos perjuicios al desarrollo de los sindicatos católicos obreros «las divisiones y tendencias surgidas y provocadas por elementos que errónea y apasionadamente juzgaron que las directrices pontificias en materia sindical habían pasado a la historia o que no tenían lugar en España por la situación paganizada de nuestras masas obreras. Tal polémica no debía haber existido entre nosotros...»

4.ª Los sindicatos obreros católicos carecían de la fuerza necesaria al no encontrar sus socios en ellos trabajo seguro y remunerador. Aquí estaba la clave del porvenir de los sindicatos, de su aumento y de su poder. Las sociedades de resistencia, fundadas hacía 40 años, ejercían en ciertas industrias y oficios el monopolio del trabajo. El obrero católico se desilusionaba con su sindicato al no ofrecerle éste la garantía y seguridad de su trabajo.

5.ª Estos sindicatos carecían del poder del número y por eso tanto muchos patronos como los gobiernos no los tomaban en consideración. Si a esto se añade el temor que a patronos y gobiernos inspiraban las sociedades de resistencia, «amparadas por el partido socialista», se comprenderá que el obrero se retrajese de apuntarse en él y aparecer comprometido con él.

6.ª Por último, los sindicatos católicos obreros habían hallado escaso apoyo en la sociedad española, despreocupada de la cuestión obrera. En consecuencia, dentro de un medio hostil o indiferente no podían desenvolver su acción con la eficacia y provecho necesarios.

Éstos eran los fallos de que, según Nevares, adolecían los sindicatos católicos obreros. Faltaban también sindicatos por industrias u oficios y había entre los mismos obreros escasez de directores competentes y propagandistas entendidos en cuestiones sociales y en la legislación social. Los remedios a estos males no eran fáciles de poner, pues requerían tiempo y esfuerzo constante.

García Nieto señala también como causa la excesiva «clericalización» del sindicato, tanto por el papel que se atribuía a la actuación del consiliario como por la carencia de dirigentes seglares, convirtiéndolo prácticamente en una rama de la Acción Católica, con un carácter excesivamente defensivo, lo que, unido a las absurdas y permanentes controversias internas, le quitó alas para volar libremente por el inmenso espacio de lo social[27].

27 J N García Nieto, pág. 177-179

4. *El sindicalismo católico agrario.* Más fortuna tuvieron en España los sindicatos agrarios que los profesionales. La razón fue doble: por una parte aquéllos se prestaban menos a la aguda politización de los sindicatos revolucionarios; y, por otra, daban al agricultor con la unión la fuerza que le negaba su minifundismo. Por eso no prosperaron tanto en las zonas latifundistas, donde el campesinado en su gran mayoría carecía de propiedad privada, cuanto en las zonas de pequeños propietarios como era, sobre todo, Castilla y León. Además, a principio de este siglo, no había adquirido España el desarrollo industrial de otras naciones europeas, pues de cada 1000 habitantes había 244 agricultores y 82 obreros industriales. Era, pues, natural que el sindicalismo católico agrario prosperara más que el profesional.

Con la muerte del padre Vicent (1912), el movimiento sindical agrario quedaba consolidado. El año 1916 es el de la unidad sindical católico-agraria con la creación de la Confederación Nacional Católico-Agraria. En 1922 contaba ésta con 4000 sindicatos y unos 2 500 000 sindicados. Disponía del Banco Rural, de 1700 Cajas rurales, 11 fábricas de harinas, 20 molinos aceiteros y 70 revistas. El movimiento económico de las Federaciones y Sindicatos en el año 1922 pasó de los mil millones de pesetas, cifra que basta por sí sola para demostrar la fuerza del sindicalismo agrario. La organización de la Acción Católica en España gira, según se expresó el Primado de Toledo en 1929, alrededor de la organización social católico-agraria. Durante los años de la República, la Confederación Nacional no se vio sometida a la tormentosa vida de los sindicatos profesionales. Y su estructura sociológica le daba una fuerte consistencia frente a las embestidas revolucionarias. Cuando el 21 de febrero de 1940, los sindicatos católicos-agrarios fueron incorporados al Sindicato Único Nacional, dejaban tras sí una honrosa y brillante historia.

5. *La Acción Social Popular y su fundador Gabriel Palau.* A modo de ejemplo clarificador de las peripecias que tenía que recorrer el catolicismo social en los primeros lustros de este siglo ofrecemos el de la Acción Social Popular (ASP) o el *Volksverein* español, como lo definió su mismo fundador el jesuita Gabriel Palau (1863-1939) y cuyo lema era «hombres para las obras, obras para los hombres, hombres y obras para la restauración cristiana de la sociedad»[28].

El origen de todos estos movimientos partía en gran medida de la idea, que, recogiendo la herencia del gran obispo de Maguncia monseñor Ketteler, lanzó el papa León XIII con estas palabras. «El movimiento democrático universal, cuya existencia es innegable, será socialista o cristiano según el celo que despleguemos los católicos»[29]. A su vez la idea generadora del *Volksverein* alemán o Unión Popular era la defensa contra el socialismo alemán, defensa que revestía al principio un carácter excesivamente apolo-

28 DHEE, vol III, 1862

29 N Noguer, *Acción Social Popular,* «Razón y Fe» 20 (1908) 452

gético y que luego se transformó en positiva reforma social para hacer frente mejor a los ataques directos del socialismo alemán, furiosamente iconoclasta y antirreligioso: «Guerra sin cuartel contra los católicos, decían los socialistas alemanes. Arranquemos la fe del pecho del labriego alemán y del obrero industrial. Socavemos los fundamentos de la Iglesia católica, y Alemania será nuestra»[30]. El *Volksverein* fue la respuesta católica al reto socialista.

La Acción Social Popular de Palau en Barcelona, que se aprovechaba de la experiencia de su modelo alemán, insistía fundamentalmente en la acción positiva y era, según sus estatutos, «una institución de carácter general, de organización estrictamente personal que tiene por objeto promover, por todos los medios legítimos, la acción social católica, especialmente entre las clases más numerosas»[31].

En su organización trataba de reducir toda la complicada maraña que solía maniatar a otras instituciones, eludiendo burocracias, formalismos y centralizaciones innecesarias, dejando una justa libertad de movimiento a sus asociados.

«No impone deberes penosos, dice el artículo-programa de la ASP, ni exige dispendios de mayor cuantía. Entraña el máximum de asociación, ya que pueden ser socios de ella todos los católicos sociales, y el mínimum de mecanismo, por la libertad de movimientos en que deja a los asociados. Reduce a su mínima expresión los impedimentos burocráticos, las discusiones y el mero parlamentarismo. Para este mismo fin, ahorra locales, formalismos, reuniones reglamentarias y el excesivo engranaje de comisiones y juntas... Tiende al máximum de concentración de fuerzas para robustecer la débil y aislada acción individual, y al máximum también de descentralización, para dejar ancho campo a las actividades personales»[32].

Pero, a pesar de eso, su fundador había de morir estrangulado por las mallas de la incomprensión y juntamente con él la prometedora obra de la ASP tras nueve años de intensa actividad social. Al cerrar el ejercicio del año 1915, contaba esta institución con 27 352 socios, 284 representantes en toda España, 275 sociedades inscritas en el secretariado de relaciones sociales, 26 934 comunicaciones recibidas, 27 415 comunicaciones expedidas, 1844 actos de propaganda oral, 89 447 servicios sociales prestados a corporaciones y particulares, 7 251 780 de impresos publicados. Los ingresos recaudados en 1915 en concepto de cuotas de socios y producto de publicaciones ascendían a 60 360,95 pesetas[33]. Esta cantidad hubo de ser completada por el marqués de Comillas en 7000 pts. para enjugar el déficit anual.

30 N Noguer, *La «Acción Popular» de Barcelona, la «Unión Popular» italiana, la «Unión Popular» alemana*, «Razón y Fe» 49 (1908) 452

31 N Noguer, *Acción Social Popular*, «Razón y Fe» 20 (1908) 453

32 Ibidem, pág 454

33 *Anuario Social de España*, Barcelona 1916, pág 164 Este anuario social es el primero en su género El siguiente «Anuario Social de España», Madrid 1930, lo hizo «Fomento Social» y corresponde al año 1929

Aunque hasta ahora había datos sueltos y sospechas vagas sobre el final dramático de la ASP, quedaban todavía una serie de intimidades por aclarar. Pero la exhumación de nuevos documentos inéditos y el penetrante y comprensivo análisis que de ellos hace Alfonso Álvarez Bolado nos ponen en claro las motivaciones que llevaron al fundador y a su obra al desenlace final[34]. Tales motivaciones podemos resumirlas en tres:

a) *Dificultades económicas.* Ciertamente la institución social arrastraba todos los años un déficit más o menos grande que Palau se encargaba de cubrir por medio de aportaciones particulares que él conseguía. Expresamente reconoce Palau que este lastre económico le obliga a plantear la liquidación de la obra, tal como se lo comunicó al asistente de España, José Barrachina, en carta de 30 de diciembre de 1915: «En junio pasado propuse al R.P. Provincial[35] disolver la Acción Social Popular, por los siguientes motivos: 1.° y principal, por las dificultades económicas que experimentaba la obra, agravadas, de momento, por la guerra, y, en adelante, por la competencia, mayor o menor, que le harían los nuevos organismos que iba fundando en Madrid el Sr. cardenal Guisasola, como ya de hecho la experimentaba de parte del Consejo Nacional; 2.°, porque me parecía que la ASP no entraba en el plan de los organismos deseados y aprobados por el señor Cardenal.

»Parecióle bien mi propuesta al P. Provincial y quedamos en que yo la expondría al Sr. Obispo y al cardenal Primado»[36].

No cree Álvarez Bolado ni nosotros tampoco que la situación deficitaria de la ASP fuera el determinante principal del desaliento de Palau. La mayor parte de este tipo de obras pasaban por situaciones parecidas y en todo caso, si la obra lo merecía –como los observadores del panorama social lo reconocían–, se podían encontrar soluciones adecuadas. Y el mismo Palau, más adelante en la misma carta, no le da importancia al déficit que arrastra. «Este año, a pesar de la guerra, dice él, sólo nos han faltado 7500 pts. para llegar a las 50 000»[37].

b) *Conflicto institucional.* Por el final del primer texto que acabamos de copiar, se advierte el alivio que produjo en el Provincial la propuesta que le hizo Palau de disolver la ASP y se intuye claramente que debajo del problema económico se escondían otras razones más poderosas. En efecto, entre el provincial Lloberola y el súbdito Palau existía una absoluta falta de entendimiento que era la que entorpecía el engranaje operativo. Lloberola concebía la Acción Social Popular a su imagen y semejanza y dentro de una óptica tradicional. Palau, más sensible a las exigencias de su tiempo, tenía,

34 A Álvarez Bolado y J J Alemany Briz, *Gabriel Palau y la Acción Social Popular Correspondencia inédita (1913-1916)* «Miscelánea Comillas» 38 (1980) 123-178

35 P Ramon Lloberola, desde el 15 de agosto de 1915 provincial y antes rector del colegio de Lauria, 13 José Barrachina, antes provincial de la Tarraconense, es asistente de España desde el 18 septiembre de 1914 El padre Inesta, provincial desde el 27-IX-1909

36 Ibidem, pag 157

37 Ibidem, pág 164 Parece referirse sólo a las cuotas, puesto que con los ingresos de las publicaciones pasaban de las 60 000 pesetas, como ya hemos visto

como padre que era de la criatura, que dirigirla y moderarla con arreglo a los nuevos imperativos de la acción social. Querer gobernar una obra de nuevo estilo con criterios antiguos y trasnochados era querer juntar el agua con el aceite.

Es clásico el principio de superlativa sensatez que dio san Ignacio para la dirección espiritual, aplicable al gobierno moral de los hombres. «Ningún yerro es más pernicioso en los maestros de las cosas espirituales que querer gobernar a los otros por sí mismos y pensar que lo que es bueno para ellos es bueno para todos.»

El texto de la carta de Palau refleja patentemente los problemas que podía plantear un superior a un súbdito cuando ambos están situados en orbes irreductibles y no queda otra disyuntiva que o la magnánima y noble comprensión del superior o el aniquilamiento espiritual del súbdito. Éste es el caso de Palau, expuesto por él mismo con extraordinaria sinceridad y dramatismo al asistente de España, Barrachina.

«Realmente, escribe Palau, discrepamos enteramente el R.P. Provincial y yo en la concepción de la obra y en la tendencia y orientación del apostolado propio de ella.

»Él quiere una obra según él la concibe, a semejanza de su espíritu, actuando en el modo y sentido que le son simpáticos, y yo no la sé concebir e informar sino según mis ideales y tendencias.

»Él tiende casi siempre de fuera hacia dentro para llegar a la contracción, a la concentración, a la perfección; y yo tiendo de dentro hacia fuera para expansionarme, invadir y conquistar.

»Él ve individuos y defectos particulares, y liberales y enemigos de la Iglesia; y yo veo masas y virtudes y vicios sociales, y socialistas y anarquistas y enemigos del orden social cristiano.

»Él tiende a los resultados positivos inmediatos, a la mecánica humana, a la selección; y yo prefiero (¡qué vergüenza me da hablar tanto de mí y del R. Padre!), y yo prefiero los de remoción y de desfonde, las espontaneidades de la iniciativa personal y la turba olvidada y abandonada.

»Él trata a los de la Junta como si fueran novicios y los ahuyenta de casa, y yo aprecio sus virtudes sociales y procuro servirme de ellas.

»Realmente, hay discrepancia grande entre los dos espíritus, pero yo creo que no debería haber oposición, sino compenetración y complemento. Sólo se requería para ello que yo con la gracia de Dios y la ayuda del amor de los Superiores venciese mi susceptibilidad, mi empacho y desconfianza y adversión, y me hiciese pasta más moldeable; y que el Superior... ¡qué sé yo! ¿No podría ser que fuese demasiado inflexible? ¿Que sólo tuviese un molde para las cosas y un solo procedimiento para regir y dirigir a los hombres? ¿Que más bien tendiese a sujetar y aniquilar que a modificar y transformar?

»Me habla el R.P. de resultados de hecho obtenidos. Creo sinceramente que no muestra nunca interés por conocerlos y que, cuando yo le hablo de alguno de ellos, mis palabras no repercuten en el interior de su alma»[38].

El distanciamiento espiritual entre ambos hombres era inmenso. A Lloberola, por lo que fuera, ni la persona ni la obra de Palau la caían simpáticas, como lo demuestra una carta incisiva y amarga que dirigió a Palau y que éste retransmitía a Barrachina[39].

Por otra parte resulta extraño –y es una observación muy acertada de Álvarez Bolado– que los superiores romanos emplearan una medida distinta o un tratamiento diferente para conducir la *Action Populaire* francesa (nacida también entre no pequeñas contradicciones) del que se empleó para la ASP española.

«En todo caso, dice Álvarez Bolado, resulta muy esclarecedor a la hora de fijar la relación del fundador de la Acción Social Popular con el círculo interno de gobierno de su Orden tener presente el concienzudo estudio que el P. Droulers ha dedicado a la *Action Populaire* de Reims entre 1903 y 1918. Y ello no porque se trate de situaciones estrictamente paralelas, sino porque las desemejanzas resultan tan esclarecedoras como las semejanzas, a la hora de comprender la incidencia del gobierno de la orden en tan desigual desenlace.

»Una impresión global se obtiene inmediatamente de la lectura de la obra de Droulers y de la documentación que presenta. Desbuquois es infinitamente más atendido, su correspondencia con los padres Wernz y Fine (el asistente francés) es mucho más frecuente y más cercana a los problemas. Por ello también, pese a correcciones fundamentales que le serán impuestas, la *Action Populaire* sobrevivirá a la crisis. Esa impresión global se termina en un índice muy concreto: sin desconocer la importancia de muchas otras variables, nos parece decisivo que, mientras Palau aparece como un jesuita "solitario" en medio de su obra la ASP, la *Action Populaire* es al mismo tiempo la obra de un equipo de jesuitas y una "obra de la Compañía" (y las dos cosas no son lo mismo). Esta impresión, como veremos, constituye el elemento más sustantivo de nuestras modestas conclusiones de editores»[40].

Álvarez Bolado cree que la clave de la discriminación entre España y Francia está en que Palau no supo o no pudo formar un equipo de jesuitas, con lo que en aquellas circunstancias y en aquel contexto institucional se hubieran evitado pleitos inútiles y de menor cuantía. Aparte de esto, fue también obstáculo el que la ASP no fuera obra de la Compañía, distinguiendo entre obras de los jesuitas y obras de la Compañía, con lo que Palau salió también malparado.

c) *Distinta escala de valores.* Entrando más en la entraña del problema para tratar de ver la razón última de las cosas, advertimos entre Lloberola y Palau la existencia de un sistema axiológico muy distinto. Son dos maneras de valorar las cosas pensando ambos en rendir un servicio eficaz a la Iglesia y a la salvación de las almas.

Para Lloberola en la práctica el apostolado era un medio y la disciplina

38 Ibidem, pág 164
39 Ibidem, pág. 162.
40 Ibidem, 137-139.

religiosa, un fin. Por tanto, el apostolado debía subordinarse a la disciplina religiosa. Al contrario para Palau el apostolado era un fin al que había que sacrificar muchas veces la comodidad de la rutina religiosa. Por tanto, no tenía sentido, en su opinión, evadirse de un trabajo urgente y necesario por un acto comunitario de piedad o por no trabajar solo y sin compañero fuera de casa. Por eso reclamaba Palau una cierta libertad de movimiento que Lloberola le negaba: «Y a lo mejor o a lo peor, dice el sociólogo, vienen pruebas de imprenta, o hay que cambiar un artículo o modificar un párrafo; hay que dar solución a una dificultad que surge; es preciso suplir una ausencia; hay que tomar una iniciativa rápida, una solución urgente; viene un sacerdote de fuera a hacer una consulta y ha de volverse en el primer tren de la tarde y no se le puede desatender; un presidente de una sociedad domiciliada en el Casal me propone un asunto para tratarlo luego con su Junta, etc... ¿Cómo hacer o resolver todo eso sin libertad, la conveniente y necesaria, sin libertad de acción?»[41]

Que ambos hombres estuvieran anclados en dos mundos distintos –Lloberola en el mundo tradicional y en los usos y costumbres habituales, y Palau en un mundo nuevo y cargado de las tensiones de un futuro preocupante– hacía que el sociólogo experimentara la asfixia del que siente que le falta el aire, y clamara angustiado, al final de la carta, por una solución: «Estoy en una situación tal que algunas veces llego a la raya de la desesperación. No tengo virtud para sostener una tensión de espíritu, con tanto trabajo, con tanta dureza y despego y con tantas dificultades. Yo estoy dispuesto a dejar la ASP con cualquier pretexto. Quiero paz, confianza y amor con los superiores. Ansío estar donde pueda, según mis fuerzas, obedecer»[42].

Estas pruebas institucionales, a las que tiene que hacer frente todo innovador y más en un momento en que se había llegado al clímax de la lucha antimodernista, fueron inherentes a la mayoría de los hombres que quisieron abrir camino en el difícil terreno de la acción social católica de España: Gabriel Palau en Cataluña, el canónigo Maximiliano Arboleya en Asturias[43], los dominicos Pedro Gerard en Andalucía y José Gafo en Madrid, y el jesuita Sisinio Nevares en Valladolid: todos tuvieron que gustar, aunque de desigual manera, las hieles amargas de la incomprensión; pero, aun en medio del aparente fracaso de algunos, fueron y son un testimonio más de la preocupación por el gravísimo problema social de España.

6. *La prensa católica.* No termina la actividad de la Iglesia con el problema social por muy importante que éste sea. Para conocer el estado de la Iglesia española hay que ensanchar el campo de visión a otras áreas representativas como, por ejemplo, el mundo de la cultura.

A comienzos de este período tenemos una serie de datos que confirman

41 Ibidem, pág 167

42 Ibidem, pág 171

43 Domingo Benavides, *El fracaso social del catolicismo español Arboleya Martínez (1870-1951)*, Barcelona 1973

la tesis de que Cataluña ejerció sobre el resto de la península un indiscutible predominio en la espiritualidad del primer tercio del siglo xx, como lo había ejercido en la segunda mitad del siglo xix, haciendo de cabeza de puente de la cultura europea, especialmente de la francesa.

Fijándonos ahora en las publicaciones periódicas, nos consta, según los datos del «Almanaque Ora et labora de 1914», que de los 539 diarios y revistas católicos que aparecían en las distintas provincias españolas, 145 correspondían a Barcelona (26,90 %), 71 a Madrid (13,17 %), 44 a Valencia (8,16 %), 25 a Baleares (4,63 %), 24 a Zaragoza (4,45 %), 23 a Tarragona (4,26 %) y así bajando hasta Cuenca que era la última de la serie y tenía una sola publicación. Gerona y Lérida tenían 15 cada una. Con lo que, sumando los datos de las cuatro provincias catalanas, eran 198 los diarios y revistas que salían de Cataluña, con un porcentaje del 36,73 % del total nacional. Que esto no era fruto sólo de un grado de desarrollo económico lo demuestra el hecho de que las tres provincias vascongadas, mucho más adelantadas que otras provincias españolas, sólo representaban un 4,8 % del total con 26 publicaciones.

Es verdad que el influjo espiritual no se puede medir sólo a través de una cuantificación estadística sin tener en cuenta más factores concomitantes, pues en teoría las publicaciones catalanas podían nacer y morir en Cataluña y no ejercer ningún influjo directo en el resto de España. Lo que ciertamente no se puede negar es que el índice religioso cultural de Cataluña era muy superior al de las demás regiones en cuanto al número de publicaciones y, por tanto, que el nivel medio de cultura popular, que se mide por la lectura, era más alto que en otras partes. Pero es un hecho comprobable la difusión del libro y de la revista catalana, escritos en castellano, fuera de sus fronteras regionales.

Entre los periódicos de Madrid de tendencia católica hay que destacar «El Siglo Futuro», que se definía como diario católico, el más antiguo de todos, nacido el 19 de marzo de 1875, «de sana doctrina íntegramente católica, defensor de nuestras tradiciones españolas»; «El Debate», diario católico independiente, órgano de la Asociación Nacional de Propagandistas; y «El Correo Español», diario tradicionalista, que cultivaba la política católica, monárquica y legitimista, y el regionalismo, y el catolicismo social. En Cataluña salía «El Corrreo Catalán», el diario católico de mayor tirada y de más circulación en Cataluña, batallador y de información católico-tradicionalista. En 1929 había 61 diarios que se publicaban con censura eclesiástica, lo que delantaba su carácter confesional[44].

De las revistas informativas y de cultura merecen especial mención primero las clásicas «La Ciencia Tomista» y «La Ciudad de Dios», dirigidas por dominicos y agustinos respectivamente; «Razón y Fe», «El Mensajero del Corazón de Jesús», «Sal Terrae» y «el Siglo de las Misiones», por los jesuitas; «Estudios Franciscanos» y «Archivo Ibero-Americano», por los capuchinos y franciscanos respectivamente; «Revista Eclesiástica», órgano

44 «Anuario Social de España 1929», Apéndice cuarto, pág 73-74

quincenal del clero español; «La Hormiga de Oro», ilustración católica, semanario ilustrado, desligado de todo compromiso político y puesto bajo la inmediata vigilancia del prelado diocesano; «Ilustración del Clero» y «El Iris de Paz», por los cordimarianos; «Revista Montserratina», por los benedictinos de Montserrat, etc.

En cuanto a libros hay que reconocer que la producción religiosa se limitaba principalmente a traducciones, la mayoría del francés, con escasa aportación nacional. Tenemos que consignar que el año 1916 los nombres del P. Muncunill, *Tractatus de Ecclesia Christi;* el de Guri-Ferreres, *Theologia Moralis,* el libro más usado por los sacerdotes que se dedicaban a la cura de almas hasta que lo sustituyó el de Antonio M. Arregui; Juan Mir, *El milagro;* Andrés Manjón, *El maestro hacia dentro y Visitas al Santísimo;* Constancio Eguía, *Jesús y sus obras;* Ramón Ruiz Amado, *Ascética ignaciana;* Ugarte de Ercilla, *Los milagros del Evangelio;* Torras y Bages, *Obras completas,* que se remataban por entonces, y donde el sabio obispo de Vich, «el más alto pensador de la Iglesia española de entonces», daba cita a «todos los problemas e inquietudes del espíritu contemporáneo»[45].

El apostolado editorial y de prensa se fomentaba a través de editoriales de institutos religiosos, de editoriales con fines puramente apostólicos o con títulos pontificios, y de entidades propagadoras de la buena prensa.

Editoriales de institutos religiosos. La de «El Mensajero del Corazón de Jesús», que era obra de la central del Apostolado de la Oración, dirigida por los jesuitas, fue fundada en Barcelona en 1866 y trasladada a Bilbao en 1883. La revista del mismo nombre era y sigue siendo el órgano del Apostolado de la Oración. En 1929, cuando era director el infatigale apóstol de la pluma, P. Remigio Vilariño, llevaba ya publicados más de 200 obras distintas, 300 folletos y 500 hojas. En la década de los años 1920, salían anualmente de 25 a 30 mil ejemplares de distintas obras, 300 000 folletos, 2 000 000 de hojas y cerca de medio millón de calendarios.

La editorial del Corazón de María fue fundada por los misioneros hijos del Corazón de María en 1912, en Madrid. Y tiraron en 1929 unos 20 000 ejemplares de libros, 7000 folletos y 800 000 hojas.

La editorial Gabriel María Bruño, de los hermanos de las Escuelas Cristianas, fundada en 1890, desarrolló una inmensa labor de difusión del libro de texto de enseñanza primaria y media. A través de ellos y de los maristas penetraron en España los métodos franceses de enseñanza de las diversas asignaturas y no había estudiante que no hubiera utilizado alguno de sus textos. De parecidas características era la editorial F.T.D. *(foveo timorem Domini),* cuyos libros, elaborados por varios autores, aparecían siempre como anónimos.

Otras editoriales son Razón y Fe, fundada en 1901, como la revista del mismo nombre, la editorial seráfica y la editorial salesiana.

45 Luis Carreras, *Nuestra cultura eclesiástica,* «Anuario Eclesiástico de 1916», Barcelona 1916, pág 78-84

Editoriales con fines puramente apostólicos o con títulos pontificios. El Apostolado de la Prensa fue fundado en 1891 para «la impresión y difusión gratuita de buenas lecturas para el pueblo». Los volúmenes impresos desde la fundación hasta 1929 se elevaban a la cifra de 18 488 250 y había editado hasta esa fecha cerca de 300 títulos de libros, 200 opúsculos y muchísimas hojas de propaganda religiosa. De la mayor parte de los libros se hicieron varias ediciones y alguno alcanzó hasta 26 ediciones. Entre las obras publicadas destacan, después de la Sagrada Escritura, las de los autores clásicos fray Luis de León, santa Teresa, fray Luis de Granada, el padre La Puente, el padre Alfonso Rodríguez, san Juan de Ávila, san Juan de la Cruz, los *Ejercicios* de san Ignacio y obras de literatura de relevantes autores españoles y extranjeros. La popularidad de El Apostolado de la Prensa se extendió allende nuestras fronteras, sobre todo en el ámbito hispanoamericano.

Tuvieron también importancia, aunque no llegaron al volumen de difusión de la anterior, La Hormiga de Oro, fundada en Barcelona en 1884 con fines parecidos; Foment de Pietat, fundada también en Barcelona en 1916, que hasta 1929 había publicado unos 800 000 ejemplares de libros, 2 762 475 folletos y 22 millones de hojas y estampas; Editorial Librería Religiosa, fundada en 1848 por José Caixal, más tarde obispo de Urgel, y por san Antonio María Claret; El Siglo de las Misiones, fundado en Oña (Burgos) en 1914 y trasladada a Burgos en 1923, y, después de la guerra civil, a Bilbao, había editado en los 15 primeros años unos 62 títulos de libros y cerca de tres millones de hojas misioneras; Editorial Voluntad, y Editorial Biblioteca More, fundadas ambas en Madrid en 1922, con los mismos fines apostólicos. Cerramos esta lista con la mención de los editores y libreros pontificios: en Madrid, la Librería Religiosa Hernández; y en Barcelona, Casa Subirana, que entre otras cosas editaba el «Anuario Eclesiástico»; Herederos de la Viuda de Pla; Tipografía Católica y Editorial Litúrgica Española.

Entidades propagadoras de la buena prensa. Recordemos brevemente la institución internacional *Ora et Labora,* fundada en el Seminario Pontificio de Sevilla en 1905 y trasladada más tarde a Toledo, que entre otras actividades promovía la colecta del Día de la Prensa; la Cofradía de legionarios de la buena prensa, fundada en Madrid en 1911 por el padre José Dueso, CMF, cuyos socios, divididos en tres clases, pagaban una cuota semanal de cinco céntimos para el fomento de la prensa católica; el Centro de damas propagandistas de la buena prensa, fundado en Madrid en 1921 y declarado obra de beneficencia particular docente por real orden de 28 de diciembre de 1922; la Oficina Técnica de Prensa, organizada en Madrid en 1927 por el sacerdote José Díez Monar con el fin de favorecer a los periodistas y escritores católicos, haciendo funcionar la oficina como una cooperativa de producción; Asociación de Nuestra Señora de los buenos libros y prensa católica, fundada en 1894 en Valencia por el cardenal Sancha con el doble objeto de proporcionar sanas lecturas a todas las clases de la sociedad, singularmente a los obreros, y de impedir, por cuantos medios lícitos estuviesen a su

alcance, la propaganda de las malas e impías y de las representaciones gráficas de asunto irreligioso o inmoral. Tenían también como órgano oficial el periódico mensual «El cruzado valentino», que se repartía gratuitamente.

7. *La voz de los obispos.* No deja de ser interesante y sintomática la voz de los obispos españoles cuando hablan colectivamente, como respuesta a algún acontecimiento sobresaliente de su tiempo, aparte de las cartas pastorales que cada uno pueda dirigir por su cuenta a sus propios diocesanos. Es éste un fenómeno nuevo de la edad contemporánea, prenuncio del sentido de colegialidad que se despertará más vigorosamente con ocasión del concilio Vaticano II. La primera comunicación que tenemos de este tiempo es la carta que los obispos envían al papa Benedicto XV el 11 de junio de 1915 ratificando el ofrecimiento de asilo en España que había hecho Alfonso XIII al papa con ocasión de la guerra europea y a la vista de las dificultades que interrumpían la libre comunicación de la Santa Sede con el mundo católico al entrar Italia en la contienda. Los embajadores de las potencias no aliadas habían tenido que trasladarse a la ciudad suiza de Lugano. Europa estaba dividida en dos bloques. El episcopado español lamenta los estragos de la guerra y el hecho de la entrada de Italia en ella y prosigue: «Si el desarrollo de los acontecimientos –lo que rogamos al Señor no suceda– obligara a Vuestra Santidad a buscar fuera de la ciudad eterna, siquiera por brevísimo tiempo, los medios de cumplir mejor vuestros altísimos deberes, la católica España se consideraría feliz con poderos proporcionar un asilo, modesto si se quiere, pero hidalgo y generoso. Si vuestros ojos se volviesen a la patria de Recaredo y san Fernando aceptando estos ofrecimientos, España recibiría de rodillas al Padre amadísimo y venerado, y en la devoción y alegría de vuestros hijos, al prestaros sus obsequios, hallaría por ventura algún consuelo el pecho atribulado de Vuestra Santidad»[46]. Todo un estilo que refleja la mentalidad católica en España de acendrada devoción al Romano Pontífice, sobre todo desde que fue desposeído de los Estados Pontificios.

Dos años más tarde, el 15 de diciembre de 1917, con ocasión de la gran crisis española de aquel año, coincidente con la revolución rusa, que va a transformar profundamente la política mundial, y con la angustiosa situación de Europa, lacerada trágicamente por tres años de guerra, los obispos se ven obligados a levantar su voz colectiva para orientar a los fieles en la búsqueda de soluciones. En aquel año de 1917 confluyen tres corrientes de una gravísima crisis constitucional de España, enmarcada en la crisis general de Europa: crisis militar, crisis político-parlamentaria y crisis obrerista[47].

El episcopado español claramente consciente de la situación nacional, no solamente no se inhibe ante ella esperando del cielo el milagro, sino que

46. *Documentos colectivos del Episcopado español,* ed. Jesús Iribarren, BAC, Madrid 1974, pág. 101; véase también el texto con un breve comentario en «Razón y Fe» 50 (1918) 277-283.

47. Juan Antonio Lacomba, *La crisis española de 1917,* Madrid 1970, p. 77-284; Ricardo de la Cierva, *Historia básica de la España actual (1800-1973),* Madrid 1974, pág. 196-211.

exhorta a los católicos españoles a cumplir con sus deberes de la hora presente. «El cumplimiento de un estricto deber, ante la gravedad de las circunstancias que nos rodean y oprimen, nos obliga a recordar enseñanzas, doctrinas y normas de acción católica acerca de algunos deberes sociales y políticos, cuya práctica leal y sincera creemos contribuirá poderosamente al feliz desarrollo y victorioso vencimiento de la tremenda crisis por la que hoy atraviesa España.

»Participando de la general preocupación e inquietud de los ánimos, consideramos los momentos actuales de suma gravedad, críticos y solemnes. Desde luego, se advierte que son de lucha, con tendencias a la exasperación, y de carácter permanente. No se trata ya de aquellas contiendas entre bandos opuestos que aspiran al ejercicio del poder, sino de otras más hondas, de ideas y sentimientos opuestos, que afectan a todos los órdenes de la vida, a la entraña misma de la vida ciudadana y colectiva de la nación y, por lo tanto, a su porvenir y a su existencia»[48].

Los obispos españoles temen que en ese revuelto torbellino que amenaza arrastrar a todos, se pueda torcer «el rumbo de España, su significación histórica, su misión providencial en la tierra».

Los deberes de los católicos, como miembros de una comunidad política, giran en torno al problema de la obediencia a la autoridad, en torno al problema social y en torno al problema de las próximas elecciones convocadas para el 24 de febrero de 1918.

El menosprecio por la autoridad, generado unas veces por la debilidad o por la incompetencia de los que mandan, por no saber conducir con eficacia a los súbditos hacia la consecución del bien común, y otras por el innato sentimiento de rebeldía que abriga el corazón de todo hombre, hace estériles e infecundos los esfuerzos más generosos y los sacrificios más heroicos por el progreso social, el orden, la justicia y la paz.

Cuando la revolución quiere derribar una sociedad sólidamente constituida, ataca directamente la obediencia socavando así el más sólido fundamento y la mayor garantía de la autoridad pública. Éste es, pues, uno de los primeros y más urgentes deberes de los católicos españoles: resistir y rechazar toda palabra seductora que excite a la rebeldía, robustecer el principio de autoridad con el apoyo moral y prestar la más firme adhesión a las instituciones del país que encarnan la soberanía y el espíritu tradicional de nuestra patria.

También el problema social reclama nuestra atención con el mismo carácter de urgencia. Ricos y pobres, patronos y obreros deben aunar sus esfuerzos para sofocar el incendio social, cuyas siniestras llamaradas pueden destruir y asolar el suelo patrio. Los sumos pontífices y los prelados españoles han señalado el peligro y el remedio, han dado las soluciones católicas a la llamada cuestión social, pidiendo a todos una doble ola de justicia y de caridad que inunden el campo de la lucha para satisfacer legítimas reivindicaciones y apagar odios injustos. ¿Qué más puede hacer la jerarquía? Apli-

48. *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974,* pág. 105-106.

car esa doctrina social de la Iglesia es un problema personal que atañe a la vida práctica de cada uno de los católicos. No podemos dormir en la inconsciencia teniendo bajo nuestros pies un volcán que puede reventar de un momento a otro, ni dejar el campo libre al socialismo, ni encogerse de hombros ante la sindicación obrera. Siendo todos hijos de un mismo Padre, debemos avivar el espíritu de fraternidad humana entre nosotros y buscar con esfuerzo y sacrificio la consecución del bien de todos.

«He aquí, dicen los obispos, un deber impuesto por ley de naturaleza, santo y amable, y consolador para todo corazón cristiano en virtud del mandato de Jesucristo, nuestro Dios y Señor, que tanto amó a los hombres, encomendando con especial solicitud, a los que pueden, el cuidado amoroso de los que sufren y padecen hambre de pan y de justicia. Pedimos al Padre de las misericordias que abra los oídos de los que hasta hoy fueron sordos, y les conceda docilidad de corazón para que oigan nuestros acentos y generosamente los secunden. De no ser así, auguramos días tristísimos, en los que las primeras víctimas serán los que, pudiendo evitarlos a tiempo, no lo hicieron, dando un extraño ejemplo de inconsciencia ante los furiosos golpes de la realidad; y a ellos seguirán millones de víctimas inocentes, sacrificadas por la guerra social, cuya entraña será el odio de clases, el ansia de destrucción, de saqueo y de ruinas, poniendo en grave peligro los más sagrados intereses y hasta la vida nacional.

»Y a los obreros, cuya salud espiritual y temporal es la preocupación constante de nuestro sagrado ministerio, les diremos que tengan fe y confianza en que Dios y los hombres de buena voluntad han de amparar sus justas aspiraciones. Deber suyo es procurarlo también por su propio esfuerzo, de donde nace prácticamente la obligación de asociarse o de sindicarse con espíritu cristiano en la forma que las circunstancias aconsejen y asesorados por personas prudentes y entendidas, que sientan verdadero amor a la clase obrera; que no den jamás su nombre ni su cooperación a esas sociedades que abiertamente niegan las verdades fundamentales de la convivencia humana proponiéndose sistemáticamente la destrucción de la sociedad, siendo por tanto moral y jurídicamente ilícitas; que se aparten de toda sedición y de los hombres que la promueven o la predican; que respeten inviolablemente el derecho ajeno; que ejecuten de grado, y con el debido obsequio, la obra q̃e justamente les demanden sus patronos; que amen la vida doméstica, fecunda en muchos bienes; que practiquen sobre todo la religión y de ella tomen el más eficaz y positivo consuelo en los trabajos y contradicciones de esta vida, porque, haciendo todo esto, cooperarán a la paz y prosperidad pública, a la concordia entre el capital y el trabajo, harán amable a todos su causa, que últimamente cede en bien de todos, y prepararán los caminos para su más legítimo triunfo»[49].

Éstos son los deberes de los patronos y de los obreros. Pero para que una sociedad funcione correctamente hace falta que los gestores de la cosa pública en el municipio, en la provincia y en la nación, sean los mejores. Y a esto deben contribuir todos los electores potenciales, huyendo del abstencionismo y la indiferencia ciudadana que olvidan la obligación de participar en la vida pública mediante la emisión de su voto.

Y para esto recordaban los obispos las palabras que unos años antes había dirigido el papa Pío x a los católicos españoles en la encíclica *Inter*

49. Ibidem, pág. 108-109.

catholicos Hispaniae: «Tengan todos presente que, ante el peligro de la religión o del bien público, a nadie es lícito permanecer ocioso. Ahora bien, los que se esfuerzan por destruir la religión o la sociedad, ponen la mira principalmente en apoderarse, si les fuese dado, de la administración pública y en ser nombrados para los cuerpos colegisladores. Por tanto, es menester que los católicos eviten con cuidado tal peligro, y así, dejados a un lado los intereses de partido, trabajen con denuedo por la incolumidad de la religión y de la patria, procurando con empeño, sobre todo, esto, a saber: que tanto a las asambleas administrativas como a las políticas del reino vayan aquellos que, consideradas las condiciones de cada elección, parezca que han de mirar mejor por los intereses de la religión y de la patria en el ejercicio de su cargo»[50].

Los obispos con esto cumplían con la obligación de su cargo pastoral de exhortar a los ciudadanos al cumplimiento de sus deberes en un momento en que la colaboración de todos era absolutamente necesaria. Habían sido sensibles al reto que presentaban aquellas terribles circunstancias ambientales.

En la misma línea de preocupación por la cuestión social volvieron a salir los obispos a la palestra el 1 de marzo de 1922 proponiendo un ambicioso proyecto llamado por ellos «gran campaña social», que por su misma magnitud terminó en un lamentable fracaso. No obstante, el intento delata la noble inquietud de quienes quisieron y no pudieron. Como dice Iribarren, «se trata de uno de los documentos más memorables de la historia de nuestro catolicismo social, porque encendió una hoguera de esperanza que apagó un diluvio de egoísmos»[51]. Tras él estaba el impulso organizador de Ángel Herrera, nombrado comisario general de la obra y por supuesto el de los propagandistas. Pensaban los obispos españoles que aquella ocasión era propicia para acometer la empresa de abrir en la cultura patria nada menos que «una nueva era». Contaban con la aprobación y bendición del llorado pontífice Benedicto xv, ratificadas por su sucesor Pío xi, y con el aliento de Alfonso xiii, que había prometido toda la cooperación que de su autoridad cabía esperar. Oportunamente el episcopado nombraría las juntas y comisiones que habían de llevar a cabo el magno proyecto.

Así se esbozaban los fines de la gran campaña:

«La creación de una universidad social para formar prácticamente a los jóvenes en ciencias políticas, administrativas y sociales y habilitarlos para el desempeño de cargos públicos, el periodismo y la propaganda, cultivando además, en secciones distintas, los estudios contemporáneos y los tradicionales; la multiplicación de escuelas católicas primarias y profesionales, a fin de preparar a los hombres de mañana y perfeccionar a los de hoy, contrarrestando de este modo la intensa e insidiosa campaña protestante; la sistematización armónica y bien encauzada de la propaganda social, hablada y escrita, para oponer un dique a la difusión de ideas sindicalistas revolucionarias; la implantación, de acuerdo con el Estado, de pensiones de vejez

50 Ibidem, pág. 110
51. Ibidem, pág. 29.

para el abnegado clero parroquial, la formación de un fondo suficiente para sostener y fomentar los sindicatos obreros y agrarios, y la protección de las obras existentes en las diócesis

»No puede en esta gran campaña social faltar la realización de un fin patriótico, ya que los católicos han figurado siempre con desinterés y abnegación en las vanguardias del patriotismo Invitado su majestad el rey a señalarnos este fin, ha indicado el más urgente para el servicio de la patria

»Y, *por último, para la obra humanitaria y cristiana encaminada a socorrer* a los niños desvalidos de Rusia y de la Europa central se dedicará parte del generoso esfuerzo de los católicos españoles, acudiendo al llamamiento reiterado de la Santa Sede

»Tal es, amadísimos hijos, el conjunto del proyecto que acariciamos, cuyos fines, unos generales para toda España y otros de carácter local, confiamos en llevar a la practica con el auxilio de Dios y vuestra eficaz cooperación

»Han vuelto los tiempos que reclaman cruzadas, y el grito de Dios lo quiere, Dios lo quiere debe resonar en todos los ámbitos de la nación en las tiendas del menestral, en los tugurios del pobre, en los talleres del industrial, en las oficinas del comerciante, en las salas de los bancos y en los templos de los sacerdotes»[52]

El episcopado creía corresponder de este modo a su misión en la hora presente y esperaba que ante el supremo Juez y ante el tribunal de la historia merecería el reconocimiento del deber cumplido

El primer acto de «la gran campaña» fue la entronización del Sagrado Corazón de Jesús en las oficinas de la obra, hecha por el nuncio de Su Santidad Asistió un delegado del rey y, de los jerarcas españoles, estuvieron presentes el cardenal de Tarragona, el patriarca de las Indias, los arzobispos de Valladolid y Valencia y los obispos de Madrid-Alcalá, y otros El cardenal de Tarragona dijo que la gran campaña social no era obra de particulares sino de la Iglesia Para crear ambiente se organizó un curso de conferencias para los días 11, 18 y 25 de marzo y 1, 8 y 19 de abril Las dos primeras se celebraron con gran éxito Según el cronista de la revista «Razón y Fe», la prensa liberal y los políticos de la extrema izquierda se revolvían contra esta gran campaña Y hete aquí que el 30 de marzo, al mes de la proclama, los metropolitanos del episcopado español comunicaban a la prensa el aplazamiento de la campaña «por ser, decían, necesaria una preparación más amplia que la calculada»[53] El aplazamiento equivalía a paralización

¿Qué había pasado en realidad para que tanto aparato se viniera al suelo tan estrepitosamente? Jesús Iribarren habla de presiones sobre Alfonso XIII Pero ¿de quién y por qué? Sanz de Diego apunta como causas el temor a la formación de un partido católico derechista moderno, la apatía de quienes debían financiar la empresa y la oposición del rey[54] Habrá que esperar a que con el tiempo se exhumen documentos que aclaren el misterio de este

52 Ibidem pág 114-115 «Razón y Fe» en *Noticias Generales* daba un breve resumen del documento 62 (1922) 528 529

53 «Razón y Fe» 63 (1922) 130

54 *Historia de la Iglesia en España,* vol V BAC, Madrid 1979, pág 641

fracaso En todo caso es un síntoma más de la incapacidad operativa en que, a todos los niveles, estaba cayendo el pueblo español

Para remate de todo, el nuevo presidente del Gobierno, Manuel García Prieto, marqués de Alhucemas, como si no le bastase el desastre africano de Anual, la inoperancia política de los partidos, la inseguridad ciudadana y el desorden público, creía encontrar la fórmula mágica para remediar la triste situación española con una reforma constitucional y más en concreto con la reforma del artículo 11 de la Constitución que establecía la confesionalidad del Estado Hoy no percibimos la sensibilidad que en muchos estamentos católicos existía respecto a este punto En todo caso, contra lo que algunos se imaginaban entonces, no sólo no resolvía nada una reforma de este genero, antes al contrario creaba un problema más sobre los ya existentes La mentalidad de los obispos quedó reflejada en un mensaje que en 1923, antes de la instauración de la Dictadura, el 13 de septiembre, enviaron al presidente del Consejo de Ministros contra el intento de implantar la libertad de cultos en las futuras Cortes

«Alterado, dicen los obispos, substancialmente dicho artículo 11 con la modificación proyectada, estaría en flagrante contradicción con el artículo 1 ° del Concordato y, por consecuencia, la reforma de la Constitución en este punto equivaldría a la denuncia implícita del Concordato, y no puede ocultarse a vuecencia la gravedad que esto entraña para un pueblo cualquiera, y más aun para el español, que cifra una de sus mayores glorias en conservar el precioso y secular tesoro de la unidad religiosa y el no menos precioso y arraigado de su unión con la Santa Sede y dependencia del Papa, única, suprema y directa autoridad, tan acatada por todo el mundo católico en el orden religioso como lo es la de Su Majestad el Rey por todos los españoles en el orden temporal

»Siempre han apasionado y perturbado profundamente al país las luchas religiosas que la revolución ha suscitado en distintas épocas ¿Qué efecto ha de producir ahora, cuando, absorta la atención publica en los graves problemas internacionales, económicos y sociales, no hay ningun estado de revolución que avance, pida e inste, sino que es el mismo Gobierno el que con lastimosa espontaneidad plantea tan delicada y espinosa cuestión? Y esto contra los sentimientos religiosos del pueblo, confiados a la custodia de los obispos por razón de su propio ministerio

»No queremos investigar los motivos, ciertamente equivocados, que mueven al Gobierno a intentar esta reforma Nos limitamos, por ahora, a declarar, con todo el respeto debido, pero muy claramente, que en este asunto se trata de principios que no admiten el mas o el menos, se trata de derechos de que estamos en plena posesión, y no permitiremos que el estigma de la infidelidad en su custodia y defensa caiga sobre nuestras frentes no oponiendonos al quebranto de los mismos por todos los medios legales»[55]

A partir de este año de 1923 el episcopado español constituirá la Junta de reverendísimos metropolitanos que, a efectos de acción conjunta, formará el comité ejecutivo de los obispos hasta que con ocasión del concilio Vaticano II se cree la Conferencia episcopal

55 *Documentos colectivos del episcopado espanol 1870-1974* pág 116-117

Tres son los *documentos* que van a aparecer en el espacio temporal que va desde el comienzo de la dictadura hasta la instauración de la República en 1931. *El primero*, del 30 de abril de 1926, en una pastoral colectiva sobre la inmodestia de las costumbres públicas, tema que como eterno *ritornello* se repetirá en muchas pastorales individuales de los obispos y en los sermones o pláticas de los predicadores. La corrupción de costumbres, las modas indecorosas, el extranjerismo modernista, o sea la incorporación de estilos extranjeros viciosos frente al españolismo clásico más austero y cristiano, la invasión del paganismo desterrado antiguamente por la religión cristiana, la pérdida del pudor en la mujer y en el niño, en una palabra la sustitución de la concepción cristiana de la vida por una concepción materialista del hombre. Éstos eran los vicios que los obispos españoles querían extirpar. ¿Con qué procedimientos? Con todos los que fueran legítimos y legales. A cinco grupos de medidas se reducen las normas que dan: primero, la abstención de asistencia, apoyo moral o físico y consentimiento o aprobación de todo lo que vaya contra la moral en espectáculos, libros o revistas, pinturas o esculturas obscenas, organizando ligas o protestas para neutralizar su acción; segundo, observancia de los preceptos cristianos en deportes, bailes, diversiones y baños públicos; tercero, la evitación de modas femeninas licenciosas; cuarto, la eficaz colaboración de los confesores, superioras de colegios, predicadores, agrupaciones femeninas de Acción Católica y asociaciones piadosas; y quinto, la responsabilidad de los padres, de los maridos complacientes, modistas y damas distinguidas, cuyos actos copian las demás clases sociales.

Visto este código austero de costumbres desde una perspectiva más moderna podrá parecer ñoño, anticuado e inútil. Pero la Iglesia colabora mejor con el bien común espiritualizando la vida del hombre que no estimulando su animalidad, para lo que ésta no necesita de incentivos. La jerarquía eclesiástica debe ser, sin embargo, trifronte para saber comprender simultáneamente el misterio y el enigma siempre oscuro de la historia de la Iglesia (pasado, presente y futuro) y adoptar tales actitudes abiertas y renovadoras que no hipotequen nunca el crédito del futuro por una visión miope y absolutizante del presente. Eso sí, la misión de la Iglesia es y debe ser sanamente crítica, estimuladora y promotora de los grandes valores humanos que en definitiva son el soporte indispensable de los valores sobrenaturales o trascendentes. Y éstos, aunque de momento no halaguen a la parte menos noble de la naturaleza humana, a la larga la completan y la perfeccionan en sus aspiraciones más profundas. La dignidad del hombre se alcanza con el esfuerzo y con la virtud; y la excelencia se crea con la exigencia.

El mismo año de 1926 los metropolitanos españoles dirigen su mirada fraterna a los prelados y fieles de México, que están increíblemente oprimidos por una persecución que Pío XI calificó de diocleciana, para manifestarles su solidaridad.

Y, por fin, en 1928 los metropolitanos envían tres documentos al presidente del Directorio Militar, Miguel Primo de Rivera, uno sobre aumento de los haberes del clero (fechado el 17 de octubre), el segundo sobre la

represión de la inmoralidad y el tercero, sobre la infracción de los días festivos (los dos últimos fechados el 16 de octubre).

La actualización de los haberes del clero era un problema mal resuelto en el Concordato de 1851, al quedar en su art. 36 la dotación eclesiástica vagamente pendiente de lo que permitiesen las circunstancias y mal aplicado, porque nunca hubo voluntad seria de resolverlo. Desde el s. XIX el presupuesto general del Estado había sufrido un aumento del 21 % y el de culto y clero no pasaba del 2,65 %. De ese modo resultaba que el clero parroquial de la máxima categoría cobraba una nómina igual a los porteros de los Ministerios de cuarta categoría. Y el resto del clero quedaba por debajo de los porteros de quinta categoría de dichos Ministerios.

En *el segundo documento* sobre la inmoralidad, apelaban a la profesión de fe católica, consignada en el Código fundamental del Estado, para recabar la obligada colaboración de la autoridad con el fin de secundar las normas morales de conducta que exigen la observancia de la honestidad en la vida individual, lo mismo que en la pública. El bien público no está completo, si, además de los bienes materiales, no se buscan los espirituales que enaltecen a los pueblos y son la clave de la verdadera grandeza y prosperidad de las naciones.

«Por último, dicen ellos, la misma degeneración de la raza, el enervamiento de los caracteres y la mengua de la riqueza pública que la impudicia y el escándalo llevan en pos de sí, habrían de ser suficiente acicate para que todo Gobierno celoso del bienestar de la patria pusiese freno a la creciente inundación de la pública inmoralidad»[56].

En *el tercer documento,* sobre la infracción de los días festivos, llamaban los obispos la atención sobre un tema laboral y a la vez religioso centrándolo en el campo de las conquistas sociales. En primer lugar alaban los obispos la solicitud del Gobierno por los problemas sociales y en concreto por la legislación referente al descanso dominical. Y luego ponderan la conveniencia de esta medida.

> «El obrero que no dispone del domingo para santificar su alma y reponer su cuerpo de las fatigas del trabajo puede decirse que vive sumido en aflictiva esclavitud. Por suave y llevadera que sea la carga de la cotidiana labor, no deja de constituir un yugo que sujeta así al cuerpo y al espíritu. Por esto, la naturaleza humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, pide que, el día escogido para sí por el Altísimo, quede el hombre libre de las cargas y cuidados del trabajo manual para levantar su mirada al cielo, espaciar su espíritu en la vida de familia, abrir ancho campo a las potencias del alma e ilustrarse y gozar honestamente mientras sus fuerzas físicas cobran nuevo vigor y aliento con que reanudar la suspendida tarea»[57].

Pero, a pesar de la legislación tan estimable sobre este punto, se incumplía el precepto por falta de vigilancia, aun en las obras públicas del

56 *Documentos colectivos del episcopado español,* pág. 129.

57 Ibidem, pág. 130; véase sobre el exceso del horario laboral N. NOGUER, *El trabajo excesivo de antaño,* «Razón y Fe» 54 (1919) 409-424.

Estado, que, sin verdadera urgencia que lo justificase, se ejecutaban en domingo.

No olvidemos que la Iglesia ha defendido siempre el descanso en días festivos, cosa que redunda en beneficio de la clase trabajadora, sometida muchas veces a unos horarios agobiantes.

8. *Liturgia y piedad.* Para completar el cuadro tendríamos que extender nuestra vista a otros muchos aspectos que componen las manifestaciones de toda la vida religiosa, como son la práctica religiosa, tanto individual como colectiva, la acción benéfica organizada, las misiones populares, que siempre han removido tan intensamente la piedad de las poblaciones, la biografía de hombres y mujeres de virtudes heroicas, etc.

Pero por razones de espacio, nos limitaremos a dos aspectos que expresan dos movimientos importantes: la liturgia y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

Liturgia. El movimiento de restauración litúrgica en Europa arranca del último tercio del siglo XIX. Fueron los benedictinos de Francia y Bélgica los iniciadores de dicho movimiento, que los papas Pío X y Benedicto XV encauzaron de manera oficial y universal. Con retraso fue penetrando en España este movimiento a través de Cataluña, como tantas otras manifestaciones de la cultura europea, hasta llegar a formalizarse en el Congreso litúrgico de Montserrat, celebrado en julio de 1915.

El Congreso constó de una doble serie de actos generales. Por la mañana en la basílica del famoso monasterio se celebraban solemnes funciones litúrgicas para dar a conocer y hacer participar a los fieles en el esplendor del culto en sus diversas manifestaciones. Por la tarde, también en la basílica, tenían lugar las conferencias generales, ilustradas con audiciones gregorianas y proyecciones artísticas. Esta parte más científico-cultural se dividía en tres secciones: 1) Estudios históricos 2) Ministerios sacerdotales 3) Gregorianismo y vulgarización litúrgica.

La segunda sección estaba destinada exclusivamente al clero[58].

En las *conclusiones generales* se condensó el espíritu que había informado el Congreso. Las tres primeras eran las más importantes por recoger la esencia de toda renovación litúrgica. Helas aquí: 1.ª La participación activa de los fieles en los ministerios sagrados y en la oración pública y solemne de la Iglesia es el manantial primero e indispensable de verdadero espíritu cristiano, la forma genuina y tradicional de dar gloria a Dios y alcanzar la propia santificación. 2.ª Esa participación conviene que sea integral, siguiendo los textos, tomando parte en el canto y practicando las ceremonias sagradas. 3.ª Siendo el santo sacrificio de la Misa el centro de la sagrada liturgia, los fieles deben procurar tener en ella la máxima participación interna y externa, sintiéndose concelebrantes, en cierto modo, con el sacerdote, comulgando dentro de la Misa y no ocupándose en otra cosa que en el propio sacrificio. También se sacaron conclusiones en cada una de las tres secciones. En la segunda sección, dedicada al clero, se recomendaba la lectura de las siguientes publicaciones que fueron en gran parte las que mantuvieron y difundieron por España el fuego sagrado de la devoción litúrgica: *La oración de la Iglesia,* de dom Cabrol, traducida al castellano en 1909; *La práctica del púlpito,* de Meyenberg, traducida en 1908 por el infatigable Ruiz Amado; *El año eclesiástico,* de Kellner, traducida en 1911; *L'année liturgique,* de dom Gueranger, que con Cabrol son dos de los principales promotores de la cultura litúrgica; y las revistas «Ephemerides liturgicae», «Questions liturgiques» y «Vida Cristiana», esta última nacida al calor del Congreso de Montserrat. Por estas referencias se puede entender cuál era el pensamiento oficial de la Iglesia española en estas materias.

Un acto más en el resurgimiento litúrgico fue la celebración de la Semana Litúrgica de Bañolas, diócesis de Gerona, en julio de 1917, en que se insistió en la aplicación de las conclusiones del anterior Congreso.

De todas formas, vistas las cosas desde la altura del concilio Vaticano II, con la promulgación de la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, 4 de diciembre de 1963, en la que con gran provecho para los fieles se readaptó la liturgia a las lenguas vernáculas y a la sensibilidad popular de una manera revolucionaria, puede parecer que el Congreso de Montserrat queda relegado al mundo de lo anacrónico y lo arqueológico, por más que los principios de la liturgia sean permanentes. Pero los pasos en la historia son lentos, porque, como decía el poeta, los molinos de los dioses muelen despacio. Al mismo tiempo hay que confesar que, reconociendo estas y otras ventajas indiscutibles de la actual reforma, se ha perdido el carácter de universalidad que a la liturgia prestaba el latín y que hacía que el católico se sintiese en su casa en cualquier iglesia del mundo. Son los pros y los contras de todas las cosas humanas.

Devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Dentro de este movimiento de la piedad popular hay que insertar el de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús que, arrancando de la Francia del siglo XVIII, se ha popularizado en España hasta nuestros días, en que por circunstancias coincidentes con la renovación conciliar y con el gusto cambiante de nuestro tiempo se ha visto decrecer en las nuevas generaciones. Una de las prácticas piadosas de esta devoción era el de la consagración de los individuos, de las instituciones o de las empresas al Corazón de Jesús. Los misioneros populares y los socios del Apostolado de la Oración propagaron intensamente a todos los niveles la consagración de las casas y familias colocando una chapa a la entrada de cada una de ellas, lo mismo que la práctica de la comunión de los primeros viernes de cada mes y la celebración con procesión solemne de la fiesta del Sagrado Corazón el viernes siguiente a la fiesta del Corpus Christi. En esta línea está la famosa consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús que tuvo lugar el 30 de mayo de 1919, fiesta del rey San Fernando, ante un gigantesco monumento erigido en el Cerro de los Ángeles, en las cercanías

58. ISIDRO GOMÁ, *El valor educativo de la liturgia católica,* Barcelona 1918, 550-557, *Congreso Litúrgico de Montserrat,* «Razón y Fe», 42 (1915) 423-425 y 570, 43 (1915) 135-138

de Madrid, centro geográfico de España. La consagración la hizo el rey de España, Alfonso XIII, acompañado por el Gobierno en pleno y con la asistencia de muchos obispos españoles y de una gran muchedumbre de católicos.

La idea se había venido gestando desde hacía años y una junta de damas, presidida por la duquesa de la Conquista, fue la encargada de llevarla adelante por medio, entre otras cosas, de una subscripción nacional, cuyo paso inicial fue la colocación de la primera piedra el 1.° de junio de 1916. Todas las clases sociales de España participaron, con su pequeña o grande aportación, en el coste del soberbio monumento de 28 metros de altura.

No queremos entrar ahora en la descripción de los grupos escultóricos que flanqueaban la columna sobre la que se elevaba la estatua de 9 metros de Jesucristo, que tenía a sus pies la leyenda «Reino en España». Lo que nos interesa ahora es destacar el significado que con esto el pueblo español quería representar. Para el historiador Zacarías García Villada el acto constituyó «una de las páginas más trascendentales de la historia religiosa contemporánea de nuestra patria»[59]. Y da la razón múltiple de esta trascendencia. Aquél fue un acto de acatamiento por el que el rey de España reconocía la realeza suprema de Jesucristo, Rey de reyes; un acto evocador de la tradición católica de la Corona y del pueblo español; un acto de agradecimiento por haber librado Dios a España de la guerra europea; un acto de fe pública en el que España entera se consagraba al Sagrado Corazón de Jesús, no aisladamente o en el secreto de la intimidad familiar, sino oficialmente ante la faz del mundo y por boca de su mismo rey.

Y nosotros añadimos que aquel acto fue un desencadenante de infinidad de actos parecidos, a menor escala, en los que se levantaron estatuas, se consagraron pueblos o familias a Jesucristo... Éste fue el gran impacto nacional que produjo aquel solemne día de San Fernando de 1919.

Los congresos nacionales del Apostolado de la Oración –el primero en 1920 con ocasión del primer aniversario de la consagración de España al Corazón de Jesús, el segundo en 1930 de mayor importancia para intensificar este movimiento piadoso y, por fin, el de 1954 con ocasión del centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción– son puntos culminantes de la devoción al Corazón de Cristo en España y produjeron un efecto multiplicador en la intensidad y en la extensión de la dinámica de esta institución[60].

59 Z GARCÍA VILLADA, *Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús*, «Razón y Fe» 54 (1919) 273-278

60 Véase *La primera Asamblea Nacional del Apostolado de la Oración*, «El Mensajero del Corazón de Jesus y del Apostolado de la Oración» 65 (1920) 511-533, *Asamblea Nacional del Apostolado de la Oración Crónica Oficial*, Madrid 1930, *Tercer Congreso Nacional del Apostolado de la Oración*, Bilbao 1954 A juzgar por el número de entronizaciones, consagraciones de entidades, asambleas o reuniones organizativas, la vida de la asociación era boyante y, aunque todos sabemos que la vida espiritual no consiste sólo en actos externos, este tipo de actos eran un reflejo y manifestación de esa vida espiritual que generalmente se nutría en ejercicios espirituales y en prácticas piadosas que alcanzaban a importantes grupos y minorías de la población cristiana

Capítulo III

LA SEGUNDA REPÚBLICA: ACATAMIENTO Y TENSIÓN (1931)

Por Q. Aldea Vaquero
Profesor de Investigación del CSIC

Hoy están de acuerdo la mayoría de los historiadores en afirmar que la segunda república española, por su carácter sectario respecto a la Iglesia católica, soliviantó a muchos españoles hiriendo sus más profundos sentimientos religiosos, desajustó con ello la convivencia pacífica ciudadana enfrentando violentamente a unos contra otros en inútil agresividad, y provocó, en parte, su ruina con medidas innecesarias que una elemental prudencia política hubiera aconsejado evitar. Lamentaciones tardías vinieron después, pero el manifiesto error de partida fue irreparable.

No todos los partidarios de la República fueron responsables de una colisión frontal con la secular institución de la Iglesia. Antes al contrario, algunos republicanos trataron de integrar a su modo a todos los españoles en el seno de la república.

La Agrupación al Servico de la República, encabezada por tres egregios intelectuales –Gregorio Marañón, José Ortega y Gasset y Ramón Pérez de Ayala– que firmaron el Manifiesto de 10 de febrero de 1931 en «El Sol», auguraba un nuevo orden, en el que se instaurase un Estado «que por la amplitud de su base jurídica y administrativa permita a todos los ciudadanos solidarizarse con él y participar en su alta gestión»[1].

Este sueño ideal de una República que barriese la Monarquía de Sagunto «incapaz de altas empresas y de construir un orden que, a la vez, impere y dignifique», como se expresaban los firmantes, y que tuviese presente que «un pueblo es una gigantesca empresa histórica, la cual sólo puede llevarse a cabo o sostenerse mediante la entusiasta y libre colaboración de todos los ciudadanos unidos bajo una disciplina más de espontáneo fervor que de rigor impuesto»[2], este sueño ideal, repetimos, no era programa de partido, sino empresa común que ellos brindaban a las clases proletarias. Y ese mismo llamamiento se extendía también a los sacerdotes y religiosos, porque «a fuer de nacional prefería no excluir a nadie»[3].

1 J ORTEGA y GASSET, *Obras completas*, vol XI, Madrid 1969, pág 126
2 Ibid
3 Ibid., pág 127

En el programa de ese orden nuevo, que aspiraba a la reforma integral de la vida española tanto del Estado como de la sociedad, figuraba, junto a los grandes problemas de la vida pública, el de las relaciones de la Iglesia y el Estado.

Estos puntos programáticos se difundieron en ciclostil y a la vez con la advertencia «no debe ser publicado», tal vez para no despertar recelos tanto sobre la cuestión social como sobre la de las relaciones Iglesia y Estado a las que la opinión pública española era más sensible. Sobre este último punto se expresaba el programa de la siguiente manera: «El Estado es laico. La Iglesia católica debe vivir separada del Estado. Éste conservará la tutela económica sobre el clero y servicios religiosos, tutela que irá progresivamente menguando hasta concluir en un período de diez años. Durante él, el Estado tendrá sobre la Iglesia el derecho de patronato. Consideramos un error de óptica histórica, pero muy generalizado en las izquierdas españolas, suponer que la Iglesia y las órdenes religiosas tienen en España un gran poder social. A nuestro juicio este error óptico procede de que se confundía el poder social que la Iglesia pudiese tener por sí misma con el que le llegaba a través del Estado, cuyo organismo ella en buena parte manejaba. Suprimido a la Iglesia este favor del poder público y reducida a su exclusivo poder social, creemos que representará una fuerza en España bastante menor que la que tenga en el país europeo más laico»[4].

No estaba de acuerdo la opinión casi unánime del clero con la teoría de la separación entre la Iglesia y el Estado, pero una fórmula pactada de separación o cualquier fórmula puramente aconfesional sin carácter hostil y antirreligioso hubiera, si no satisfecho, a lo menos no enajenado al sector católico.

El 14 de abril de 1931 fue proclamada la República después de las elecciones municipales del 12 del mismo mes con gran sorpresa para todos, incluso para los mismos republicanos que de repente se encontraron con la recién nacida República en sus manos.

Por su parte, la jerarquía eclesiástica ordenó el acatamiento sincero al poder constituido. Pudo extralimitarse el cardenal Segura alabando inoportunamente al monarca recién destronado, aunque en un régimen normal de libertades no debería extrañar a nadie que cualquier ciudadano expusiese llanamente su propia opinión. Pero, a pesar del sobresalto, supuesto por el derrumbamiento de una monarquía que se había desprestigiado por sí misma, la Santa Sede, a través de los representantes de la jerarquía española, transmitió a los fieles la recomendación de respetar los poderes constituidos y obedecerlos sinceramente para el mantenimiento del orden y para el bien común[5].

4 Ibid , pág 141-142

5 El nuncio F Tedeschini escribió a los metropolitanos con fecha 24 de abril de 1931 la siguiente carta «De parte del Eminentísimo Señor Cardenal Secretario de Estado de Su Santidad, me honro en comunicar a V E Rvma ser deseo de la Santa Sede que V E recomiende a los sacerdotes, a los religiosos y a los fieles de su diócesis que respeten los poderes constituidos y obedezcan a ellos para el mantenimiento del órden y para el bien común» Archivo Vidal i Barraquer (en adelante se citará con la sigla AVB) vol I, Montserrat 1971, pág 24 Esta magnífica coleccion documental está preparada y editada por Miguel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa y es fundamental para el conocimiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en este período Consta de cinco volúmenes y comprende el período de la segunda República española de 1931 a 1936

El cardenal Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona, con gran tacto político trató de acortar distancias con los nuevos mandos de la nación y felicitó a Alcalá Zamora por su nombramiento como presidente del gobierno provisional de la República[6]. También visitó oficialmente, junto con el obispo de Barcelona, al presidente de la Generalitat «para dar muestras de obediencia y respeto al nuevo régimen»[7]. A su vez los obispos catalanes escribieron individualmente una carta en el mismo sentido al presidente de la Generalitat.

Además, el mismo Vidal publicó en el Boletín del 5 de mayo una pastoral dando doctrina sobre el origen divino de todo poder humano, y normas sobre la obligación de los cristianos de ajustar su conducta con esa doctrina, todo según el texto de san Pablo, «no hay poder que no sea de Dios»[8].

Tamames parece minimizar o ignorar estos esfuerzos de adaptación de la Iglesia a la nueva situación[9]. Tiene razón, en cambio, cuando reconoce que tanto el Gobierno provisional como las Cortes Constituyentes se trazaron un programa religioso poco inteligente.

En realidad la Iglesia no podía sentirse cómoda con una república amenazante; y por más esfuerzos de concordia que hiciese, ideológicamente seguía alejada de los nuevos planteamientos políticos, que por fuerza tenían que generar situaciones difíciles o violentas y en el terreno de las relaciones humanas había de encararse con unos rostros nuevos tras los que no cabía presumir una especial cordialidad.

Y así fue en realidad durante el primer año de la República. Primero la absurda y bárbara quema de conventos del 11 de mayo de 1931, que obligó a Vidal i Barraquer a levantar su voz de protesta en una nueva pastoral y en una carta al presidente de la República[10]; los decretos de 6 y 22 de mayo sobre supresión de la enseñanza del catecismo y sobre libertad de cultos

6 AVB I, pág 24-25 Vidal al cardenal Segura, 1 de marzo de 1931, y al nuncio, 2 de marzo de 1931 Otros obispos hicieron lo mismo Cf también V M Arbeloa, *La expulsión de Mons Martín Mugica de España,* «Scriptorium Victoriense» 18 (1971) 154-195 El obispo Múgica, como muy bien dice Arbeloa, se adelantó a las normas emanadas de la Nunciatura y el 20 de abril visitó al gobernador de Alava y el 21 del mismo mes escribió una circular a sus diocesanos en que les comunicaba los ofrecimientos de respetuosa sumisión hechos a dicho gobernador Francisco Vidal i Barraquer (1868-1943) como arzobispo de Tarragona desempeñó un papel muy importante durante la Republica Véase R MUNTANYOLA, *Vidal i Barraquer, cardenal de la pau,* Barcelona 1970

7 AVB I, pág 31 Vidal al nuncio, 2 de marzo de 1931

8 Ibid pag 38-39

9 RAMÓN TAMAMES, *La República La era de Franco,* Madrid 1975, pág 181 Es lastima que, a pesar de que Garcia Escudero le hizo este serio reparo a la segunda edición, Tamames no lo haya enmendado en la cuarta

10 AVB I, pag 52 pastoral de 14 de mayo de 1931, pág 56-57 y Vidal a Alcalá Zamora, 17 de mayo de 1931

respectivamente (antes de haberse aprobado la Constitución), que también provocó la protesta del mismo cardenal[11], la expatriación del obispo de Vitoria, el 17 de mayo, a las 12 de la noche, con sólo tres cuartos de hora de tiempo para prepararse y sin pruebas ni fundamentos jurídicos serios para hacerlo y sin previa audiencia de parte[12], la expulsión del cardenal Segura el 15 de junio, no justificable en un régimen democrático y libre, y realizada con procedimientos arbitrarios y antijurídicos[13]; la captura de documentos al vicario general de Vitoria, Justo Echeguren, el día 14 de agosto de 1931, la campaña oral y escrita contra las órdenes y congregaciones religiosas, para la que el Gobierno provisional carecía de sensibilidad cuando tan sensible era y tan rápidamente reaccionaba ante unas expresiones del cardenal Segura[14], la orden improcedente del ministro de Justicia pidiendo a los obispos relación detallada de las percepciones del clero y de la aplicación del fondo de reserva que a tenor del artículo 37 del Concordato quedaba a disposición exclusiva de los prelados[15]; y por fin, la imposición de una Constitución que se colocaba, por más que se diga, al margen de la situación sociológica de la religión católica en España

Todos estos hechos eran el reflejo de la reprimida animosidad que desde el primer momento reinaba en el seno de los partidos de izquierda contra la Iglesia Contra el incendio de iglesias y conventos, con la cómplice inhibición del Gobierno provisional, protestó el triunvirato ya mencionado de la Agrupación al Servicio de la República a la vez que insistía en su viejo argumento, nunca probado, de la acción nefasta de la Iglesia sobre la nación española a lo largo de los siglos Fue el mismo ilustre doctor Marañón quien llevó las cuartillas a la redacción del periódico «El Sol» el día 13 de mayo para ser publicados en el número del día siguiente. Del texto entresacamos estos párrafos de lamento y de protesta·

«Unas cuantas ciudades de la Republica han sido vandalizadas por pequeñas turbas de incendiarios En Madrid, Malaga, Alicante y Granada humean los edificios donde vivían gentes que, es cierto, han causado durante centurias daños enormes a la nación española, pero que hoy, precisamente hoy, cuando ya no tienen el poder publico en la mano, son por completo innocuas Porque eso, la detención y manejo del poder público, eran la única fuerza nociva de que gozaban Extirpados sus privilegios y mano a mano con los otros grupos sociales, las órdenes religiosas significan en España poco más que nada Su influencia era grande, pero prestada procedia del

11 Ibid pag 65 66 Vidal a Alcalá Zamora 28 de mayo de 1931

12 V M Arbeloa, *La expulsion de monsenor Mateo Mugica y la captura de documentos al Vicario General de Vitoria en 1931*, «Scriptorium Victoriense» 18 (1971) 155 195, protesta de Vidal, cf AVB I, pág 223

13 El Nuncio tambien protesto por via diplomatica AVB I pag 119 El cardenal Vidal escribió a Alcala Zamora el 17 de junio de 1931 protestando en nombre de todos los obispos de la provincia eclesiastica tarraconense por la expulsión de Segura AVB I pag 75 La diversidad de criterios entre Vidal i Barraquer y el Nuncio, por un lado y Segura, por otro, se puede ver en págs 74 y 78, 119 120, 173, 183, 207, 208-09

14 AVB I pag 110 El cardenal Vidal escribió una pastoral para salir al paso de esa cam pana

15 AVB I, pag 204

Estado Creer otra cosa es ignorar por completo la verdadera realidad de nuestra vida colectiva

»Quemar, pues, conventos e iglesias no demuestra ni verdadero celo republicano ni espiritu de avanzada, sino más bien un fetichismo primitivo o criminal que lleva lo mismo a adorar a las cosas materiales que a destruirlas El hecho repugnante avisa del único peligro grande y efectivo que para la República existe que no acierte a desprenderse de las formas y las retóricas de una arcaica democracia, en vez de asentarse desde luego e inexorablemente en un estilo de nueva democracia Inspirados por ésta, no hubieran quemado los edificios, sino que más bien se habrían propuesto utilizarlos para fines sociales La imagen de la España incendiaria, la España del fuego inquisitorial, les habría impedido, si fuesen de verdad hombres de esta hora, recaer en esos estupidos usos crematorios»[16]

Que la izquierda española no aprendió la lección de estos egregios varones ni iba a abandonar su inveterado hábito iconoclasta, lo demostraría una vez más la revolución de Asturias de 1934 y la posterior guerra civil, en que para baldón de nuestra cultura arderían miles de edificios religiosos

Sobre los acontecimientos de los primeros meses de la República envió Vidal i Barraquer al Secretario de Estado de Su Santidad, cardenal Pacelli, el 27 de junio de 1931, un amplio informe en que se recoge la opinión de la Iglesia sobre dichos sucesos

«En Tarragona fueron a las elecciones unidos todos los monárquicos, y sufrieron, como en la mayor parte de las ciudades, una gran derrota Influyeron en ello *a)* la reacción contra la dictadura de Primo de Rivera, que dividió el ejército, comprometió al Rey y se enemistó con Cataluña, por combatir con dureza su idioma, y herir los sentimientos, aun los legítimos, de esta importante región, *b)* la pasividad del Gobierno Berenguer, que fue al principio muy bien recibido, pero no supo aprovechar el tiempo convocando en seguida elecciones generales antes del natural desgaste de todo Gobierno y de que los republicanos pudieran organizarse y prepararse, *c)* la lenidad del mismo Gobierno Berenguer, que no tuvo energía, o tal vez no pudo tenerla, para castigar los motines y alzamientos contra el régimen, *d)* la antipatía general contra el Rey, motivada por haber consentido tanto tiempo la dictadura, por la tendencia al gobierno personal, y por acusarle, los que habían sido sus ministros, de falta de lealtad

»Dios permitió que las cosas se precipitaran y vino, con sorpresa de todos, incluso de los mismos republicano-socialistas, el triunfo de las elecciones municipales y el cambio de régimen, formándose un Gobierno Provisional presidido por Alcalá Zamora y compuesto de republicanos de derecha, radicales, radicales-socialistas y socialistas Segun personas fidedignas, los ministros del Rey hubieran podido oponer mas resistencia, pero hubiera sobrevenido la huelga general, grandes revueltas y derramamiento de sangre, y tanto el Rey como los ministros optaron por dejar el cauce libre a la corriente popular El tránsito al principio se hizo con gran suavidad, pero representa una fuerte sacudida en el orden politico, ideológico, moral y religioso, como lo prueban los acontecimientos posteriores»[17]

16 J Ortega O C , vol XI, pág 297-298

17 AVB, I pag 80-81

En Barcelona, donde ganó las elecciones la Esquerra Republicana de Catalunya, se implantó la República Catalana tres o cuatro horas antes de que se proclamara en Madrid la República Española Fue su Presidente Francesc Macià, «persona recta (según lo describe Vidal i Barraquer), sentimental, de buen corazón, idealista, de poco talento e instrucción »[18], con quien el cardenal de Tarragona mantuvo buenas relaciones

El 9 de mayo se celebró en Toledo, por orden de la Santa Sede, una conferencia de los metropolitanos, en la que se acordó publicar un documento colectivo en los boletines de las sedes metropolitanas con fecha 13 de mayo –que luego se retrasó– y elevar una exposición al Presidente del gobierno provisional lamentando las violaciones contra las instituciones y los derechos de la Iglesia También se acordó que se urgiera el cumplimiento del canon 139, párrafo 4, del *Código de Derecho Canónico,* referente a los sacerdotes que se presentaron como candidatos a las Cortes. De hecho los sacerdotes que obtuvieron un escaño como diputados fueron los siguientes por Burgos, Ricardo Gómez Rojí (agrario), por Granada, Luis López-Dóriga Meseguer (radical-socialista), por Guipúzcoa, Antonio Pildain Zapiain (vasco-navarro), por Santander, Lauro Fernández y González (agrario), por Segovia, Jerónimo García Gallego (independiente), por Toledo, Ramón Molina Nieto (agrario), por Zaragoza, Santiago Guallar Poza (agrario), y por Orense, Basilio Alvárez Rodríguez (radical, en situación canónica irregular, pero defensor de los derechos de la Iglesia)[19]

Al cardenal Vidal i Barraquer le sorprendió en Madrid la quema de conventos del lunes 11 de mayo alojado en la casa de los claretianos de la calle del Buen Suceso, vecina al convento de los carmelitas descalzos que fue pasto de las llamas Con zozobra y peligro logró el cardenal coger el tren expreso de la noche del 11, camino de Barcelona, donde pudo hablar con Macià, Carner (Presidente de la Asamblea de la Generalitat) y otros políticos y evitar así que el ejemplo de Madrid se propagase a Cataluña Sin embargo no se pudo evitar que muchos colegios y casas religiosas fueran desalojadas en prevención de un asalto inesperado

Mientras tanto había llegado a todas las capitales de provincia una propuesta del Ayuntamiento de Gijón pidiendo que fuera expulsada de España la Compañía de Jesús Y a neutralizar esta acción en Cataluña se dedicó con eficacia Vidal i Barraquer En represalias por haber votado el Ayuntamiento de Tarragona a favor de los jesuitas, las extremas izquierdas quisieron torpedear la procesión del Corpus Christi que, sin embargo, se celebró con mayor solemnidad y concurrencia que en años anteriores

En aquellos momentos de tanta tensión política y religiosa había que unificar los criterios y la acción de los católicos Y a esto dedicó el cardenal de Tarragona el 25 de mayo una Conferencia de los obispos sufragáneos de su provincia eclesiástica

18 Ibid , pág 83
19 Ibid , pág 46, nota 6

«Se nota, dice él, y ahora más, la necesidad de que los prelados comprovinciales actuen conjuntamente, pero respetando la independencia y libertad en cada una de las diócesis, pues así se da buen ejemplo a los fieles, se comparte la reponsabilidad, se evita el peligro de contradicciones aparentes, las disposiciones revisten mayor autoridad, se aumentan las defensas contra el enemigo comun, desaparecen en parte las asperezas de los gobiernos excesivamente personales y pueden más fácilmente subsanarse los tristes efectos que causan las camarillas y los aduladores en el régimen de las diócesis Para empezarlo a realizar se acordó en la conferencia *a)* imprimir y repartir un resumen de la doctrina de la Iglesia referente a cuestiones palpitantes, firmado por los consiliarios de la Acción Católica de hombres y mujeres, canónigos Rial y Cartañá (letra P), *b)* intensificar la propaganda y acción catequística y coordinar las juntas de Accion Católica de todas las diócesis sufragáneas, a cuyo efecto he redactado unas bases que he pasado a los prelados para que me den su parecer (Documentos O y O', dossier de folletos, hojas, publicaciones, etc , de "Veritat i Llibertat", organismo de reciente creación, para intensificar la propaganda escrita, en el que trabajan con mucho celo los padres jesuitas, otros religiosos, sacerdotes seculares, congregaciones marianas y algunas entidades de propaganda y apostolado Este organismo lo juzgo necesario, y mas hoy dia, atendida la manera como van encaminadas las cosas)»[20]

Es interesante observar el funcionamiento de la Acción Católica, a nivel de una provincia eclesiástica como la de Tarragona, una de las más activas de España, y los objetivos que se proponían

En virtud del acuerdo del 25 de mayo se constituyó una Comisión de Orientación Católica, compuesta por ocho sacerdotes, en representación de las ocho diócesis de la provincia, designados por sus respectivos prelados y por otros ocho caballeros, delegados de cada una de las juntas diocesanas de Acción Católica Las sesiones de la Comisión serían o de sacerdotes solos o de seglares solos o de todos los miembros en pleno, según lo pidiera la naturaleza del asunto Estarían presididos por un sacerdote que ostentaría el cargo del director o presidente de la Comisión, a no ser que la presidiese un prelado El objetivo de la Comisión era orientar, fomentar y uniformar tanto las iniciativas particulares de los católicos como la actuación de las juntas diocesanas de la provincia eclesiástica, de acuerdo con las instrucciones pontificias, las indicaciones de los prelados y las circunstancias Misión suya prioritaria era el fomento de la formación cristiana de los niños y jóvenes, la organización de las fuerzas católicas en el terreno meramente religioso y la acción social en sus diversas ramas Quedaba excluido todo aquello que tuviera carácter puramente político Para organizar más eficazmente su misión podían constituirse comités auxiliares que atendiesen a

20 Ibid , pág 87 En cuanto a la quema de los conventos del 11 de mayo, Vidal i Barraquer informa a Pacelli que, en opinión del institucionista Pedregal, Presidente del Consejo de Estado, la culpa habia que atribuirla «al comandante Franco (Ramón), hombre malo, a Rada y a parte de los elementos más avanzados del Ateneo de Madrid Hay quien asegura que en este desgraciado asunto de los conventos estaba complicado algun ministro, las causas y autores no son bien conocidos, pero si puede asegurarse que el Gobierno fue sorprendido y no reprimió o no pudo reprimir los incendios y profanaciones desde el primer momento» (AVB I, pág 85 carta de Vidal a Pacelli 27 junio 1931)

sectores más concretos, como, por ejemplo, manifestaciones de piedad, propaganda oral, prensa, etc.

De estos comités podían formar parte directivos o elementos destacados de las obras apostólicas, como Foment de Pietat, congregaciones marianas, asociaciones de antiguos alumnos de colegios de religiosos, ligas de perseverancia...

Asimismo, podían utilizarse como elementos cooperadores adheridos aquellas entidades de carácter social o económico, aun no confesionales, que tuviesen un fin honesto siempre que en sus estatutos, en su actuación o en su espíritu no se hallase cosa alguna contraria a las enseñanzas y mandatos de la Iglesia. Para la más rápida ejecución y cumplimiento de lo acordado se nombraría un comité ejecutivo. Éstos eran los instrumentos de acción que se estimaban necesarios en aquellas circunstancias. Concentración de fuerzas, coordinación estrecha de ellas y atención a los mandatos de la superioridad. El montaje era excesivamente clerical, fuera por carecer de seglares comprometidos y bien formados, fuera por una concepción anacrónicamente clericalista de la Iglesia. Pero se buscaba la máxima corresponsabilidad de las fuerzas vivas.

Otro documento de capital importancia para apreciar los sistemas de vigencia entre los católicos de entonces fue el compuesto por los consiliarios de Acción Católica, canónigos Rial y Cartañá, titulado *El deber de los católicos*. En él se exponía en cinco puntos básicos la doctrina de la Iglesia sobre las cuestiones de máxima actualidad: la forma de gobierno, la sumisión a los poderes constituidos, la libertad de cultos, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y el deber electoral. El resumen de su contenido nos dará idea del lugar donde estaba anclado el pensamiento de la jerarquía española.

1. *Forma de Gobierno.* No hay una forma de gobierno impuesta por Dios a los pueblos, sino que aquélla queda siempre a la libre discusión de los hombres, con tal de utilizar medios legítimos, y de no quebrantar el derecho natural, el divino o el eclesiástico (León XIII, *Inter gravissimas,* encíclica a los franceses, el 16 de febrero de 1892). Cualquier forma es buena siempre que tienda rectamente al bien común, se adapte al modo de ser de cada pueblo y esté representada por personas competentes, rectas y deseosas del bien común. La bondad de un gobierno más que de la forma política depende de las cualidades de los gobernantes. Por tanto, no hay razón para que la Iglesia no apruebe igualmente el principado de uno solo o de muchos, con tal que sea justo y tienda a la común utilidad (León XIII, *Diuturnum,* núm. 6).

2. *Sumisión a los poderes constituidos.* Al pueblo corresponde determinar la forma de gobierno y determinar el sujeto en quien reside la autoridad; mas Dios es quien da el poder y la autoridad. De aquí se sigue el deber de sumisión a los poderes constituidos, conforme lo mandan san Pedro (1 Pe 2,13-16) y san Pablo (Rom 13,1-2). Este deber de sumisión y de obediencia no priva a los ciudadanos del derecho ni les exime del deber que tienen de procurar con el mayor esfuerzo posible, por todos los medios legales y justos, impedir la promulgación de leyes contrarias al derecho divino, al derecho natural y al derecho propio de la Iglesia, así como también conseguir la reforma de semejantes leyes si hubiesen sido promulgadas (León XIII, *Inter gravissimas).*

3. *Libertad de cultos.* El hombre tanto particularmente como en sociedad está sujeto a Dios y tiene el deber y el derecho de profesar libre y públicamente la verdadera religión. Y la sociedad está igualmente obligada a cumplir este deber y a amparar este derecho de los ciudadanos,

Por tanto no es lícito pedir, proteger ni conceder sistemáticamente la libertad de cultos, como si esta libertad fuese un derecho natural del hombre o también como si se reconociesen como igualmente verdaderas todas las religiones o como si el Estado pudiese ser en absoluto indiferente en esta materia (Pío IX, *Syllabus,* proposiciones 15, 16, 78 y 79; León XIII, *Immortale Dei* y *Libertas).*

Cuando la totalidad moral de los ciudadanos ha aceptado la religión católica como verdadera, el Estado debe reconocerla y aceptarla dándole carácter oficial y haciéndola suya, si bien sin violentar jamás a los que no quieran profesarla, como tampoco jamás los violenta la Iglesia. Así lo exige la necesidad de amparar los derechos de los ciudadanos y de informar en el orden moral y religioso la vida de la sociedad, cumpliendo así el Estado los deberes que tiene con Jesucristo, con los ciudadanos y consigo mismo (Pío IX, *Syllabus,* prop. 77). Si la religión católica no fuese aceptada por la totalidad moral de los ciudadanos, todavía en tal caso debe el Estado concederle amplia libertad y proteger sus derechos para que la religión pueda desarrollarse conforme a su propia naturaleza y consiga sus fines sobrenaturales. Así lo exigen los deberes del Estado con Dios, el derecho natural y la recta libertad de los ciudadanos católicos.

La doctrina católica tiene por lícita, en algunos casos hipotéticos, la tolerancia religiosa no sistemática, sino prudencial, ya para conseguir algún bien importante, ya para evitar algún grave mal (León XIII, *Immortale Dei).*

4. Relaciones entre la Iglesia y el Estado. No puede admitirse la tesis de la separación de la Iglesia y el Estado. Entre las dos potestades es necesario que exista cierta coordinación; coordinación no sin razón comparada a la del alma y el cuerpo en el hombre. Es consecuencia lógica del deber que tiene el Estado, hablando en absoluto, de aceptar la verdadera religión y de proteger el derecho de los ciudadanos que, en uso de su libertad, quieren profesar esta religión (Pío IX, *Syllabus,* prop. 55; León XIII, *Immortale Dei).*

En los asuntos meramente temporales el poder civil es independiente y soberano; en los asuntos religiosos, la Iglesia tiene exclusiva competencia; en las materias mixtas, que participan del carácter espiritual y temporal no puede el Estado legislar sin ponerse de acuerdo con la Iglesia, mediante leyes concordadas (Pío IX, *Syllabus,* prop. 39, 42, 44, etc.). Establecido un

concordato entre el Estado y la Iglesia, no es lícito anularlo ni modificarlo sin el consentimiento de ambas partes contratantes, ya que es un pacto bilateral (Pío IX, *Syllabus,* prop. 43 y 54).

5. *El deber electoral.* Cuando el bien público y el de la religión exigen la cooperación de los ciudadanos en las elecciones, no es lícito la abstención; ella significa una traición y una cobardía vituperable y condenada por Dios y por la patria. La ley, que concede a los ciudadanos el derecho del voto, les impone la gran obligación de darlo cuando conviene. La abstención puede causar males gravísimos a la sociedad en el orden religioso y en el social, de los cuales serían responsables los ciudadanos que así abandonaran el cumplimiento de sus deberes (Carta pontificia para la instrucción y dirección de los católicos españoles, 22 abril 1911)[21].

Estos importantísimos documentos reflejaban la atmósfera ideológica que respiraban los católicos españoles de aquellas décadas sobre el orden temporal a lo largo del siglo XIX, como la *Quanta cura* y el *Syllabus,* ambas de 8 diciembre 1864, de Pío IX; y las de León XIII *Diuturnum,* sobre el origen del poder, 29 junio 1881; *Immortale Dei,* sobre la constitución cristiana de los Estados, 1.° noviembre 1883; *Libertas,* sobre la libertad humana, 20 junio 1888, que constituían el código de conducta político-eclesiástica en aquel escabroso mundo de la vida española.

La teoría de la tesis y la hipótesis aplicada a la confesionalidad, la tolerancia religiosa o libertad de conciencia, el origen del poder civil en contraste con la soberanía popular de nuestros juristas clásicos de la edad de oro, la necesidad de coordinación entre la Iglesia y el Estado frente a la proposición de la separación de los dos poderes, condenada en el *Syllabus,* todo este mundo conceptual del siglo XIX siguió inmutable hasta el concilio Vaticano II. Romper ese mundo y crear otro nuevo sobre bases completamente distintas era entonces impensable para un católico, pues suponía dejar de ser lo que había sido. La fidelidad inquebrantable a la Santa Sede estaba por encima de cualquier otro criterio de conducta tanto en el campo del pensamiento como en el de la acción.

Mientras informaba de la situación el cardenal Vidal i Barraquer a la Secretaría de Estado del Vaticano, estaba en marcha la campaña electoral para formar las Cortes Constituyentes. Era muy difícil predecir entonces qué rumbo iba a seguir la nave de la política española. Pero el cardenal

21 AVB I, pág 91 y 95-97 Al hablar del deber electoral, se refiere el documento a las *Normas Pontificias* que fueron enviadas por el Secretario de Estado, Cardenal Merry del Val, al Cardenal Aguirre, primado de Toledo, el 20 de abril de 1911, no el 22 Véase el texto en «Razón y Fe» 30 (1911) 273-275 y 31 (1911) 271-272 La norma XI dice «En las elecciones todos los buenos católicos están obligados a apoyar no sólo a sus propios candidatos, cuando las circunstancias permitan presentarlos, sino también, cuando esto no sea oportuno, a todos los demás que ofrezcan garantías para el bien de la religión y de la patria, a fin de que salga elegido el mayor número posible de personas dignas Cooperar con la propia conducta o con la propia abstención a la ruina del orden social, con la esperanza de que nazca de tal catástrofe una condición de cosas mejor, sería actitud reprobable que, por sus fatales efectos, se reduciría casi a traición para con la religión y con la patria »

auguraba que, si el timón nacional se dirigía con mano fuerte y prudente, manteniendo el orden y respetando los sentimientos religiosos, la familia, la propiedad y los fundamentos básicos de toda sociedad bien organizada, el nuevo régimen podía consolidarse. Si, por el contrario, no se hacía esto, los gobiernos se sucederían rápidamente «devorados por la revolución que asolará todo el país y se tratará de implantar un régimen soviético o comunista»[22], palabras que, desgraciadamente, habían de resultar proféticas.

Por fin se celebraron las elecciones el día 28 de junio. El resultado, tal como se podía prever, fue desastroso para las derechas. El número de diputados se distribuyó así: socialistas, 114; radicales, 94; radicales socialistas, 54; izquierda catalana, 37; Acción Republicada (Azaña), 30; Asociación al Servicio de la República, 13; Organización Republicana Gallega Autónoma, 16; agrarios, 26; vasco-navarros, 15; Lliga regionalista, 4; monárquicos, 1; independientes, 20; Derecha liberal republicana, 23[23]. Desde un punto de vista confesional, había en las Cortes unos 60 diputados católicos frente a 338 anticlericales[24].

Con la euforia del triunfo izquierdista se comenzaron a tomar medidas que podríamos calificar de acoso a la Iglesia. El día 3 de julio el ministro de Justicia envió una circular a todos los obispos pidiéndoles, en el plazo de quince días, una relación detallada de todos los sacerdotes de su diócesis y de sus correspondientes retribuciones económicas[25]. Intranquilizó dicha circular a los prelados españoles. Pero trataron de capear el temporal satisfaciendo la petición del ministro con una relación elemental, tal como se podía hacer en aquellas circunstancias[26].

La campaña contra las órdenes y congregaciones religiosas especialmente contra la Compañía de Jesús, promovida por los políticos y la prensa, siguió arreciando. Vidal i Barraquer salió a defender la Compañía en una pastoral publicada el 15 de julio de 1931 que fue leída en todas las iglesias.

Después de lamentar la quema de conventos añadía:

«A tan lamentables sucesos han seguido otros que, si bien de índole diversa, no dejan de contristar nuestro ánimo. Uno de ellos es el despiadado ataque que contra los mismos institutos religiosos se ha venido realizando por medio de la propaganda oral y escrita, y que parece tiende a crearles una atmósfera social adversa,

22 AVB I, pág 91 En la nota 43 de esa página puede verse bibliografía sobre el influjo comunista en la España de aquel tiempo Ya en 1937 advertía Marañón que «en la caída de la Monarquía y el advenimiento de la República la influencia visible del comunismo fue muy escasa», *Obras completas* IV, pág 375

23 JOAQUÍN ARRARÁS, *Historia de la segunda República española,* vol I, Madrid 1970, pág 146 En las cifras hemos seguido a Fernando de Meer Hoy es admitido por los historiadores que las derechas tenían en el Parlamento menos representación de la que les correspondía en la vida real (JAVIER TUSELL, *Las Constituyentes de 1931 Unas elecciones de transición,* Madrid 1982, pág 13)

24 FERNANDO DE MEER, *La Constitucion de la II Republica,* Pamplona 1978, pág 129

25 AVB I, pág 99

26 Ibid , pag 107-108 Vidal i Barraquer envió a todos los obispos un modelo de respuesta para que, *mutatis mutandis,* se guardara cierta uniformidad, pero sin igualdad

preparándoles así la aversión popular para luego llegar, si posible fuera, a su expulsión

»Esto nos obliga como Prelado y como patriota a rendir nuestro tributo de admiración y cariño a las órdenes y congregaciones religiosas en el que, seguros estamos, nos acompañaréis todos, y, teniendo presente el deber que nos impone nuestro sagrado magisterio, deseamos exponeros serena y objetivamente, aunque con brevedad, la misión que vienen a llenar y el derecho indiscutible que les asiste para ejercer su cometido, previniendoos contra los medios con que se pretende desacreditar su meritoria labor y producir cierta confusión en las conciencias Con ello sinceramente creemos prestar nuestra cooperación a que se eviten los estados pasionales que pudieran acarrear estas perturbaciones religiosas en las presentes circunstancias en que la patria necesita como nunca de la adhesión y concurso de todos los ciudadanos»[27]

El cardenal de Tarragona iba llevando poco a poco la necesaria coordinación entre los obispos sobre los asuntos de la Iglesia en España, al estar fuera de la península el cardenal Segura, primado de Toledo, y esto lo hacía de acuerdo con la nunciatura, pero la prensa comenzó a hacer cavilaciones sobre el pleito entre Toledo y Tarragona por la primacía en España y sobre un posible traslado de Vidal i Barraquer a la primada de Toledo[28]

Con esta ocasión no estara de mas aclarar otro pleito más delicado que por aquellos días se planteó en las altas esferas sobre la manera de actuar del cardenal Segura Hoy tenemos prácticamente desvelado el secreto diplomatico que envolvió todo este asunto

El drama del cardenal Segura y la carta colectiva del 25 de julio de 1931

El drama del cardenal Segura El cardenal Pedro Segura Sáenz había nacido en Carazo (Burgos) el 4 de diciembre de 1880 Era, pues, de la misma generación que Manuel Azaña y José Ortega y Gasset y 12 años más joven que Vidal i Barraquer Al poco tiempo de su nacimiento se trasladaron sus padres, que eran maestros, a regentar la escuela de Santa Cruz del Valle (Pradoluengo, en Burgos), de donde marchó a cursar hasta los catorce años los estudios de humanidades con los escolapios de San Pedro de Cardeña En 1894 se traslado al entonces Seminario Pontificio de Comillas, mas tarde Universidad Pontificia, donde obtuvo sucesivamente el doctorado en Filosofia, Teología y Derecho Canónico, tras 14 años de ininterrumpido internado en aquel maravilloso escenario de Comillas abierto a los encantos de la naturaleza, pero cerrado al complejo mundo de la vida nacional

Después de desempeñar el oficio de doctoral de la diócesis de Valladolid y de obispo auxiliar del cardenal arzobispo Cos y Macho, en la misma ciudad, fue nombrado obispo de Coria (1920-1926) y luego arzobispo de

27 AVB I pag 110
28 Ibid I pag 121

Burgos (1926) para ser elevado al año siguiente al arzobispado de Toledo y al cardenalato a los 47 años Cuando Alfonso XIII, en junio de 1922, visitó las Hurdes, que estan enclavadas en la diócesis de Coria, Segura lo acompañó durante la jornada Al despedirse el obispo del rey, le presentó un memorial con los remedios necesarios para aliviar aquellos pueblos Tan patentes fueron los trabajos del prelado cauriense y tan bien pudo apreciarlos el rey, que apenas vuelto a Madrid lo recompensó con la Gran Cruz de Isabel la Católica[29]

Este hombre de indiscutible celo apostólico, pero de temperamento duro e intransigente, era quien tenía entonces el puesto más representativo de la jerarquía española

Con fecha de 1 ° de mayo de 1931 envió Segura una pastoral recomendando una vez más el acatamiento a los poderes constituidos, la unión de los catolicos por encima de sus personales tendencias políticas, con el fin de defender el orden social y los derechos de la religión amenazados y la selección de candidatos católicos para las Cortes Constituyentes, a ejemplo de lo que habían hechos los católicos bávaros en parecidas circunstancias

Esto lo hacía en cumplimiento de unas instrucciones estrictamente confidenciales que el Secretario de Estado, cardenal Pacelli, había enviado al nuncio y a los metropolitanos españoles[30]

La carta, como muy bien observa Arbeloa, hubiera pasado inadvertida, de no haber tributado un elogioso recuerdo a la monarquía y al rey Alfonso XIII Los párrafos comprometedores fueron éstos

«No tenemos por que ocultar que, si bien en las relaciones entre la Iglesia y el poder civil hubo parentesis dolorosos, la monarquia en general fue respetuosa con los derechos de la Iglesia» y «El reconocerlo asi es tributo debido a la verdad, sobre todo cuando se recuerdan con fruicion los errores y se olvidan los aciertos y los beneficios Espana toda y particularmente nuestra archidiocesis estan llenas de monumentos que hablarian si nosotros callasemos » «Seanos licito tambien expresar aqui un recuerdo de gratitud a Su Majestad don Alfonso XIII, que durante su reinado supo conservar la antigua tradicion de fe y piedad de sus mayores » «¿Cómo olvidar su devoción a la Santa Sede, y que el fue quien consagró a España al sagrado Corazón de Jesus?» «Y los toledanos, dejando a un lado otros acontecimientos, recordaremos siempre aquel dia en que puso su bastón de mando a los pies de nuestra Señora de Guadalupe, y aquel otro del pasado mes de octubre en que, asistiendo al Concilio Provincial celebrado en Toledo, nos hizo evocar otros gloriosos concilios toledanos que dejaron profundo surco en nuestra vida nacional » «La hidalguia y la gratitud pedian este recuerdo, que siempre fue muy cristiano y muy español rendir pleitesia a la majestad caida, sobre todo cuando la desgracia aleja la esperanza de mercedes y la sospecha de adulacion»[31]

29 *Cronica de 1922* «Razón y Fe» 68 (1922) 532 Maranón, que tambien acompano al rey reconoce los meritos de Segura *Obras completas* vol IV pag 55
30 AVB I pag 27 28 carta del cardenal Pacelli a Vidal i Barraquer 29 abril 1931 idéntica a la enviada a Segura y a los demás metropolitanos
31 V Manuel Arbeloa, *La Semana trágica de la Iglesia en Espana (1931)*, Madrid 1976, pág 15

A distancia de años, estos párrafos se nos antojan inocentes al tratarse de un normal desahogo de los sentimientos nobles de agradecimiento y veneración hacia el rey destronado, con quien Segura se sentía plenamente identificado ¿Cómo se puede reprochar a nadie, y más en un régimen democrático, que exprese sus ideas libremente sin ninguna intencionalidad subversiva, cuando todo el mundo en España podía atacar impunemente de palabra y por escrito lo divino y lo humano? No observó, sin embargo, Segura que la atmósfera política estaba cargada de tensión y que en cualquier momento y por la menor causa una tormenta de rayos podía descargar sobre su cabeza En esto estuvo la imprudencia y la inoportunidad Y, efectivamente, la tormenta descargó y el rayo lo fulminó El Gobierno de la República y la prensa de izquierdas se escandalizó de semejantes expresiones y se irritó hasta el paroxismo Y a través de la Nunciatura se pidió el exilio del cardenal de Toledo Y, en efecto, el 15 de mayo tuvo que emprender el camino del destierro Un mes más tarde se repitió con el cardenal la misma afrentosa escena Entrado en España por sorpresa el día 10 de junio, fue detenido en Guadalajara por una pareja de la guardia civil y conducido a la frontera francesa, acompañado por el comisario general de la Dirección General Y todo sin mediar juicio ni defensa posible

Vidal i Barraquer, haciéndose portavoz de los sentimientos de los prelados españoles, escribió una serena y a la vez dura carta de protesta al Presidente de la República, aunque, como todas las anteriores, sin ningún resultado positivo Pero el estilo de dicha carta demuestra una vez más la actitud benevolente y conciliadora por parte de la Iglesia española, no correspondida nunca por parte del poder político

«Me refiero, dice el cardenal tarraconense, a la detencion y expatriación del Emmo Sr Cardenal de Toledo He calificado el hecho de grave en sumo grado, y asi es, Sr Presidente Se trata de un prelado nombrado por la Iglesia con derecho a ejercer libre y plenamente su jurisdicción espiritual y canónica, y se le impide o dificulta el ejercicio de la misma sin el consentimiento de quien tiene plena facultad para ello Sabe V E de sobra el modo cómo la Iglesia ampara y defiende la citada prerrogativa que le es tan propia basta para convencerse pasar la vista por los cánones 329, 335, 2334 del nuevo *Codigo de Derecho Canonico*, y por los arts 3 y 4 del vigente Concordato

»Se trata de un cardenal de la Iglesia y con la categoria de principe, reconocida en el derecho y en el protocolo, y todas las naciones, aun no católicas, consideran como un honor especial que algunos de sus subditos ocupen un lugar en el Sacro Colegio, senado del Romano Pontifice Por eso no es de extrañar que la Iglesia considere como propia la más ligera ofensa inferida a alguno de sus insignes purpurados, a quienes en sus leyes dispensa la mas amplia proteccion y tutela (cánones 230, 2343, 2344)

»Se trata de un hermano en el episcopado, cuya relación de fraternidad y cariño, a fuer de bien nacidos, no podemos desconocer todos los obispos españoles Se trata, por fin, de un padre espiritual investido por la Santa Sede de la misión de dirigir la Acción Católica de España, y los fieles han de hacer honor, con la nobleza y generosidad que les son peculiares, a los caros sentimientos de filiación

»Recuerde, Sr Presidente, los años de angustias y sufrimientos mios en tiempo de la Dictadura, las gestiones y cartas de elevadas personalidades, hechas y escritas contra mi, los deseos de alejarme de mi diócesis por el pecado de defender los derechos espirituales de mis queridos hijos y los de la Igleisa, y, a pesar de no haber hecho yo gran cosa en favor mio, sentia, aun sin saberlo, y experimentaba visiblemente la protección de la Santa Sede, que me amparaba con su manto maternal

»¿Por que, Sr Presidente, se emplea la violencia, y no se espera la respuesta de la Santa Sede, o no se trata con ella? ¿No considera que eso es contraproducente, repercute en el extranjero, siembra la alarma en el pais y excita y divide a los españoles? Les hemos ofrecido nuestro respeto, obediencia y cooperación, y como leales hemos cumplido ¿Es que el Gobierno no la quiere?

»Nosotros continuaremos haciendo honor a nuestras promesas, pero precisa que el Gobierno respete nuestros derechos, los de la Iglesia, los de todos los fieles y busque soluciones armonicas y decorosas»[32]

Estos golpes no le hicieron recapacitar a Segura para someterse a una minuciosa autocrítica en cuanto a sus actuaciones pastorales en comunión con sus hermanos en el episcopado

En la conferencia extraordinaria de metropolitanos celebrada en Toledo, antes de estos hechos, el 9 de mayo de 1931 y presidida por él, se habían tomado los siguientes acuerdos *1)* Enviar una carta de adhesión incondicional a S Santidad en nombre de todo el episcopado *2)* Adherirse en absoluto al cardenal arzobispo de Toledo, mostrándose plenamente conformes por su actuación y condoliéndose de la persecución de que es objeto por parte del Gobierno *3)* Aprobar una declaración colectiva pastoral de los metropolitanos en nombre propio y conforme al sentir del episcopado Esta declaración había de publicarse en todos los boletines eclesiásticos al mismo tiempo, en el número correspondiente al 15 de mayo. *4)* Que el cardenal de Toledo, en nombre de los metropolitanos, suscribiese una exposición al Presidente del Gobierno provisional protestando de la violación de diversos derechos de la Iglesia ya llevada a cabo o anunciada oficialmente El texto de la referida exposición fue aprobado, pero no se especificó si se podía publicar *5)* Con relación a la presentación de sacerdotes para candidatos de las Cortes Constituyentes se urgió el cumplimiento del canon 139, párrafo 4, so pena de suspension *a divinis 6)* Respecto a las manifestaciones externas del culto en la vía pública se dejó a discreción de cada uno de los prelados *7)* Respecto a los bienes eclesiásticos, enviar a todos los obispos un informe hecho por Rafael Martín Lázaro, de la Academia de Ciencias Morales y Políticas[33]

Pues bien, conforme a lo acordado en el número 3, la declaración de los metropolitanos debía haberse publicado en los boletines eclesiásticos, el 13

32 AVB I, pág 76 carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 17 de junio de 1931

33 AVB I, pag 45 46 Esta conferencia fue sólo de los metropolitanos y no de todos los prelados de España, como se ha dicho Y en ella se adhirieron en absoluto, segun dice el texto, a la actuación de Segura, aunque Vidal lo niega (cf M Tunón de Lara, *Iglesia y Estado durante la segunda Republica*, en *Estudios históricos sobre la Iglesia espanola contemporánea*, Madrid 1979, pag 330)

de mayo, víspera de la Ascensión y en ella se debía haber aludido a la carta dirigida al Presidente de la República De esta manera, según Vidal i Barraquer, hubiera aparecido claramente que la iniciativa partía de los metropolitanos No se pudo hacer así por la precipitada huida de Segura fuera de España, quien tenía en su poder el acta de la Conferencia y el encargo de transmitirla a todos los metropolitanos Y, en cambio, Segura publicó el documento fechándolo en Roma el 3 de junio, con lo cual, como dice Vidal, «es muy probable que se atribuya a deseos o injerencias de la Santa Sede, a la que conviene dejar siempre a salvo, cargando nosotros con la responsabilidad»[34]

Esta queja de Vidal i Barraquer contra Segura se manifestó más claramente en carta de 15 de junio al nuncio Tedeschini, comentando lo resuelto en la conferencia de metropolitanos del 9 de mayo El cardenal de Tarragona era partidario de una acción coordinada entre los metropolitanos, pero sin perder cada uno su propia iniciativa y personalidad El cardenal de Toledo, en cambio, prefería que los obispos obrasen de una manera mas uniforme y compacta a través de la sola persona del primado Cada uno de los dos trataba de prestar al cargo los rasgos de su propio carácter, haciendo coincidir sus preferencias personales con el bien general Al cardenal Segura le venía mejor el robustecimiento de la autoridad del primado, creyendo que así podría defender más eficazmente los derechos de la Iglesia A Vidal i Barraquer, la potenciación de los metropolitanos Fuerza es confesar que cualquiera de los dos sistemas era bueno y se ha usado en la Iglesia con buenos resultados según las circunstancias, pero siempre con prudencia y moderación y con tal que haya un consenso implícito entre todos los miembros de la jerarquía y de la nunciatura Pero en este caso, no sólo no lo había, sino todo lo contrario Ni Vidal i Barraquer ni Tedeschini estaban de acuerdo con el modo de proceder de Segura

«Fijandose en el tono y forma de dichas circulares, escribe el cardenal tarraconense al nuncio razonando su postura, se nota claramente lo que V E ya ha observado, y otros prelados tambien, o sea la tendencia de actuar aqui como un representante o apoderado de la Santa Sede, con celo, actividad y recta intención, pero sin tal vez hacerse cargo plenamente del terreno que pisa, de la situación en que se halla y de su temperamento y caracter La Santa Sede resolvera lo que estime más oportuno, y todos lo tenemos ya acatado *a priori,* pero, coincidiendo con V E , yo estimo, con otros, que siempre, y más en las actuales circunstancias, la actuación debe ser por medio de conferencias o *pourparlers* entre los obispos de cada provincia eclesiástica con el metropolitano, y, para lo de toda la nación, mediante las conferencias de metropolitanos, o entrevistas o correspondencia entre los mismos, en vez de que un solo arzobispo o cardenal se dirija directamente a todos los obispos para trazarles las normas, que se dan a entender vienen del Romano Pontifice Yo considero, *salvo* siempre *meliori,* más acertado lo primero *a)* hay mas garantia para la Iglesia, pues a lo menos en cosa urgente se oye el parecer de ocho personas, y de sesenta en las no

34 AVB I, pag 79

urgentes, *b)* hay más espontaneidad, y los arzobispos asumen toda la responsabilidad de los acuerdos, siendo mas dificil atribuirlos a la Santa Sede y colocarla en situación comprometida con el Gobierno, *c)* es mas adecuado a la organización administrativa, judicial y jerarquica de la Iglesia dentro de cada nación o Estado, *d)* se adapta más a las tendencias de hoy dia, favorables a una prudente descentralización o autonomia, *e)* responde más a la realidad, pues las necesidades y condiciones de las provincias eclesiasticas pueden ser, y son de hecho, diferentes y aun a veces encontradas, *f)* facilita mas la posibilidad de emplear la comunicación verbal entre los obispos, lo cual evita documentos y escritos que pueden comprometer a la Santa Sede y aun a los prelados ante el poder civil »

En la circular núm 11 se alude a la pastoral antes referida, que deseaba hicieran suya todos los obispos, de lo que desistió al enviar directamente la Secretaría de Estado a todos los metropolitanos, para conocimiento de los sufragáneos, las instrucciones de la Santa Sede contenidas en la mencionda circular

Tambien alude, al parecer, a lo mismo en el acuerdo núm 2 del Acta de la Conferencia, que no refleja exactamente lo acordado

«Creo asimismo que, si bien hay que distinguir entre la acción diplomática y la pastoral, es muy conveniente que vayan acordes y no se estorben, sino que se complementen y ayuden para el bien de la Iglesia»[35]

Y al arzobispo de Burgos dice Vidal i Barraquer

«Respecto a lo que dice en la suya de primados, aqui en España no hay ninguno de jurisdiccion, y por eso siempre he lamentado que en las actas de las conferencias nuestras se pongan titulos de esta clase Fijese en la ultima nota de la conferencia de Toledo, que supongo habrá recibido ¿Que le pasó a V E ?

»Creo sinceramente que cada Metropolitano debe entenderse con sus sufragáneos, y aquellos ponerse de acuerdo de cómo estimen pertinente, pero espontaneamente, con sinceridad y sin imposiciones»[36]

Tedeschini, sin rebozo alguno, se declaraba de la misma opinión el 10 de julio escribiendo al cardenal de Tarragona

«Yo abundo, y lo declaro a V E una vez mas, en su juicio y en el juicio formulado tambien por otros prelados acerca de la tendencia que en las circulares y en otros actos se nota, de transformar, como bien decia en otras circunstancias V E , la primacia de honor, siempre en el supuesto de que corresponda efectivamente a la sede que ahora la ostenta, en primacia de jurisdicción, y de que, el que las circulares dictó,

35 AVB pag 74 75 carta de Vidal i Barraquer al nuncio 15 junio 1931 El arzobispo de Burgos queria que hubiese una dirección uniforme a través de un mando que en el caso actual tenia que ser el cardenal de Tarragona al faltar Segura AVB I pág 149

36 AVB I pag 103 carta de Vidal i Barraquer a Manuel de Castro Alonso arzobispo de Burgos 7 de julio de 1931

actúe en España como un representante o apoderado de la Santa Sede, en las condiciones que V.E. claramente describe.

»Yo también acataré, como V.E. se propone hacer, lo que la Santa Sede resuelva; pero no puedo menos de aprobar una vez más el parecer de V.E. y de otros...

»Todo esto por las muchas y buenas razones que V.E. lógicamente aduce; y además por la razón de que es preciso salvar siempre a la Santa Sede y no se debe nunca ponerla en situación comprometida con el Gobierno o con la pública opinión»[37].

Carta colectiva del 25 de julio de 1931. Otra ocasión de conflicto entre la jerarquía fue la publicación de una pastoral con el nombre de colectiva, pero redactada por Segura, que se publicó con fecha 25 de julio, fiesta de Santiago, patrón de España, y que era una crítica al anteproyecto de Constitución de la República[38].

La Secretaría de Estado, a la vista del anteproyecto, remitido allí por la Nunciatura, había enviado a Tedeschini la consigna de que «el episcopado español con la Nunciatura influyesen sobre el Gobierno y sobre los diputados a fin de que se quitasen o mejorasen los artículos del susodicho proyecto, atentatorios de los derechos de la Iglesia y de las convenciones de ésta y España»[39].

No juzgaba, sin embargo, Tedeschini fácil poder influir directamente sobre el Gobierno y los diputados. En cambio le parecía más hacedero y eficaz «mover el problema religioso fuera de las Cortes con una propaganda muy intensa, dirigida a poner de relieve la fuerza, la vitalidad e importancia esencial que tiene la Iglesia en España, demostrando erróneo y vano el combatirla y útil el respetarla, como única e insuprimible energía nacional. De esta manera toda la posible acción del Excmo. Episcopado cerca del Gobierno y de los diputados se encontraría auxiliada por la opinión pública, en estos momentos tan apreciada como nunca»[40].

Contestando a esta carta el cardenal Vidal, proponía el plan siguiente: elevar un mensaje a las Cortes Constituyentes en nombre de todos los obispos de la provincia tarraconense, cuyo contenido, una vez aprobado en la próxima reunión de los obispos de la provincia, se enviaría a todos los metropolitanos por si quisieran hacer algo semejante en sus respectivas provincias. Así se vería sentido de unidad, pero no uniformidad en el episcopado.

En segundo lugar, convendría estudiar varias enmiendas fundamentales del anteproyecto y presentarlas a través de diputados de prestigio como Sánchez Guerra, Ortega y Gasset, Marañón o algún otro. Estas enmiendas deberían redactarse de manera que pudiesen servir de base a un Concordato, que completase o enmendase la Constitución.

Con esta misma ocasión, desde todos los pueblos de España se podrían

37. AVB I, pág. 120: carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 10 de julio de 1931
38. AVB I, pág 454: carta pastoral, 25 de julio de 1931.
39. AVB I, pág. 166: carta de Tedeschini a Vidal, 27 de julio de 1931.
40. Ibid

dirigir telegramas al presidente del Gobierno y a los respectivos diputados pidiendo el apoyo de dichas enmiendas.

Los mítines, conferencias y actos de propaganda se debían omitir para evitar reacciones de los extremistas.

En cuanto a la unidad de acción de la jerarquía volvía Vidal a la carga repitiendo su plan en carta al nuncio:

«Yo propuse a la Santa Sede el plan que indiqué a V.E. en mi anterior, para la unidad y continuidad en la acción: *a)* sufragáneos con metropolitanos; *b)* metropolitanos; *c)* grupos de metropolitanos: Toledo, Sevilla, Granada; Tarragona, Valencia, Zaragoza; Burgos, Santiago, Valladolid, presidido cada uno por el más digno o más antiguo. De este modo, en los asuntos urgentes, basta que se reúnan en Madrid tres personas, que pasan fácilmente desapercibidas, y se pongan en relación con V.E. Yo sostuve esta tesis en Roma, y la conveniencia de que fuésemos en todo de acuerdo con V.E., y más en los actuales momentos; y el Emmo. Secretario de Estado coincidió en el mismo criterio. Hay que acabar con ese dualismo aparente. Bien está que en Roma deseen tener o tengan información completa, pero veo muy difícil que desde Francia sea posible ponerse en relación fácil y reservada con V.E. y con los prelados. La fecha y el modo como han llegado los pliegos a que me he referido, lo comprueban: aparte del grave inconveniente de que se entere de ello el Gobierno. El Emmo. Secretario de Estado, que estuvo deferentísimo conmigo y está enterado de todo, me indicó el deseo de que a mi regreso visitara, si es posible, al Emmo. Segura para darle una prueba de afecto y consideración, y le manifesté que era imposible yendo por la vía aérea, pero que ya le había escrito. Así lo hice en efecto y le indicaba que podría escoger para vernos alguna aldea o carretera de la Cerdaña francesa, donde yo iría paseando desde Puigcerdá para no llamar la atención; y me contesta que había escogido Toulouse y un convento de Religiosas; en esta forma mi visita casi no puede pasar desapercibida, lo cual se prestaría a comentarios y compromisos. Yo, precisamente para evitarlos, hice el viaje a Roma en hidro, a fin de que nadie pudiera sospechar ni decir que me había entrevistado con el Rey o con políticos.

»Pregunto: ¿qué harán los sufragáneos si notan alguna discrepancia entre su respectivo metropolitano y el de Toledo? y ¿La Santa Sede le ha dado facultades especiales para dirigir a los prelados todos?»[41]

No parece, por el mismo texto de la carta, que la Secretaría de Estado estuviese plenamente de acuerdo con ninguna de las dos tendencias. Antes al contrario, se lee entre líneas el deseo por parte de dicha Secretaría de Estado de que se llegase a un acercamiento entre Vidal y Segura. Pero hasta que no podamos consultar otros fondos archivísticos, especialmente los del Vaticano, no podemos sacar ninguna conclusión segura ni a este respecto ni respecto a cuántos y quiénes de los obispos españoles estaban por uno u otro lado.

Segura afirmaba en su circular de 7 de agosto a los metropolitanos que algunos obispos le apremiaban «extraordinariamente en términos de mucha urgencia sobre la necesidad de publicar una carta colectiva de todo el episcopado español» y que se censuraba el silencio de los obispos interpretándo-

41 AVB I, pág 173 carta de Vidal a Tedeschini, 1 de agosto de 1931

lo como cobardía y negligencia frente a la revolución antirreligiosa Y añadía después·

«Yo también me inclino, por haber estado con bastante gente, a opinar lo mismo Creo que sería de mucho más efecto, en estas circunstancias, una pastoral colectiva de todo el episcopado que no documentos pastorales individuales o de provincias eclesiásticas

»Se hará cargo, por motivos que no es oportuno consignar y que V E comprende fácilmente, de que no hay tiempo ni facilidad para proceder con la urgencia que el caso requiere, enviando a la previa aprobación el texto del documento

»Es llegado, pues, el caso de plantear el voto de confianza comprenderá lo difícil de mi situación, y la responsabilidad que en estas circunstancias sobre mí pesa

»Tengo ya cartas de bastantes prelados con autorización expresa Si V E y los demás Rvdmos Metropolitanos estiman conveniente la carta, pudiera hacerse pública en el plazo de breves días, recibiendo un ejemplar impreso cada hermano para que pudieran publicarla en sus respectivos boletines oficiales

»Como los hermanos de mi provincia eclesiastica están todos conformes, en el caso de que a la mayor parte de los Rvdmos Metropolitanos no pareciese conveniente el carácter colectivo de la pastoral sin previo conocimiento de su texto, habría de publicarse sólo como carta pastoral de mi provincia eclesiástica

»No tengo que decirle cuánto agradeceré obre con la mas absoluta libertad

»Para poder proceder yo en consecuencia de las respuestas recibidas, estimaria en mucho tuviese la bondad de contestarme telegráficamente al episcopado de Bayona, convimiendo en que, si esta conforme con la publicación del documento y autoriza su firma, me ponga estas solas palabras "estoy conforme", y en caso contrario, diga "necesito pensarlo", firmando en ambos casos con su nombre, no con el cargo

»La carta pastoral habrá de ceñirse exclusivamente a recordar la doctrina de la Iglesia sobre los puntos del proyecto de Constitución, relacionados con sus derechos, utilizandose para ello, y para evitar toda clase de interpretaciones y compromisos, los mismos textos pontificios con sus mismas palabras

»El otro punto referente a la exposición dirigida a las Cortes Constituyentes da algo mas de tiempo, y permite esperar la contestación por cartas, y hasta someter, en el caso de que se reputase conveniente, el texto a previa aprobación»[42]

El día 9 de agosto volvió Segura a insistir, con una nueva circular a los metropolitanos, en la conveniencia de publicar la carta colectiva con las firmas de todo el episcopado Y se anticipaba a pedir la autorización de cada uno de los obispos tomando como aprobación el silencio Caso de no estar de acuerdo, bastaba con poner un telegrama al obispado de Bayona diciendo «necesito pensarlo» De lo contrario, el no contestar se tomaba como aprobación de dos cosas. la publicación del documento y la inclusión de la firma[43]

Y, por fin, el 12 de agosto puso este telegrama a Vidal «He interpretado

42 AVB I, pag 187 188 circular de Segura a los metropolitanos 7 de agosto de 1931 Por lo que se puede barruntar, Pio XI simpatizaba inicialmente con la linea de Segura Pacelli tal vez estuviera mas por la conciliación de Vidal con Segura Sobre Tedeschini hay ciertos interrogantes todavia sin resolver, pero consta su discrepancia con el cardenal de Toledo

43 AVB I pag 197 carta de Segura a Vidal 9 de agosto de 1931

silencio como conformidad, dada urgencia Todas respuestas conformes, diose orden publicación Salúdole Pedro»[44]

Con este telegrama el enfrentamiento de Segura con Vidal y con el nuncio quedaba consumado ¿Quién tenía razón? ¿Produjo la circular de Segura los malos resultados que temían Tedeschini y Vidal, empeorando la situación religiosa?

Desgraciadamente ni la circular de Segura del 25 de julio, publicada en el «Boletín Eclesiástico» de Toledo el 14 de agosto, ni la de Vidal, publicada en el de Tarragona el 17 del mismo mes, encontraron en las esferas politicas el eco que los eclesiásticos esperaban o temían

Arbeloa dice que el único diputado que comentó la circular de Vidal en las Cortes fue el representante por Lérida de la Esquerra Republicana de Catalunya, Humberto Torres Barberá, y esto sólo para resaltar que no había ninguna diferencia entre la doctrina del arzobispo catalán y la de los demas prelados españoles[45]

Haberla si la había, pero para un laico de aquel tiempo, que no entraba en matices internos del ideario político-eclesiástico, todo era igual

La reaccion de Vidal ante el telegrama de Segura fue fulminante El cardenal de Tarragona, que se hallaba de vacaciones en Solsona, le contestó el mismo dia 12 de agosto con otro telegrama dirigido, según lo convenido, al obispo de Bayona «En este momento recibo telegrama hermano Pedro Considero ocasión inoportuna Ruégole suspenda publicacion Escribo Vidal»[46] Y en la carta que a continuación escribió a Segura en contestación a otra suya recibida dos horas después de expedir el telegrama le manifestaba su contrariedad por la publicación del documento colectivo, ya que temía se pudiese considerar como un ataque al Gobierno, inducido por la Santa Sede, a la que en ningún caso, según Vidal, convenía involucrar en el asunto Por otra parte, tardando todavía la comisión parlamentaria 12 ó 14 días en emitir su dictamen sobre el anteproyecto, hubiera habido tiempo suficiente para someter el texto de la circular a la discusión de los metropolitanos

Ante tal acusación ¿con qué razones podía el cardenal de Toledo justificar lo hecho? Es de justicia ofrecer el descargo que de su comportamiento hace Segura sincerándose con Vidal en carta que le dirige a vuelta de correo

«Hoy, al recibir su carta del 12, quiero ampliarle, respetando desde luego su criterio, las razones que han movido a la casi totalidad del episcopado a opinar en sentido contrario al de Vuestra Eminencia 1 ª Era general y hondo el disgusto de los buenos catolicos de España, ocasionado por el silencio del episcopado, sin que hubieran bastado las pocas voces aisladas que habian sonado, y que se juzgaban insuficientes, ya que estos fieles que se quejan a sus prelados con confianza filial son los más y

44 AVB I pag 209 carta de Vidal a Tedeschini 13 de agosto de 1931

45 V M Arbeloa *La Semana tragica de la Iglesia espanola (1931)* pag 30

46 AVB I pag 200 carta de Vidal a Segura 12 de agosto de 1931

los mejores. 2.ª Precisamente era el momento que los Prelados han reputado más necesario para la carta pastoral colectiva, hasta el punto que se ha llegado con los días contados, pues interesaba que el documento apareciese antes de que la comisión parlamentaria emitiese su dictamen. 3.ª Todos cuantos han escrito han enviado gustosísimos su autorización para su firma, y la mayor parte de ellos, ya de antemano con una confianza fraternal que mucho agradezco, me tienen dada autorización habitual. Todos se hacían cargo de que en los actuales momentos no era posible en modo alguno el andar con la tramitación siempre lenta de mandar el texto a la aprobación previa. Con todo, se ha sometido a la aprobación y revisión previa de dos prelados sumamente competentes y ejemplares, a quienes ha habido facilidad para hacerlo. 4.ª el documento no roza para nada al Gobierno; es de orientación exclusivamente doctrinal para los fieles, como habrá podido observar. 5.ª Remito a V.E. las siguientes normas, que se comunicaron oportunamente a los Rvdmos. Prelados, y que aprobó explícita y terminantemente la autoridad suprema con palabras de alabanza amplísima. 6.ª Todos unánimemente cuantos han escrito, a excepción de V.E., consignan la necesidad imprescindible en estos momentos de demostrar la unión de todo el episcopado; pues precisamente es éste un punto que no poco escandaliza a los fieles y al que ha dado lugar alguna falta de discreción.

Por lo demás se hará cargo V.E. de que es muy difícil coincidir en todas las apreciaciones, y que, por tanto, puesta la vista única y exclusivamente en el mayor bien de las almas, en la defensa de los derechos de la Iglesia y en el más fiel servicio de Dios nuestro Señor, de quien somos ministros, se obra con pureza de intención y recta conciencia, como mejor parece convenir a la mayor gloria de Dios»[47].

Aludía Segura a la casi totalidad del episcopado creyendo tenerlo de su parte. Éste es otro punto que hoy tampoco podemos despejar. El nuncio Tedeschini creía que este afán de Segura por hacer aparecer a Vidal como única nota discordante entre los obispos españoles carecía de fundamento, ya que, según sus informaciones, a él le constaban como disconformes al menos tres obispos: los arzobispos de Valladolid y Burgos y el obispo administrador apostólico de Solsona[48].

En realidad la sustancia de las circulares de Segura y de Vidal es la misma no sólo en cuanto al contenido, sino en cuanto a la misma redacción. Hay cambios en algunas cosas secundarias, párrafos añadidos en la de Vidal con variantes literarias que le quitan algo de la dureza de la de Segura y por esta razón algo más larga la de Vidal. Los temas fundamentales son el laicismo del Estado, el origen del poder civil, el Estado sin religión, la separación de la Iglesia y el Estado, la subordinación de la Iglesia al Estado, las libertades modernas y los deberes de la hora presente: todo, extractado de las encíclicas pontificias, que ya antes había difundido la provincia eclesiástica tarraconense, como anteriormente expusimos[49].

47 AVB I, pág 222· carta de Segura a Vidal, 18 de agosto de 1931

48 AVB I, pág 273 carta de Tedeschini a Vidal, 2 septiembre 1931

49 Los textos paralelos de ambas circulares con las firmas de los obispos, véase en AVB I, pág 454-478, el de Segura sólo puede verse en *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*, Madrid 1974, pág. 135-150 El nuncio Tedeschini, al felicitar a Vidal por su circular, desea que los demás metropolitanos lo imiten, «reparando de esta manera el deplorable efecto de

Pero, a pesar de eso, las discrepancias entre Segura y Vidal y sobre todo entre Segura y Tedeschini se iban acentuando cada vez más y era muy difícil que no se le transparentase al nuncio. De esto era consciente Vidal y se creyó en la obligación de advertirlo al Secretario de Estado, cardenal Pacelli, aunque culpando a Segura: «Es muy lamentable que el Sr. cardenal de Toledo y el Sr. nuncio no se entiendan bien; se nota este dualismo, y hoy conviene que todos, y en especial los de mayor dignidad, estemos y aparezcamos muy unidos. Creo deberíamos comunicar los proyectos nuestros al Sr. nuncio, para que nos advirtiese si pueden obstaculizar las gestiones diplomáticas de la Santa Sede. Sé que la acción diplomática y pastoral son diferentes, pero no deben estorbarse, sino ayudarse; sé que todos los hombres tienen sus defectos, cualidades y puntos de vista, pero de todo hay que prescindir cuando anda por medio el bien de la Iglesia y los intereses de Cristo Jesús»[50].

De todas maneras estas disensiones internas no hubieran tenido importancia especial, de no haber ocurrido un desgraciado accidente que forzó al cardenal Segura a renunciar a su sede de Toledo.

Con la honestidad de historiador, Víctor Manuel Arbeloa analiza el hecho determinante, las circunstancias en que se produjo y la iracundia que se levantó en el Gobierno contra el primado desterrado.

Había sido expulsado de su diócesis de Vitoria mons. Mateo Múgica, como ya hemos dicho, el 17 de mayo, de una manera precipitada[51]. Quedó mientras tanto al frente de la diócesis el vicario general, Justo Echeguren, quien en el «Boletín Oficial Eclesiástico» de Vitoria dio una relación de lo sucedido exculpando al obispo del cargo que se le había imputado de politizar las visitas pastorales y quejándose de la violación de las normas canónicas y civiles por haberlo expulsado sin consentimiento de la Santa Sede y sin haber sido previamente oído. Al día siguiente de la expulsión fue el vicario a Madrid y presentó al ministro de la gobernación una respetuosa protesta por el agravio hecho a su obispo[52].

Arbeloa enumera los muchos errores que Maura comete años después en sus *Memorias* al comentar los hechos dando una versión ingenua y autojustificadora que sólo él podía creer.

Múgica va a Roma a informar personalmente al Papa de cuanto había sucedido y a la vuelta se establece en Anglet (Francia).

Pues bien, su vicario general, Justo Echeguren, como pasaba con frecuencia al país vecino a informar a su obispo y a recibir sus instrucciones, en uno de esos viajes, el del 14 de agosto, llevaba en su cartera diversos documentos y entre otros un sobre cerrado y reservado que había recibido unos días antes para su obispo. Al pasar por la frontera, el agente de la

desprestigio en que la Iglesia había caído con el equivocado documento, llamado, por verdadera ironía, colectivo, mientras todo el mundo sabe que fue obra de uno solo» (pág 272)

50 AVB I, pág 208 carta de Vidal al cardenal Pacelli, 12 de agosto de 1931

51 Víctor Manuel Arbeloa, *La expulsión de monseñor Mateo Múgica y la captura de documentos al Vicario General de Vitoria, en 1931*, «Scriptorium Victoriense» 18 (1971) 155-196

52 V M Arbeloa, pág 160-161

Aduana española comprobó que el sobre no contenía dinero, aunque debió advertir el nombre del remitente, y lo dejó pasar Pero al poco de estar el vicario sentado en el tren se presentó de nuevo el carabinero acompañado por un policía quien se adueñó de dichos documentos y detuvo a Echeguren ¿Qué peligroso secreto contenía el sobre reservado? Era la circular de 20 de julio «de índole confidencialísima» que Segura había enviado a todos los obispos españoles con las facultades extraordinarias concedidas a los obispos españoles por la Santa Sede en aquellas difíciles circunstancias[53] Además, entre los anejos, iban unas hojas referentes a los bienes eclesiásticos que fueron las que provocaron el escándalo En ellas se consultaban a todos los obispos estos puntos «1 ° Modo de sacar a salvo en las circunstancias actuales los valores pertenecientes a la Iglesia y a las instituciones eclesiásticas 2 ° Modo de librar de peligro en estas circunstancias los bienes inmuebles propios de la Iglesia y de las instituciones eclesiásticas 3 ° Modo de poner las cuentas corrientes de la Iglesia e instituciones eclesiásticas fuera del alcance de todo peligro 4 ° Cuál será el empleo más seguro del capital en las circunstancias actuales o presentes»[54]

A esto seguía el dictamen del abogado Rafael Marín Lázaro, de los propagandistas de Ángel Herrera, en el que exponía las modalidades de defender los bienes eclesiásticos, tanto inmuebles como muebles, de una previsible incautación injusta por parte del Gobierno

Estos documentos secretos, cogidos por la policía de forma irregular tras una vigilancia intensiva montada para seguir los pasos a las entradas y salidas del vicario general de Vitoria, propiciada por el ministro de la gobernación, fueron a manos de Maura y se utilizaron hábilmente por los políticos y por la prensa de izquierdas para orquestar una campaña redoblada contra Segura y contra la Iglesia A pesar del disgusto que la presunta imprudencia de Segura por enviar esos papeles produjo a Vidal[55], éste se creyó en la obligación de protestar al presidente de la república tanto por la detención del vicario general como por la apertura del pliego reservado a un prelado diocesano y también por la publicidad dada al hecho lastimando el sentimiento de los católicos[56]

Además de la carta, envió Vidal a su secretario, el canónigo Luis Carreras, a conferenciar con el presidente del Gobierno Provisional, con Lerroux y con el nuncio sobre éste y otros asuntos urgentes

Para Alcalá Zamora, con el conflicto que al Gobierno planteaban los documentos de Segura, el porvenir se oscurecía de modo alarmante y temía él que este conflicto hiciese fracasar todos los proyectos conciliatorios El Presidente, si hemos de creer la versión que Carreras ofrece de su entrevista con él, se manifestaba excesivamente optimista, tanto en la cuestión religiosa como en la posible solución concordataria, pensando que el tenia mas

53 AVB I pág 154-161 carta de Segura a Vidal 20 de julio de 1931
54 AVB I pág 159
55 AVB I, pág 218 carta de Vidal al nuncio 16 de agosto de 1931
56 AVB I pag 223 carta de Vidal a Niceto Alcala Zamora 18 de agosto de 1931

fuerza política de la que en realidad tenía y excesivamente pesimista respecto a las consecuencias que podian traer los documentos de Segura

«La conducta del cardenal Segura es el más grave atentado que se pretendia cometer contra el prestigio y el credito de la Republica, por la alta personalidad de quien lo dirigia y aconsejaba, por la extensión que podia tener y por las circunstancias de haberse madurado en los momentos más tranquilos del nuevo régimen (insistió sobre la fecha de 8 de mayo del informe de Marin Lázaro) Objetivamente, pues, la situacion se presenta al Gobierno de esta manera, y los ministros unicamente asi lo han apreciado el cardenal Segura, so pretexto de mayor seguridad para los bienes eclesiásticos, intentaba de hecho una ofensiva gravisima contra el crédito y la hacienda del Estado, incluso por medio de actos delictivos y fraudulentos Según el Cardenal, su conducta responde a facultades y autorizaciones, que, aun de viva voz, le otorgo benignamente la Santa Sede en su viaje a Roma Tal afirmación presta a la conducta del Sr Segura la mayor gravedad, con más razón por cuanto desde el advenimiento de la Republica su gestión se ha distinguido por el afán de aparecer ostentando la representación del pensamiento de Roma y de la jerarquia de España en forma tan personal y exclusiva (a lo cual no obsta la firma colectiva de todos los prelados), que viene a obscurecer la gestion cordial y comprensiva del Nuncio, con quien el Gobierno se complace en sostener las mejores relaciones El equivoco no puede continuar o bien el Papa está de verdad solidarizado con la actitud del Cardenal, y entonces toda conciliación hácese imposible, o el Cardenal es solo responsable, y entonces la desautorización ha de ser precisa y visible, a fin de que desaparezca todo obstaculo a las buenas relaciones entre Roma y la Republica El Gobierno no podia aceptar de ninguna manera que, al mismo tiempo de estarse tramitando la nota del Gobierno sobre el Cardenal, este recibiese de la Santa Sede instrucciones de tanta gravedad como las que el afirma en los documentos aprehendidos»[57]

La táctica de Vidal y del nuncio fue aislar el caso Segura del resto de los muchos y graves problemas que estaban pendientes de la discusión parlamentaria sobre el anteproyecto constitucional El ministro de Estado, Alejandro Lerroux, era de la misma opinión Y así se lo manifestó a Carreras Desde este momento, pues, como dice muy bien Arbeloa, la suerte del primado de España estaba echada[58]

Sin embargo, el 20 de agosto, el Consejo de Ministros, a la vista de los documentos en cuestión, aprobaba un decreto prohibiendo la enajenación de los bienes eclesiásticos y, dos días antes, el Gobierno ordenaba la suspension de las temporalidades del arzobispo de Toledo y del obispo de Vitoria[59]

Fue inutil una protesta más de Vidal –la Iglesia luchaba en todos los frentes sólo a la defensiva– contra «las últimas disposiciones tomadas por el Gobierno referentes a los bienes de la Iglesia y a las temporalidades de dos prelados» «Constituyen, decia el cardenal de Tarragona, una infracción de las leyes civiles, canónicas y de las concordadas, al amparo de las cuales

57 AVB I pag 251 252 informe de Luis Carreras a Vidal
58 V M Arbeloa *La Semana tragica de la Iglesia en Espana* pag 32
59 AVB I pag 155, nota 1

viven los ciudadanos todos»[60] Pero este lenguaje no era inteligible para la mentalidad laicista que predominaba en las esferas del poder Ni con Segura ni contra Segura se iba a lograr avanzar un paso en una solución moderada del problema religioso Es mas, diríamos que el asunto Segura fue una trampa donde cayeron ingenuamente los representantes moderados del Gobierno Provisional (Alcalá Zamora y Maura) y los eclesiásticos moderados en diálogo con el Gobierno (Vidal y Tedeschini) A la hora de la verdad el precio del sacrificio del cardenal de Toledo nunca fue pagado por la Administración española y así quedaron frustrados todos los que negociaron contando con él

Pero veamos cómo se produjo el desenlace fatal de Segura Ante la incautación de los documentos y la intervención de la Nunciatura, llega el Gobierno a la resolucion de centrar el golpe sobre Segura, pidiendo su remoción como arzobispo de Toledo La Santa Sede responde estar dispuesta a nombrar un administrador apostólico, sin tocar para nada al titular, como suele hacer en parecidas ocasiones El Gobierno no admite esta solución que considera un retroceso respecto a lo prometido por Tedeschini e insiste en pedir la remoción pura y simple Media el cardenal Vidal proponiendo el nombramiento de un arzobispo con derecho de sucesión dejandole a Segura sólo el título honorífico de arzobispo de Toledo

Tampoco acepta el Gobierno esta solución

«Sin solución definitiva y satisfacción en cuestión Segura, dice Vidal en un telegrama a Pacelli, Gobierno no responde del Parlamento con su mayoria simplista y mal dispuesta Acabada cuestión Segura el propio Ministro de Justicia asumiria en el Parlamento la defensa de todas las congregaciones religiosas De otra manera considera cierta la aprobación proyecto actual con todas sus lamentables consecuencias para Iglesia y Republica Toda persuasión contraria, inutil

Mi parecer es que, sin benévola transigencia Santa Sede en cuestión Segura, no es posible obtencion garantias Constitución La direccion del Parlamento es muy dificil al Gobierno, que no tiene mayoria disciplinada, sobre todo en problema religioso Total concesión en cuestión Segura facilitaria acuerdo amistoso En cambio resistencia determinaria también, entre otras consecuencias, alejamiento de un católico como Alcalá para la presidencia de la Republica, como se espera, y la elección de un acatólico Estoy conforme con los telegramas que el Sr nuncio ha tenido la amabilidad de leerme, porque refleja exactamente realidad»[61]

Y en carta posterior al Secretario de Estado comunicaba Vidal que habia informes en poder del Gobierno sobre la hostilidad del arzobispo de Toledo contra el régimen y sobre la utilización de su persona por elementos de la extrema derecha para servirse de la Iglesia como catapulta contra la República[62]

El no veía otra salida que el sacrificio del primado y sobre lo mismo

60 AVB I pag 265 carta de Vidal a Alcala Zamora 28 de agosto de 1931
61 AVB I pág 300 301 telegrama de Vidal a Pacelli 10 de septiembre de 1931
62 AVB I pag 304 carta de Vidal a Pacelli 14 de septiembre de 1931

insistia el 19 de septiembre de acuerdo con la comisión de metropolitanos[63], que consideraban la remoción de Segura como *conditio sine qua non* para un posible acuerdo amistoso con el Gobierno Bastaba una declaración de la vacante de Toledo por parte de la Santa Sede sin necesidad de designar el sucesor, para que se apaciguaran los animos gubernamentales A las gestiones anteriores se añadieron nuevos telegramas a la Secretaría de Estado, por parte de los prelados españoles, urgiendo una inmediata solución del caso, haciendo una declaración pública de vacante de Toledo y nombrando administrador apostólico «un prelado grato, distinto de personas subordinadas al actual titular»[64] Diríase que por parte del Gobierno seguia en vigor el Concordato y el consiguiente derecho de presentación, aunque Alcalá Zamora aseguraba que no haría uso de dicho derecho

Todas estas presiones trajeron por fin el apetecido resultado El día 30 de septiembre el nuncio de Su Santidad en España transmitía al cabildo de Toledo la renuncia del cardenal Segura a su sede toledana en estos lacónicos términos «Nunciatura Apostólica en España –Madrid, 30 de septiembre de 1931– Ilustrisimo Señor El Emmo Sr Cardenal Secretario de Estado de Su Santidad acaba de telegrafiarme, y yo me apresuro a poner en conocimiento de Su Señoría, que el Emmo Sr Cardenal Segura, imitando el ejemplo de San Gregorio Nacianzeno, con noble y generoso acto, del cual el solo tiene el mérito, ha renunciado a la Sede Arzobispal de Toledo Ruego, por tanto, por conducto de Su Señoria al Excmo Cabildo Metropolitano de Toledo para que, segun las prescripciones de derecho canónico, proceda sin demora a la elección del vicario capitular Con los sentimientos de mayor aprecio le saluda y bendice su afectísimo Federico, A de Lepanto, N A –Ilmo Sr D Jose Polo Benito, Deán de la Santa Iglesia Metropolitana de Toledo»[65]

El drama habia terminado Se cerraba así un tormentoso capitulo de la historia de la Iglesia en España El ministro de Justicia, Fernando de los Rios, interpretaba el hecho diciendo que, de las dos tendencias del catolicismo que luchaban en Roma, había prevalecido la tendencia liberal sobre la integrista, que había sido derrotada

La reacción oficial en España ante la renuncia del cardenal Segura fue muy favorable Pero los efectos reales no pasaron de ser fuegos de artificio He aquí cómo se lo comunicaba el cardenal de Tarragona al Secretario de Estado al dia siguiente de publicarse la noticia

«La noticia, dada ayer tarde por el Sr Presidente, de la dimisión generosa del Emmo Segura, causo una impresión sedante enorme en el Parlamento, hasta tal punto que quedó en ultimo termino cualquier otro interés politico Las previsiones

63 AVB I pag 307 315 carta de Vidal a Pacelli del 14 y otra del 19 de septiembre de 1931
64 AVB I pag 338 telegrama de Vidal e Ilundain a Pacelli 29 de septiembre de 1931 Sobre la declaracion de Alcala Zamora de no usar el derecho de presentacion véase pag 343 nota 16
65 AVB I pág 340 nota 1 a carta de Vidal a Pacelli 1 de octubre de 1931 Nemesio Otano S I fue quien comunicó por telefono la noticia a Tarragona Por qué intervenia en eso el padre Otano no hemos logrado averiguarlo

anunciadas a Vuestra Eminencia acerca del efecto pacificador que había de producir la resolución de la Santa Sede han sido confirmadas con creces. Algunos textos de periódicos muy diversos, que se adjuntan, dan el sentido general de los comentarios, que en las conversaciones particulares se manifiestan todavía con mayor claridad y optimismo. Las mismas declaraciones oficiales aparecen satisfactorias, por más que no se pueda dejar de interpretar sin reservas algunos puntos del comentario del Sr. Ministro de Justicia, cuya delicada situación le obliga sin duda a extremar la nota, aunque, por otra parte, tenga tal vez su especial eficacia en el sector más radical sobre el cual él ha de actuar, para infundir tonos de templanza.

Del conjunto de las mencionadas impresiones parece poder afirmarse los efectos siguientes:

a) Satisfacción plena del Gobierno por la forma en que se ha llevado la gestión y el modo como se ha resuelto.

b) Interés del mismo en acentuar el valor de generosidad y de acierto por parte de la Santa Sede, en las negociaciones y en el procedimiento seguido para la resolución.

c) Impresión general de que la Santa Sede ha tenido grande magnanimidad para colaborar en la paz espiritual de la República y de que su ejemplo constituye la mejor invitación a la moderación y armonía con que debe resolverse la cuestión religiosa en el Parlamento.

d) Visible renovación de confianza en la opinión en torno del Sr. Presidente y de los demás ministros conocidos por su mayor interés en alcanzar el acuerdo amistoso con la Iglesia, y clara visión en todos de que el ministro de Justicia recobra buenas posiciones para el mejor éxito de sus intervenciones en el Parlamento y entre sus correligionarios.

e) Acentuación del ambiente, ya preparado, entre católicos y no católicos, de que urge hallar la fórmula constitucional que debe llevar la paz a los espíritus sin lesionar los legítimos intereses de la Iglesia. Ante este hecho, en nada deben tenerse en cuenta ciertos extremismos de unos pocos elementos de derecha, que no dejan de hacer sentir su contrariedad por la tendencia general de concordia y por las resoluciones emanadas de la Santa Sede.

Como resultado final de lo antedicho, he de señalar particularmente a Vuestra Eminencia el mayor ascendiente en que aparece a todos el Sr. Presidente del Gobierno, cuya lealtad y admirable constancia en sostener los ánimos confiados en el buen fin de las negociaciones y en prepararlos para la transigencia y la moderación comprensivas, serán sin duda premiadas por el éxito definitivo con que espera corresponder a la magnanimidad de Roma, según lo manifestó claramente al Sr. Nuncio y al Sr. Cardenal de Sevilla, repitiéndoles lo que reiteradamente me ha manifestado, que va a jugar todo su prestigio para resolver satisfactoriamente la cuestión religiosa, actitud que no se recata de dar a entender aun en sus declaraciones públicas»[66].

Cuán engañados estaban estos jerarcas españoles, muy pronto lo iban a demostrar los hechos del mes que comenzaba, cuyos días más decisivos han sido calificados por Arbeloa, acertadamente, como la semana trágica de la Iglesia española.

66 AVB I, pág 343-344: carta de Vidal a Pacelli, 1 de octubre de 1931.

Muy varia ha sido la valoración que se ha hecho hasta hoy de la Constitución de la segunda República en lo que a la cuestión religiosa se refiere. Unos culpan a la Iglesia de las medidas antirreligiosas que contra ella se adoptaron por sus preferencias y comportamientos políticos anteriores al 14 de abril de 1931. Otros insisten en que la actitud sectaria de la Constitución y su posterior aplicación fue una de las principales causas que provocaron o propiciaron la subsiguiente guerra civil. La dialéctica de tesis y antítesis en el proceso histórico seguida hasta el infinito nos llevaría hasta el pecado original del hombre. Y esto es absurdo. ¿Fracasó realmente la República española por su radicalismo frente a la Iglesia en la Constitución? Será muy difícil poner de acuerdo posturas tan encontradas, mientras no superemos ciertos prejuicios sociológicos y partamos de unos supuestos puramente racionales. Y esto sólo se podrá hacer cuando el tiempo haya curado las heridas que abrió aquella contienda. Mientras tanto es preferible evitar los juicios de valor sobre unos hechos cuyas raíces se esconden todavía en un subsuelo en gran parte incógnito, y atenernos a los datos que nos ofrece la documentación publicada hasta la fecha. El hecho radical, pues, del que tenemos que partir, es la manifiesta hostilidad de la Constitución de la República contra la Iglesia. Y para el historiador de la Iglesia de este período el máximo interés consiste en descubrir el conflicto de ideologías y mentalidades que más tarde habían de influir en la catástrofe, ya que la historia no es la narración de los hechos, sino la comprensión de su génesis.

Volviendo la vista atrás apreciamos que esto no es un hecho nuevo en nuestra historia, sino que en los dos últimos siglos existe una secular y patológica alternancia de entendimiento y de conflicto entre la Iglesia y el Estado. Cierto que es un fenómeno europeo, pero dicho fenómeno adquiere unas características peculiares en nuestra patria. Fijándonos ahora sólo en las diversas constituciones españolas a partir de la de 1812, comprobamos que la de 1931 es la que en términos jurídicos alcanza cotas más altas de hostilidad. Cualquiera de las anteriores hubiera sido mucho mejor tolerada que ésta, por más que en su tiempo aquéllas causaran también una enorme conmoción. En las convulsiones del siglo XIX fueron las ideas de la revolución francesa, según la versión del liberalismo español, las que chocaron en oleadas sucesivas contra el orden tradicional. En la de la República de 1931, a las corrientes de la revolución francesa, ya atemperadas por el uso, se unieron ahora el reformismo político de la Institución Libre y las teorías juveniles y explosivas de Carlos Marx.

Así, pues, nos encontramos con unas Cortes Constituyentes, nacidas de las elecciones del 28 de junio de 1931, en las que triunfan las izquierdas *(sit venia verbo)* con una aplastante mayoría y quedan derrotadas las fuerzas conservadoras. Vasco-navarros y agrarios, que eran los núcleos más fuertes de esta exigua minoría de medio centenar de diputados, estaban condenados por la aritmética parlamentaria a sucumbir en todas las votaciones de las Cortes. Y en efecto sucumbieron inexorablemente.

Las sesiones se iniciaron el 14 de julio, primero bajo la presidencia provisional de Narciso Vázquez de Lemus (por mayor edad) y luego bajo la del socialista Julián Besteiro que se había de convertir muy pronto en definitiva[67]

El proyecto constitucional que pasó a las Cortes no fue propuesto por el primer Gobierno de la República, sino por una comisión formada por 21 diputados en representación de los diversos partidos Los representantes del ala católica fueron los diputados José M ª de Leizaola, de la minoría vasco-navarra, y José M ª Gil Robles, del grupo agrario. Presidía la comisión el catedrático de derecho penal Luis Jiménez de Asúa, del partido socialista[68]

Anteriormente se había creado, por decreto de 6 de mayo, una comisión jurídica asesora que había elaborado un anteproyecto constitucional, retirado después, al que el partido socialista calificó de «engendro constitucional» Este anteproyecto reservaba en su artículo 4.° al Estado, como competencia exclusiva suya, «las relaciones entre la Iglesia y el Estado y el régimen de cultos», lo cual presuponía la existencia de dichas relaciones regulables por un concordato

En el artículo 8 ° se establecía que «no existe religión de Estado» y que «la Iglesia católica será considerada como corporación de derecho público», extendiendo este derecho a otras confesiones religiosas si lo solicitaban dentro de determinados requisitos

Se garantizaba en el artículo 12 la libertad de conciencia y el derecho a profesar y practicar libremente cualquier religión, ejerciendo sus cultos privada o públicamente, sin más limitaciones que las impuestas por el orden público

Se garantizaba también el derecho a la enseñanza religiosa y el de fundar y sostener establecimientos de enseñanza con arreglo a las leyes

Como se ve, se configuraba aquí la imagen de un Estado liberal, aconfesional, pero en términos legales respetuoso con la Iglesia o al menos no incompatible con ella En cambio el proyecto presentado por la comisión que presidía Jiménez de Asúa era todo lo contrario Como el mismo Jiménez Asúa dijo en la presentación del proyecto constitucional ante las Cortes Constituyentes en la sesión celebrada el 27 de agosto, nosotros –el grupo mayoritario de la comisión– «hacemos una Constitución de izquierdas»[69] Lo cual suponía que a las derechas, que es donde estaba, de hecho, representado el sector católico, no se les dejaba espacio en la Constitución Esto creó desde el primer momento una atmósfera desapacible dentro y fuera del Congreso, que sobresaltó alarmantemente a la opinión católica

Para entender mejor el proceso de las discusiones parlamentarias sobre este tema y las corrientes ideológicas que, por una y otra parte, las animaban, es mejor partir del resultado final o sea del texto definitivo que quedó plasmado en la Constitución

Los principales artículos referentes a materia religiosa fueron el 3, el 26 y el 27 de dicho texto El artículo 3 suprimía la confesionalidad católica tanto del Estado como de la nación, dos fórmulas que alternativamente habían estado vigentes en el siglo anterior desde la Constitución de Cádiz, salvo períodos de corta duración Este artículo quedó redactado de la manera siguiente «El Estado español no tiene religión oficial » Dicho artículo, teniendo en cuenta el contexto global de toda la Constitución y el contexto histórico en que se había redactado, era interpretado por la derecha como antirreligioso y ateo Pero en rigor terminológico podía entenderse como simple afirmación de aconfesionalidad Sin embargo, la oposición cerrada que se levantó dentro y fuera de la Cámara no fue tanto contra este artículo como contra los artículos 26 y 27 que decían

«Art 26 Todas las confesiones religiosas serán consideradas como asociaciones sometidas a una ley especial

»El Estado, las regiones, las provincias y los municipios no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, asociaciones e instituciones religiosas

»Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo maximo de dos años, del presupuesto del clero

»Quedan disueltas aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, ademas de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legitima del Estado Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes

»Las demás órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustadas a las siguientes bases

»1 ª Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado

»2 ª Inscripción de las que deban subsistir, en un registro especial dependiente del Ministerio de Justicia

»3 ª Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a sus viviendas o al cumplimiento directo de sus fines privativos

»4 ª Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza

»5 ª Sumisión a todas las leyes tributarias del país

»6 ª Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la asociación

»Los bienes de las ordenes religiosas podrán ser nacionalizados

»Art 27 La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral publica

67 *Cortes Constituyentes,* nums 1 a 9 (14 al 27 de julio de 1931)

68 M A González Muniz, *Problemas de la Segunda Republica,* ed Jucar, Madrid 1974, pág 20 expone la profesión a que pertenecian los diputados

69 *Cortes Constituyentes,* n ° 28, pág 17 (jueves 27 de agosto de 1931) Sobre este deliberado izquierdismo de la Constitución, haciendo de ella una obra de mayoría partidista y no una obra nacional como debe corresponder a una constitucion, llamaba la atención también L Izaga *Algunas notas caracteristicas del proyecto constitucional,* «Razón y Fe» 97 (1931) 5 18 Como precedente de los vaivenes que ha sufrido la cuestión religiosa y por tanto, la libertad religiosa en Espana, véase nuestro articulo *La libertad religiosa en las Constituciones espanolas del siglo XIX* «Miscelanea Comillas» 40 (1982) 327 338

»Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos

»Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente Las manifestaciones publicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno

»Nadie podra ser compelido a declarar oficialmente creencias religiosas La condición no constituira circunstancia modificativa de la personalidad civil ni politica, salvo lo dispuesto en esta Constitucion para el nombramiento de Presidente del Consejo de Ministros»[70]

La diferencia en materia religiosa entre este proyecto y el anteproyecto elaborado por la comisión jurídica asesora es sustancial El segundo era, como ya indicamos, relativamente tolerante con la Iglesia, mientras que el primero era claramente agresivo y discriminatorio Sin embargo, todavía era más radical el programa del partido socialista (11 de julio de 1931), cuya base sexta reclamaba la «separación de la Iglesia y el Estado y expulsión de las órdenes religiosas o congregaciones religiosas y confiscación de sus bienes»[71] Lo que esta propuesta significaba en el lenguaje de la calle, lo expresaba así el diario «El Socialista», el 7 de octubre de 1931, unos días antes de la discusion de estos artículos en el Parlamento «Hay que destruir a la Iglesia romana, creadora de nuestra leyenda negra, y que ha incorporado a nuestra historia el estigma de una tradición de fanatismo, intransigencia y barbarie La cultura española, asi como la potencialidad del pais, se ha resentido mortalmente del nefasto predominio eclesiástico»[72] Se advierte aquí una vez más el radicalismo de las izquierdas que se negaban a considerar de una manera integradora, junto a los aspectos negativos y a pesar del exceso de clericalismo, la espléndida tradición artística y literaria de nuestra cultura cristiana que constituía y constituye todavía la parte más sustancial de nuestro rico patrimonio nacional Otra cosa hubiera sido distinguir grupos más o menos intransigentes o integristas, que hay en todas las instituciones, como intentó hacer Luis de Zulueta

Los obispos, que desconocían el nuevo proyecto que se estaba gestando en las Cortes, montaron la carga contra el anteproyecto constitucional, lo cual quiere decir que disparaban con retraso En la conferencia episcopal de la provincia eclesiastica tarraconense, celebrada el 7 de agosto en el Colegio Máximo de San Ignacio de Sarriá (Barcelona), se tomó el acuerdo, entre otros, de elevar un razonado mensaje colectivo de los prelados de esta provincia eclesiastica a las Cortes Constituyentes en defensa de los derechos de la Iglesia e interesar por diferentes medios, públicos y particulares, la acción de los católicos para proponer y defender las oportunas enmiendas al proyecto de Constitución[73] Vidal i Barraquer era partidario de extremar la

70 E Tierno Galván *Leyes politicas espanolas fundamentales (1808 1936)* Madrid 1968 pag 188 189

71 Fernando de Meer, *La Constitucion de la II Republica* pag 208

72 Id pag 132

73 AVB I pag 190 doc 84 7 de agosto de 1931

prudencia, la diplomacia, las buenas formas en los documentos episcopales «Creo, decía él, que en los presentes momentos no conviene excitar la fiera apasionada con falta de tacto y prudencia, pues nos daría un zarpazo, causandonos daños irreparables sin resultados efectivos, ya vendrá la ocasión oportuna, si Dios quiere, de manifestar el valor y la entereza de los confesores de Cristo»[74] De ahi que en el borrador del mensaje a las Cortes se afinara la cautela y la circunspección en las palabras para no herir a nadie En la misma línea de conducta, el nuncio Tedeschini recomendaba una vez más, en carta de 10 de agosto, a todos los obispos que, al defender a la Iglesia contra los intentos del anteproyecto constitucional, excluyesen «cualquier cosa que pueda o herir al Gobierno o parecer contraria al régimen constituido o provocar a las turbas y a los partidos o simplemente tener apariencia de manifestaciones irrespetuosas o callejeras, y limitándose al solo y puro aspecto religioso y a los medios legítimos que puedan públicamente poner de relieve la importancia suma de los sagrados intereses de la Iglesia y ampararlos contra los gravísimos peligros eminentes»[75] ¿Qué más se podía pedir?

Y, en efecto, el borrador del mensaje, redactado por algunos jesuitas catalanes[76], fue ampliamente refundido por Vidal i Barraquer, después de oír a los obispos sufragáneos En él ofrecía un cuerpo doctrinal en consonancia con pronunciamientos anteriores y con la doctrina pontificia en materias políticas, tal como en parte expusimos al hablar del *deber de los católicos,* redactado por los consiliarios de Acción Católica, aplicándolo ahora a puntos más concretos acatamiento al poder civil, indiferencia de la Iglesia respecto de las formas políticas, relaciones entre la Iglesia y el Estado, conflicto de deberes, separación de la Iglesia y el Estado, el Estado ateo, las libertades de perdición, la escuela, el divorcio, las órdenes religiosas, secularizacion de cementerios, infracción del Concordato y la condición obrera Se cerraba el mensaje con una conclusión, acicalada y edulcorada, en la que entre otras cosas, se decía lo siguiente «Deseamos y con nosotros la inmensa mayoría de los españoles para la autoridad civil todo el respeto, toda la obediencia a que le dan derecho las soberanas funciones de su ministerio y las graves pesadumbres de su responsabilidad »[77] Ante estas palabras nadie puede decir que la Iglesia no optó por el poder en el mejor sentido de la palabra Y en virtud de una circular publicada en el «Boletín oficial del arzobispado de Tarragona» el 15 de septiembre de 1931, el carde-

74 Ibid , pág 196 carta de Vidal a Tedeschini, 9 de agosto de 1931

75 Ibid pag 198 carta de Tedeschini a Vidal 10 de agosto 1931 La palabra «eminentes» habrá que traducirla por «inminentes»

76 AVB I pág 244-247 Parece que quien mas trabajo en dicho borrador fue el padre Narciso Noguer redactor de la revista «Razon y Fe» especialista en ciencias sociales y propuesto por el padre Casanovas quien rehusó hacerlo por no reconocerse competente Tambien parece que colaboraron los padres Guim Negra y Murall

77 AVB I pag 242 mensaje a las Cortes Constituyentes, 19 de agosto de 1931 Aunque va fechado el 19 de agosto, estuvo en fase de correcciones hasta el 29 de agosto en que Vidal comunica al nuncio que ya está impreso (p 267)

nal Vidal daba orden a todos los párrocos y encargados de iglesias que lo leyeran en dos o tres días festivos consecutivos durante la misa o en las funciones de mayor concurrencia[78]

Por estas mismas fechas, como hemos visto, se había comenzado ya a discutir en las Cortes el proyecto de Jiménez de Asúa

El panorama parlamentario, tal como el cardenal Vidal lo veía el 12 de agosto, después de constituidas las Cortes, no era ciertamente halagueño, pero tampoco desesperado Él presumía malas intenciones en los dirigentes políticos, pero esperaba verlas moderadas con habilidad y tacto «Constituidas las nuevas Cortes, dice Vidal, de marcado sabor radical (pero que con tacto y buena voluntad en los dirigentes podrían disminuirse los estragos que se proponen causar en materia religiosa y social), escribí al Sr Alcalá Zamora, haciéndole alguna observación respecto al proyecto de Constitución y a la conveniencia de acudir a la Santa Sede y ponerse en relaciones con ella (letra C) En la contestación (letra D) habla el Sr Presidente, de las Cortes, bajo su punto de vista y de la equivocación de táctica por parte de los elementos de derecha, y manifiesta indirectamente el deseo de conferenciar conmigo No considero prudente ir a Madrid en los momentos actuales y pienso mandarle un sacerdote listo y hábil, para entrevistarse con él, así se evitan compromisos, se explora su ánimo y hay más tiempo para meditar si conviene dar respuesta y cuál haya de ser»[79]

Sobre los grupos parlamentarios y su tendencia política también daba el Cardenal su primera impresión

«En las Cortes los diputados no están todavia bien clasificados, hay que aguardar para ello los debates serios Parece que el grupo más numeroso es el de Alianza Republicana, unos 140 diputados, acaudillado por Lerroux, de quien le hable en mi carta anterior, y por Azaña, que es muy radical y de malas costumbres, pero energi co, segun recientes manifestaciones de Lerroux, quieren respetar las creencias y las órdenes religiosas Sigue en numero el grupo socialista, con 114 diputados de todos los matices, de el forman parte el Presidente de la Cámara, Sr Besteiro, enemigo de violencias e intelectual, pero muy laicista, y los ministros Indalecio Prieto, muy desprestigiado y fracasado, Fernando de los Rios, que también ha perdido mucho y se halla desconceptuado, y Largo Caballero, que, por ahora, resulta el más gubernamental de entre ellos De los socialistas nada bueno puede augurarse para la Iglesia, aun cuando algunos no sean partidarios de la violencia Sigue despues en importancia el grupo radical-socialista, de 50 a 60 diputados, acaudillado por el Ministro de Instruccion, Marcelino Domingo, y por el de Fomento, Alvaro de Albornoz, ambos muy avanzados Hay después de esquerra catalana, los autonomistas o regionalistas y los de la Derecha Republicana Creo que entre los más y menos moderados podrian sumarse unos 100 diputados De unas Cortes asi constituidas no se puede esperar gran cosa para los derechos de la Iglesia, no obstante, si se las dirige bien, con tino, sin violencias ni excitaciones, mucho se podria conseguir en bien de la religión, hay muchas personas que oran y que trabajan

78 Ibid pág 278 circular de Vidal i Barraquer, 8 de septiembre de 1931

79 AVB I pág 203 informe del cardenal Vidal al cardenal Pacelli, 12 de agosto de 1931 El sacerdote era Luis Carreras de quien hablaremos en otra parte

»Algunos de los Ministros están gastadisimos, pero se han comprometido a no dejar la cartera hasta despues de aprobada la Constitución, pero no sé si podrán resistir tanto tiempo Se habla de elegir Presidente de la Republica antes de aprobar la Constitución, pero no sé si prevalecerá este criterio Si asi fuese, o se aprobase rápidamente la Constitución, el Presidente de la Republica seria el Sr Alcalá Zamora, y el del Consejo de Ministros, probablemente, el Sr Lerroux Hasta el presente la comisión parlamentaria no ha emitido dictamen sobre el proyecto de Constitución, aunque parecen dominar vientos radicales, se trabaja para lograr más armonia y comprensión»[80]

Fue objeto de especial preocupación en la conferencia de los obispos de la tarraconense el modo de prevenir las enmiendas a la Constitución Vidal pensaba en parlamentarios del centro como posibles intermediarios para moderar los extremismos

«Se reconocio la conveniencia de procurar la presentación de algunas enmiendas al proyecto de la Constitución, pocas pero fundamentales, qüe pudieran servir de base para que en un futuro Concordato se modificasen o interpretasen algunos articulos de la Constitución lesivos para la Iglesia Para lograr la viabilidad necesaria en la Cámara deberian ser presentadas y defendidas por parlamentarios del centro (San chez Guerra, J Ortega Gasset, Marañón, etc), sin excluir por ello las enmiendas de los elementos netamente derechistas en sentido integramente católico, que, aun sin probabilidades de prevalecer, podrian inclinar los ánimos a que como transacción fuesen aceptadas las primeras, mayormente si se lograba las defendiesen diputados de reconocido prestigio personal Al propio tiempo se llevaria a cabo una intensa campaña de propaganda entre los fieles y elementos de orden, promoviendo el envio de mensajes y telegramas al Gobierno y diputados para facilitar el triunfo de las aludidas enmiendas, resulta hoy dia la manera mas práctica de mover la opinión También se acordó elevar a las Cortes Constituyentes respetuoso mensaje en defensa de los derechos de la Iglesia, y que pueda servir al propio tiempo de orientacion a los católicos Urge hacerlo pronto y tenerlo preparado para cuando la Comisión parlamentaria haya dictaminado sobre el proyecto de Constitución En eso quedamos con el Sr Nuncio, a quien entero de todo»[81]

El cardenal se mantenía optimista pensando que en los dirigentes políticos había deseos de concordia

«Segun noticias de ultima hora, proseguia el informe de Vidal a Pacelli, la Comisión parlamentaria no emitirá dictamen sobre el proyecto de Constitución hasta dentro de 10 ó 12 dias Parece hay deseos de concordia, a pesar de que los socialistas proponen la disolución de las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes Es hora la actual de hacer trabajos de zapa y gestiones ocultas y diplomáticas cerca del Gobierno y de los diputados de la comisión para conseguir mejorar el proyecto de Constitución Atendida la composición de la Cámara, cualquier otro procedimiento lo considero peligroso y contraproducente, por eso el documento colectivo no es hoy

80 Ibid pag 204-206

81 Ibid pág 207

el momento de publicarlo en la forma que se intenta, pues producirá en los diputados el efecto de un revulsivo y acentuarán la nota antirreligiosa; ya vendrá la hora de realizarlo»[82]

Muy contraria era la opinión del diputado por Gerona José Ayats: «Las Cortes Constituyentes. Es la asamblea de Primo de Rivera, pero completamente al revés. Creo que ésta es la definición más exacta. Una fobia a todo el pasado; un sectarismo violento para estructurar el futuro»[83].

Tal vez el optimismo de Vidal nacía de su amistad con los dirigentes catalanes, viendo que el Estatuto de Cataluña, como se lo confirmaba por carta el mismo Presidente de la Generalitat, Francesc Macià, acogía con ejemplar amplitud integradora a todos los catalanes[84]. Y, por supuesto, el cardenal seguía creyendo falsamente en el supuesto influjo de Alcalá Zamora.

Al abrirse el debate sobre la totalidad del proyecto, uno de los que mejor vieron y expresaron el peligro que encerraba el extremismo antirreligioso de la Constitución, a la que calificó de anticristiana, fue el diputado por Toledo, Ramón Molina Nieto, de Acción Nacional, quien, el mismo 27 de agosto, partiendo de una expresa adhesión a la República, reclamaba, por imperativo metafísico de la esencia constitucional, que se fabricase una Constitución para todos. Hoy nos resulta increíble que no le secundaran los más sensatos de entre sus colegas parlamentarios, sobre todo viendo la honestidad y la modernidad con que hablaba aquel republicano declarado, que como sacerdote agradecía a la República el derecho de ciudadanía normal por ella concedido a los simples sacerdotes de poder participar en el Parlamento, del que hasta entonces habían estado excluidos.

Sólo la precipitación, la borrachera del triunfo electoral, la falta de tiempo y de sosiego que exige una Constitución racionalmente elaborada, explican este fenómeno.

Molina, que fue el primer diputado en hablar después de la propuesta del proyecto constitucional, sustenta la tesis de que «la mayoría de España es católica», lo mismo que había afirmado unos días antes Lerroux en el mitin de Valladolid. Y Manuel Azaña, que fue uno de los últimos diputados en hablar sobre la misma cuestión religiosa, sustentará la tesis contraria de que «España ha dejado de ser católica», como luego veremos. Recoge también Molina una afirmación hecha por el presidente del Gobierno, Alcalá Zamora, en la que decía «que la Cámara no responde al estado político de la España actual y acusaba a las clases conservadoras de no haberse manifestado como tales»[85]. Y luego se encara con la estrechez legal de una Constitución en la que no podían caber todos los españoles. Y esto le hacía a él presagiar los peores males –la guerra– para el futuro de España.

82 Ibid , pag 208 Con el mismo o mayor optimismo seguía el 7 de septiembre (pag 278)
83 AVB I, pág 212, Ayats a Vidal, 13 de agosto de 1931
84 AVB, pág 211, Macià a Vidal, 13 de agosto de 1931
85 *Cortes Constituyentes,* n º 28, 27 de agosto de 1931, pág 21

«Yo no niego, decía él, que España se haya pronunciado o no por la afirmación republicana, lo que sí niego es que se haya pronunciado por la negación anticatólica Si os ha dado sus votos habrá sido porque tuviera simpatía y viera la necesidad de esta evolucion hacia la nueva forma de la República, pero de ninguna manera para que llevéis vuestra doctrina y vuestra táctica por el camino de esos radicalismos y de esos extremismos Resulta, señores, que con estas restricciones quedáis en una muy pequeña minoria Y siendo así, ¿queréis imponer vuestro criterio a la mayoría del país? Eso es un absurdo, es una contradicción espantosa, enorme, entre el art. 6.º de ese mismo proyecto y lo que tratáis de hacer[86]

»En ese artículo se dice que España renuncia solemnemente a la guerra como instrumento de política nacional Así suceda y así sea también en este orden en el interior Pero tened en cuenta que el proyecto de Constitución, tal como está concebido, si se lleva a la práctica, y solamente con enunciarlo es ya un reto a la conciencia católica del país, es un desafío, es lanzarlo a la guerra Y conste, señores, que no es el sacerdote el que en este momento quiere ponerse al frente de esa guerra, sino todo lo contrario, contener las muchedumbres de católicos que viendo hollados sus sentimientos quisieran tomar esos derroteros, por los que nosotros de ninguna manera queremos seguirlos En vuestras manos está el evitarlo

»El Sr Saborit, en una impugnación que hacía, no recuerdo si al Sr Jiménez o a algún otro señor que junto a este se sienta, decía que quería una República liberal y democrática Vamos a hacerla, señores, vamos a hacer una República entre todos, pero vamos a hacerla también, y no os asuste de que yo la pida así, para todos, no solamente para vosotros, porque es, señores (y si me consideráis como enemigo, ahora sí que podéis tomar del enemigo el consejo, un consejo leal), es un error fundamentalísimo de vuestra táctica –y hablo también en tesis general– querer gobernar para vosotros solos, no para todos los demás Dejadme que os lo diga, que es para consolidación del mismo poder público y no atendéis, no gobernáis para todos En lugar de concertar voluntades, las estáis distanciando, las estáis enajenando y, en cierta manera, habéis de rectificar esa conducta Hagamos una Constitución entre todos y para todos, para el bien de todos, porque si nos imponéis ese criterio abusando de los recursos del poder, si lo imponéis a la mayoría católica de España, sera una injuria a la libertad y una injuria a la conciencia, y si porque nosotros no aceptamos ese criterio nos excluis de la vida ciudadana, nos excluís del fuero de esa misma ciudadanía, sera un ultraje a la justicia y a la democracia, y entonces, señores, ¿cómo esa República podrá llamarse y blasonar de ser una república liberal y democrática?

»Hagamos una República entre todos y para todos Y voy a hacer una afirmación que tal vez a algunos elementos de las más extremas derechas pueda parecer temeraria y a las izquierdas insincera os aseguro que no traspasa la ortodoxia ni falsea la verdad Nos acusáis continuamente de conspiradores, de efusivos defensores del régimen monárquico Os he de decir que seríamos defensores los más leales de la República Y no hay inconsecuencia, señores, ni vil adaptación Ésta es una conducta la más lógica, la más consecuente, porque nosotros no somos adoradores de la persona, sino que somos servidores del principio, de un principio que, en este orden, bien puede llamarse categórico y transcendental, que no es republicano ni monárquico, de un principio, señores, que está sobre todos los principios de un principio de disciplina, de orden, de subordinación, de acatamiento al poder legítimo, llámese como se llame y encarne en la persona que sea, o en Carlos v o en Alcalá Zamora

86 El art 6 del proyecto decia «España renuncia solemnemente a la guerra como instrumento de politica nacional »

»Hagamos, pues, una Republica entre todos, hagamosla para todos, señores Yo he venido aqui lleno de optimismo, no he venido solamente como sacerdote, sino como ciudadano, y no solamente a defender mi fuero y mis ideales, he venido a aportar mi modesta cooperación para esta obra de resurgir nacional, y creo, señores, que al abrir las puertas de esta Camara a la Iglesia no es vuestra intención convertirla en un circo de tormento para la misma Iglesia Al reparar las injusticias de otras Constituciones, no es para tomarlas como punto de partida de los enormes atropellos que representan muchos de los articulos del proyecto Yo creo, señores, que al abrirme las puertas de este lugar tan sagrado y respetable, santuario de la ley, no es para vejarme y ultrajarme, sino para que entre todos realicemos esa obra nobilísima, que vosotros habeis echado sobre los hombros, de trazar una España grande y gloriosa

»A la inversa, es posible que el proyecto de Constitución confunda con los radicales a todos los españoles, y no es cierto, pues hemos demostrado, y los hechos lo comprueban asi, que la mayoria del pais español es eminentemente católica Habéis de gobernar y habeis de hacer la Constitución también para esa mayoria, a lo menos también para esa mayoria, no excluirla totalmente, porque con eso se corre no solamente el riesgo del ridiculo, sino el de un enorme daño que, a la postre, vendrá a perjudicar a la misma Republica y a la patria española[87]

Palabras proféticas, palabras magníficas, palabras llenas de realismo y de sentido común ¡Lástima que fuera una voz clamando en el desierto!

Le siguió en el uso de la palabra Claudio Sánchez Albornoz, quien, orillando el tema que había discutido Molina, sin duda, por traer ya hecho el esquema oratorio, abogó por una política de alta tensión, de acción dinámica, en la que se basase la afirmación de la unidad nacional y occidental, y, como buen historiador, terminaba uniendo el pasado glorioso con el futuro esperanzador de España y del Occidente «España, que puso en la construcción de la civilización occidental magníficos sillares, tiene el deber de proseguir esa obra He aquí, también, una política de alta tensión que nos uniría a todos, una política continuadora, al cabo, de la política de catolicidad de España en el siglo XVI, una política de universalidad, que sería, al fin, una política castellana y una política española»[88]

No fue éste el tono de la mayoría de los parlamentarios que continuaron hablando en días sucesivos sobre la cuestión religiosa Si Claudio Sánchez Albornoz, que militaba en Acción Republicana –el partido de Azaña– no se pronunció abiertamente a favor de la tesis de Molina, tampoco se pronunció en contra, manifestando implícitamente, sin embargo, un cierto asentimiento a la tesis católica al hablar sobre la política de catolicidad Pero los compromisos políticos le impidieron manifestarse auténticamente como era y como lo había de hacer más adelante

87 Ibid , pág 21-22

88 Ibid pág 22-27 Sanchez Albornoz convencido de la misión universalista de Castilla dijo en un pasaje del discurso «El Sr Ortega y Gasset ha dicho en ese admirable libro que se titula *Espana invertebrada* que Castilla hizo a Espana y que Castilla la deshizo » Yo le pediria que sustituyera esta frase por esta otra «Castilla hizo a Espana y Espana deshizo a Castilla »

En la historia de las ideas y de las mentalidades, es enormemente significativo el modo tan brillante y matizado con que un buen grupo de diputados expresaron su anticlericalismo No olvidemos que, dejando aparte las exiguas fuerzas de la derecha, lo más culto del Parlamento procedía, en general, de la Institución Libre de Enseñanza, de los que hay que decir que no todos ni mucho menos eran antirreligiosos, aunque en general sí eran anticlericales, y podríamos añadir que, tal vez, en algunos casos y en algunas cosas, justamente anticlericales[89]

Vamos a escoger a varios parlamentarios anticlericales, a veces también antirreligiosos, que representaban a distintos grupos políticos característicos uno, del partido radical, por Orense, Basilio Álvarez Rodríguez; otro, de la Institución Libre de Enseñanza, Luis de Zulueta, diputado independiente por Badajoz, ministro de Estado en el Gobierno de Azaña del 15 de diciembre de 1931 y más tarde embajador ante la Santa Sede el 9 de mayo de 1936, el tercero a José Ortega y Gasset, como portavoz de los intelectuales, y por fin, a Manuel Azaña, uno de los representantes más típicos de la izquierda española

1 *Basilio Álvarez,* el clásico liberal, concedía en el proyecto de Constitución una atención preferente a la ordenación de la enseñanza y a las relaciones de la Iglesia y el Estado Como buen liberal se escandaliza de que al determinar el proyecto los requisitos para ser Presidente de la República se extienda la incapacidad para la Presidencia a los militares, a los clérigos y a los religiosos haciendo injustificadas discriminaciones entre los españoles Todos somos iguales ante la ley Cualquier discriminación es injuriosa y aborrecible

Y, entrando ya en el problema religioso, hace un estudio comparativo de todas las Constituciones extranjeras y a todas las encuentra más respetuosas con el hecho religioso que la nuestra, excepto la de México, que, según él, ha servido de triste modelo para la española

Se declara partidario de la separación de la Iglesia y el Estado y, cosa rara en un liberal, partidario también de la escuela única por razones de educación patriótica pensando que el religioso, por su sentido universal de la vida, no puede transmitir a los niños el amor a la patria de que, según él, carece

Cree que las instituciones religiosas han fracasado por haberse apartado de los pobres, de los desventurados, de los harapientos y por haberse unido a los ricos, a la alta burguesía y a la monarquía. Pero, a pesar de todo esto, Álvarez estima que, aun siendo anticlerical, no se puede hacer un Código sectario contra la religión Así se expresa él justificando a la vez su anticleri-

89 M D Gómez Molleda *Los reformadores de la Espana contemporanea,* Madrid 1981, aqui se pueden encontrar datos muy interesantes sobre la Institución Libre y los hombres que la componian

calismo que lo hace coincidir con el ser republicano y con el ser español una manera típicamente hispana de ser confesional

«Pero ¿justifica esto el tono sectario del proyecto constitucional? No Vosotros dais golpes de hacha a la fe en sus cimientos, en sus raices, vosotros no vais contra el clericalismo, que ése es el anhelo rotundamente español, no vais contra el clericalismo, que es la plaga terrible que anquilosó vuestros derechos y que sojuzgó vuestros deberes durante todo el siglo pasado, contra el clericalismo, que es la injerencia extraña y sinuosa en la vida publica y en las actividades patrias, un entrometimiento solapado y perfido en los corazones y en las almas, escudándose en un fariseismo criminal Vosotros sólo vais contra la fe Y eso es lo terrible, porque la doctrina es santa, si los propulsores no saben colocarse en su lugar, residenciadlos, colocadlos donde deben estar, pero no ataqueis a lo espiritual, porque eso si que es un crimen nefasto Si al acercarse al poder la Republica (yo, que odio francamente la pena de muerte) hubieseis cogido a doscientos o trescientos, o a mil sacerdotes, a todos los sacerdotes y a todos los frailes españoles, y juntos los hubieseis fusilado en la Puerta del Sol, no hubierais realizado un crimen espiritualmente tan nefando como darle dentelladas a la fe con esa virulencia, con esa bárbara pujanza, con ese tremendo empeño, con esa contumacia decidida con que lo hacéis en ese proyecto constitucio nal Porque los hombres no significan nada en el vasto anfiteatro de las generaciones, los hombres van desfilando y sucumbiendo devorados por la muerte, pero las ideas quedan siempre como una centella, como un fulgor eterno, y a eso, a apuñalarlas, no tenéis derecho nunca

»Anticlericales todos, por republicanos y por españoles, sectarios ¡jamas! Ser sectario, o ser demagogo, o ser profundamente reaccionario, es ser el más satanico enemigo de la libertad Y hay, señores, una cosa terrible en la vida, que es la revolu ción de las conciencias, y esa es la que pretendéis desencadenar»[90]

2 Para *Luis de Zulueta* el tema religioso es de capital importancia, porque, aunque otros temas sean importantisimos, se refieren más bien a lo exterior de la vida nacional, a la vida jurídico-política del Estado Pero el tema religoso y el tema regional, por referirse uno a la manera de concebir y de sentir la religiosidad, y el otro, a la manera de concebir y de sentir el patriotismo, llegan al alma, influyen en la conciencia y, para bien o para mal, determinan lo más hondo de la personalidad humana En cuanto al tema religioso, señala el lo que a su juicio son caracteres típicos de nuestro catolicismo histórico La queja fundamental de Zulueta contra ese catolicismo es su escoramiento hacia la derecha, sin preguntarse antes si, en aquellas circunstancias por las que fue pasando esa forma religiosa del vivir hispánico, podía el catolicismo haberse alojado razonablemente en la izquierda No olvidemos lo que Pablo Iglesias escribía a Unamuno «Aunque yo entiendo que los verdaderos socialistas son antirreligiosos, no creo que de tal asunto debamos hacer una cuestión batallona»[91] Luego, en la izquierda

90 *Cortes Constituyentes,* n ° 29, pág 14, 28 agosto 1931

91 M D Gómez Molleda, *El socialismo espanol y los intelectuales,* Salamanca 1983, pag 145, carta de Pablo Iglesias a Miguel de Unamuno, 23 de mayo de 1895

socialista no encontraba la Iglesia un lugar cómodo para poder vivir Tampoco en las demás familias de izquierda

Zulueta tilda a nuestro catolicismo de estrecho, de fanático, de opuesto a los avances políticos y científicos, de resistente a las ideas y a los progresos de la civilización moderna Reconoce, a su vez, que a la religión debe el pueblo español algunas de las mejoras manifestaciones del genio patrio, del genio ibérico, de nuestro arte, de nuestra literatura, de nuestra elevada espiritualidad Los dos aspectos son muy explicables en una cabeza institucionista, porque se trata de dos hechos reales por una parte la existencia del patrimonio historico-cultural de origen religioso y, por otra, la irreductibilidad o incompatibilidad del mundo ideológico de la Institución Libre con el mundo ideológico de la Iglesia Esto último aparece manifiestamente en el discurso de Zulueta

Habia nacido Zulueta en Barcelona en 1878 y formaba parte de la segunda promoción de admiradores y discipulos de Giner (nacidos entre 1870 y 1880), juntamente con Julian Besteiro (su concuñado), Pedro Corominas, Jose Manuel Pedregal, Santiago Alba, los dos hermanos Machado, Constancio Bernaldo de Quirós, Azorín, Jose Castillejo, Fernando de los Ríos, Alvaro de Albornoz, Deleito Peñuela y otros[92] Después de cursar estudios en el extranjero, se doctoró en Madrid en Filosofía (1908) con una tesis sobre *La pedagogía de Rousseau* y fue nombrado profesor de pedagogía e historia en la Escuela Superior del Magisterio de Madrid

Su punto de vista sobre el proyecto constitucional se centra en dos ideas fundamentales Primera, el proyecto es hostil a la Iglesia y tiene que serlo Frente a ella hay que adoptar un regimen de excepción en contradiccion con el espiritu y la letra del texto constitucional En esto coincide, como veremos más adelante, con las ideas de Manuel Azaña Pero el criterio de aplicación de las normas antieclesiásticas ha de ser doble máximo de eficacia, mínimo de agitación

La segunda idea es la separación de la Iglesia y el Estado, pero no en el sentido de la Iglesia libre en el Estado libre, en cuanto que el Estado se desinterese de la actividad social de la Iglesia, sino en el sentido de que la Iglesia sólo es libre en la esfera puramente espiritual, no en la esfera social

Justificacion de la hostilidad a la Iglesia Los prejuicios y recelos que ciertos sectores de la izquierda tenian contra la Iglesia quedaron plasmados en el discurso de Zulueta A esos sectores no les gustaba la forma, naturalmente contingente, del catolicismo español que a la vez identificaban con el catolicismo ultramontano que venía de Italia Entendían ellos que otra for-

92 M D Gómez Molleda *Los reformadores de la Espana contemporánea* Madrid 1981 pág 283 En la obra *Miguel de Unamuno Luis de Zulueta Cartas 1903 1933* editada por Carmen de Zulueta hija de Luis (de quien me he informado respecto a algunos datos de su padre) Madrid 1972 viene una nota biográfica sobre Zulueta redactada por A Jiménez Landi Es interesante recordar que Besteiro era concunado de Zulueta pues estaba casado Zulueta con Amparo Cebrian hermana de Dolores que era la esposa de Besteiro

ma de catolicismo europeo era más conforme con las exigencias de los tiempos modernos y debía ser importada en España. Lo de «España es el problema y Europa la solución» también se aplicaba a la dimensión religiosa y fundamentalmente a ésta, ya que ella influía en el resto de las demás dimensiones de la vida nacional De ahí el constante batir sobre el yunque religioso en artículos de prensa o en discursos o mítines políticos por parte de los disconformes con la religiosidad española La obra de Luis de Zulueta, *La oración del incrédulo. Ensayos sobre el problema religioso*, Madrid 1920, en que recoge una serie de artículos suyos, es una prueba evidente de ello

He aquí el elenco de agravios contra el catolicismo español del discurso de Zulueta

«En este proyecto de Constitucion noto un cierto recelo, una cierta hostilidad, no a la religión, como desde algunos bancos se ha repetido, no a la fe, como reiteradas veces en algunos bancos han expuesto, pero sí a ciertas manifestaciones con que se ha expresado en nuestro pais, en nuestro tiempo sobre todo, la actividad de la Iglesia católica, y me apresuro a confesar que este recelo y esta hostilidad me parecen perfectamente explicables Desde años, desde siglos, si no la Iglesia católica, aunque tambien la Iglesia católica, más aun la Iglesia española, siempre más papista que el papa y más intransigente que el Vaticano, ha mantenido una alianza innegable con los partidos políticos más reaccionarios y con las fuerzas sociales más conservadoras Es aquel viejo pacto entre el altar y el trono, que ahora parece renovarse, que desde años se viene renovando, no sólo entre el altar y el trono, sino entre el altar y el poder, entre el altar y el pretorio, entre el altar y la caja de caudales, y esa situación se ha agudizado durante los siete años últimos, durante el vergonzoso septenio en el cual los representantes de la Iglesia, las fuerzas que se llaman católicas, los periódicos, los diarios que se publican con censura eclesiástica, constituían, evidentemente, el mas firme sosten de la monarquia absoluta y del despotismo dictatorial Ni aun ante los mayores atropellos, ante las vejaciones más incíviles y más anticristianas se elevó una sola vez la protesta autorizada de los representantes de la Iglesia, al contrario, en aquellas muestras de adhesión a la dictadura llenaron los pliegos del ridículo plebiscito a Primo de Rivera, en el cual iban desfilando y estampando sus firmas los cabildos, los párrocos, los conventos de religiosos y hasta, por una obediencia ciega, los conventos de humildes monjas Y cuando muchas veces los representantes de esas ideas me dicen "¿De dónde han salido, de dónde vienen esos artículos que tanto nos disgustan en el proyecto de Constitución?", yo no puedo menos de contestar implícitamente los suscribisteis vosotros Cuando vosotros firmasteis aquellas adhesiones a la Dictadura, confirmando con eso vuestra actitud de siempre, sin quererlo, sin sospecharlo –porque hay una profunda lógica, una ineludible lógica en la historia–, vosotros suscribíais también esos artículos que ahora tanto os disgustan en el proyecto de Constitución Son la reacción natural del Estado, son la defensa lógica del Estado, no contra la religión, no, como se ha escrito en alguna hoja, contra la cruz de Cristo (la cruz de Cristo no es más que un símbolo de libertad espiritual), pero si contra aquellas fuerzas obscuras y reaccionarias que, tomando el nombre de la religión, que llevando esa cruz en el pecho, trabajan y han trabajado siempre contra los avances politicos Se opusieron ayer al liberalismo, se oponen hoy al socialismo, y no dejan de conspirar contra la existencia misma de ese Estado moderno, de ese Estado civil, liberal y avanzado

»Estos artículos –sería inútil negarlo– han sido expresión de un ambiente de lucha, y en ellos palpita todavía un cierto dejo de esta lucha y de este ambiente, tienen caracteres de leyes de excepción, de leyes prohibitivas y restrictivas Verdad es que se dice en la Constitución, que se establece claramente en la Constitución, que las asociaciones religiosas, que todas las confesiones religiosas, están perfectamente amparadas dentro de las leyes comunes, pero inmediatamente (yo ahora no censuro ni apruebo, expongo los hechos), inmediatamente, aparecen las excepciones

»Según la Constitución, cualquier asociación, cualquier entidad, puede ser favorecida y subvencionada, sólo las asociaciones y congregaciones religiosas no podrán ser jamás amparadas ni auxiliadas en ninguna forma por el Estado Mientras, según la Constitución, el derecho de asociación y de sindicación está reconocido para todos los ciudadanos, ese derecho se niega a toda suerte de instituciones religiosas Ahora, se os decía, todos los ciudadanos, casi todos, pueden aspirar a la presidencia de la República, no pueden aspirar a ello los clérigos ni los religiosos En principio, ninguna enseñanza está excluida de la escuela, pero en la escuela no podrá entrar jamás, con esta Constitución, en ninguna forma, una enseñanza religiosa Para terminar, las autoridades, con esta Constitución, pueden permitir en la via publica, cuando lo consideren oportuno, toda clase de manifestaciones, pero no podrán jamás tolerar, con esta Constitución, un acto del culto, una manifestación de la liturgia religiosa, ni siquiera esas procesiones tradicionales que tanto arraigo tienen en muchas regiones de España

»Señores, teniendo en cuenta los antecedentes, recordando la psicología y la actitud de esa Iglesia, que no sabe ser más que perseguida o perseguidora, y que, para que no se vuelva perseguidora, ha de sentirse muchas veces perseguida, a mí me parece que leyes rectrictivas, leyes prohibitivas, leyes excepcionales, pueden ser muchas veces necesarias Alguna de esas medidas me parece, no sólo necesaria, saludable, creo que habrá que tomar disposiciones enérgicas en algún punto, por ejemplo, en el relativo a la enseñanza y en el relativo a la vida de las congregaciones religiosas, y habrá que tomar esas medidas enérgicas porque son de justicia y porque son de necesidad Son de justicia, porque es de justicia amparar, proteger las conciencias infantiles, las conciencias debiles, contra la coacción de dogmatismos fanáticos, y porque es también de justicia suprimir y cercenar aquellas actividades que resultan contrarias a los derechos, a la libertad, a la autonomía de la personalidad humana Y no sólo eso es de justicia, sino que es de necesidad Vale más limitar conventos que tener que presenciar periódicamente, con dolor, con rubor, cómo arden los conventos, en ese espectáculo que evocaba aquí el Sr Álvarez, en que la masa ciudadana contemplaba, miraba las humaredas, las llamaradas, con una indiferencia –no se engañen los católicos militantes– no exenta en el fondo de cierta íntima complacencia»[93]

No se plantea, pues, la lucha contra la Iglesia sobre unas bases de libertad y de democracia, sino sobre unas bases de intransigencia y de autoritarismo, sobre unas bases de vencedores Hay que maniatar a la Iglesia. Hay que limitar su libertad de acción Hay que aplicarle una ley de excepción Pero esa ley de excepción debe hacerse con un criterio de eficacia, que no coincide con un criterio de agitación. Es más eficaz apoyar a los elementos más avanzados, más progresistas del clero, que los hay, que no, por aniquilar a esos otros elementos «de espíritu fanático y cerril», atacar con una

93 *Cortes Constituyentes*, n 29, pág 15-16, viernes 28 de agosto de 1931

táctica poco sagaz a la totalidad del clero y provocar así «la unión sagrada de toda la Iglesia». Éste es el gran problema: el de una medida eficaz de excepción.

«Pero, Sres diputados, prosigue Zulueta, yo temo que estas medidas de excepción, aun justificadas, que estas medidas restrictivas y prohibitivas resulten en la práctica ineficaces, y más que ineficaces, contraproducentes Cuando el Estado, en defensa legítima de sus principios seculares, laicos, civiles, tiene que rozar los sentimientos religiosos, su acción ha de tener estas dos normas máximo de eficacia, mínimo de agitación Y yo me temo que algunos de los artículos de esta Constitución, al mantenerse y, sobre todo, al practicarse, nos lleven a un mínimo de eficacia y a un máximo de agitación ¿No os extraña, no os sorprende que al conocerse estos textos, mientras los elementos mas levantiscos, mientras las fuerzas más rudamente belicosas, chillan y escandalizan y alborotan, en cambio, los otros elementos, más cautos, más sagaces, más inteligentes, no sólo del catolicismo español, sino más aún del catolicismo romano, guarden un prudente silencio, cuando no un silencio casi benévolo, como si en el fondo estuvieran en el secreto de que por ese camino se ha de llegar a consecuencias y a repercusiones favorables a los intereses de la Iglesia?

»Pídese ahí la disolución de todas, absolutamente todas las congregaciones y órdenes religiosas, pídese ahí la incautación de todos, absolutamente todos sus bienes Yo entiendo que se trata de una disolución verdadera y efectiva, no como podría colegirse de referencias periodísticas atribuidas a una minoría de esta Cámara, de una simple transformación, mediante la cual las congregaciones podrían continuar, variando de forma, tomando una forma de asociación, pero manteniendo su espíritu y, sobre todo, manteniendo su riqueza Yo hablo de una disolución que equivalga a la extinción, y yo digo extinción de todas las órdenes religiosas, máximo de agitación, ¡quién sabe si mínimo de eficacia! Máximo de agitación Evidente Por de pronto, cientos de miles de niños de escuelas catequistas, de escuelas confesionales, en medio de la calle, abandono de hospitales, de asilos, de hospicios, de orfanatos, la nota sentimental, para que nada falte, de las religiosas ancianas, que tendrán que abandonar los muros antiguos en que pasaron casi toda su vida, dejando aquellos hábitos y aquellas tocas con las cuales quisieran ser amortajadas, máximo de agitación Mínimo, tal vez, de eficacia, porque esas monjas inofensivas, insignificantes, ésas sí acatarán la ley, se secularizarán, volverán a sus familias, abandonarán aquellos monasterios, muchos de ellos verdaderos tesoros del arte y de la historia, que quién sabe si pueden servir para fines útiles, que tal vez, en muchos casos, grandes edificios destartalados, con la incuria típica de la administración oficial, queden muy pronto en ruinas, pero las órdenes influyentes, las órdenes poderosas y opulentas, ¡ah!, ésas, ya se dibuja el camino, ésas desaparecerán con arreglo al artículo 24 y resucitarán, ya el camino está abierto, amparándose en el art 37 del proyecto constitucional Desaparecerán llamándose congregaciones y reaparecerán disfrazándose de asociaciones libres, y si las prohibís, y si las perseguís también, acentuando quizás, con violencia de los textos, la nota represiva, la nota de excepción, entonces esas asociaciones surgirán como meras agrupaciones particulares de doce individuos, de quince individuos, que se reúnen en un domicilio privado para conversar o para hacer sus oraciones, células semiclandestinas, peligrosísimas, envenenadas, con un ambiente de catacumba, que inevitablemente trabajarán contra el espíritu de esta Constitución y trabajarán con eficacia, porque ya no tendrán las trabas que cualquier ley de congregaciones les impondría, ya no tendrán siquiera la amenaza en que hasta ahora han vivido, porque aun en los tiempos monárquicos, con el Concordato firmado a mediados del siglo pasado por Isabel II, todas estas congregaciones, como sabéis, con la excepción de tres, los paules, los filipenses y otra, podían ser en cualquier momento extinguidas en España con la anuencia de la Santa Sede y con el beneplácito previamente otorgado ya por el Pontífice romano Ahora no, ahora esas asociaciones se ampararán en la libertad, y una de dos o extremaréis el rigor inquisitivo y manejaréis la policía para saber dónde se han reunido tres religiosos exclaustrados e invadiréis los domicilios, lo cual no es permanente, no es persistente, porque se esfumará con cualquier cambio de Gobierno, o estas asociaciones, poco a poco se reconstruirán, poco a poco renacerán con más medios que antes, con más eficiencia que antes, con más prestigio que antes y con una libertad que no tuvieron jamás y con la que nunca soñaron

»A mí me parece, Sres diputados, que se puede con éxito, con resultado positivo, limitar el número de asociaciones, me parece que se puede cercenar en ellas totalmente determinadas

actividades que consideremos incompatibles con el espíritu de la vida moderna, a mí me parece que se pueden incluso disolver y extinguir en España, como lo han hecho otras naciones, algunas de estas asociaciones que por sus antecedentes son especialmente peligrosas, son especialmente nocivas para la paz y la concordia de las familias y para la tranquilidad y seguridad del Estado Eso está en los textos legales básicos de algunas de las naciones más libres y más cultas de Europa, pero una medida de amplitud total es casi siempre ineficaz Yo creo precisamente que el espíritu de la nueva política ha de consistir en rehuir toda ineficacia, toda apariencia, todo verbalismo, que no se prometa nada que no se cumpla y, por consiguiente, que no se prometa más que aquello que de veras estemos dispuestos y decididos a cumplir

»La extinción total de todas las órdenes y congregaciones de cualquier clase –benéficas, etc – es muy fácil y muy difícil Es muy fácil en el papel, de una sola plumada está hecho, pero en la realidad es tan difícil, que la misma República francesa, con su admirable tradición de libre pensamiento, con dos generaciones salidas de la escuela laica, ha llegado a resultados indiscutibles, que algunas de sus personalidades más eminentes y más avanzadas no nos aconsejan imitar su ejemplo, porque recuerdan la frase humorista que circuló en su país "Los jesuitas esperan en París a que se les permita regresar a Francia "

»Señores diputados, una Iglesia suelta, una Iglesia absolutamente libre, independiente, sin la tutela, sin el patronato necesario del Estado, es una Iglesia que, sintiéndose además con una cierta aureola de ficticia persecución, centuplicará sus fuerzas, y estas fuerzas centuplicadas las volverá indefectiblemente contra la República »

La eficacia de Zulueta, coincidente con la de Azaña, se va concentrando contra los jesuitas, a los que ha mencionado de pasada en el pasaje que hemos transcrito. Por otra parte no es partidario, como más adelante dirá Ortega, de que la Constitución establezca normas que tengan valor sólo para un momento histórico y no para la vida de muchas generaciones. Esas cosas limitadas, temporales, deben ir a las leyes ordinarias. La Constitución, como ley fundamental, debe establecer normas permanentes y no descender a la supresión de una u otra orden religiosa.

Separación de la Iglesia y el Estado. La segunda idea fundamental de Zulueta en la cuestión religiosa es la de la separación de la Iglesia y el Estado. Antes de 1920 ya había él manifestado su opinión sobre el problema, nunca resuelto (decía él) de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Consideraba él anacrónico el planteamiento que se venía dando a esta cuestión, debido a que la Iglesia no había querido adaptarse a «las condiciones esenciales de la vida moderna» y el Estado no había «sabido ejercer la suprema autoridad moral de la sociedad»[94].

¿En qué consistía la orientación nueva que Zulueta preconizaba? Hasta entonces, según él, el criterio liberal, el criterio general de las izquierdas consistía en tender a la separación absoluta entre el Estado y la Iglesia. Y esa separación era, sobre todo para los liberales, la estrella polar. El ideal, según esta doctrina, era que el Estado procediera como si ignorase la existencia de la Iglesia. Para el Estado no debería haber sacerdotes, ni obispos, ni templos, ni culto, ni derecho canónico, sino simples ciudadanos que se reunían en determinados locales para actos indiferentes y, por consiguiente, no contrarios a la legislación común. Pero esta posición, según Zulueta,

94 Luis de Zulueta, *La oración del incrédulo*, Madrid 1920, pág 109

partía de un error de principio. «Al Estado moderno no puede serle indiferente –¡todo, menos indiferente!– una realidad social, buena o mala, pero de tanta fuerza, organización e influencia como la Iglesia»[95]. Esto lo confirmaba el mal éxito que había tenido en Francia la ley de la separación. «Es la Iglesia libre, dice él, la que mejor puede conspirar contra la libertad del Estado.» Por eso el Estado no puede menos de ejercer su misión tutelar sobre la acción social de la Iglesia. La nueva orientación quiere que el Estado no se desinterese ni se desentienda «de ese importantísimo fenómeno social que es la Iglesia».

En esto se apartaba del pensamiento de su maestro Francisco Giner de los Ríos, quien no sólo no estaba de acuerdo con la absoluta separación, sino que exigía que al reconocimiento de la sustantividad e independencia recíproca de las dos instituciones se uniese una acorde y mutua cooperación para el cumplimiento de sus propios fines que no podían realizarse en completo estado de oposición y aislamiento. Absoluta igualdad, recíproca independencia y libre cooperación armónica entre ambos poderes, era la tesis de Giner de los Ríos[96].

Zulueta, por el contrario, no rechaza, en pos de esa orientación nueva, una Iglesia que tenga sus manifestaciones públicas, sus procesiones de semana santa y del *Corpus Christi,* esas procesiones tan famosas en muchas comarcas, «en las que salen los pasos, las esculturas en que el arte del imaginero proyectó una expresión que no había de admirarse y contemplarse en la penumbra de una capilla, sino que había de lucir precisamente en medio de calle, ante el hervor de las muchedumbres, ante el fulgor de los cirios; esas procesiones, en fin, absolutamente ligadas ya a las tradiciones de muchas provincias y regiones españolas»[97]. Pero quiere que esa Iglesia no esté absolutamente libre, porque «una Iglesia que no estuviera de algún modo fiscalizada e intervenida por el Estado, es una Iglesia que, aumentando su poderío, tendría además la satisfacción de decir ficticiamente que estaba perseguida, que estaba acorralada, que se la trataba de un modo excepcional y que habíamos venido a unos tiempos que, llamándose liberales, eran como los de Nerón y de Diocleciano»[98]. Quiere, pues, una Iglesia que no intervenga en la actividad civil del Estado, pero en cuya actividad social intervenga el Estado. Por eso, reconoce las grandes ventajas del régimen concordatario, sin ignorar sus inconvenientes, para desde ese régimen poder transformar la mentalidad de la Iglesia, proponiendo el Gobierno para los altos cargos eclesiásticos sólo a sacerdotes «de cultura moderna, de espíritu abierto, de virtudes sociales que en su futura gestión no puedan constituir un peligro ni para la soberanía del poder civil, ni para el progreso de la civilización, ni para la paz de las conciencias»[99]. He aquí cómo expone

95 Ibid , pag 110
96 Francisco Giner, *Principios de Derecho Natural,* Madrid 1916, pág 288-289
97 *Cortes Constituyentes,* n 29, pag 18, viernes 28 de agosto de 1931
98 Ibid
99 Luis de Zulueta, *La oración del incredulo,* pág 188 En la pág 193 alude al fracasado

él en el discurso de las Cortes (él, que ha de ser Ministro de Estado y embajador ante la Santa Sede) su pensamiento de separación de Iglesia y Estado.

«En el principio de separación de la Iglesia y el Estado late un equívoco extraordinariamente peligroso Ese principio de separación, que tanto éxito tiene entre los auditorios populares, hasta el punto de que cuando cualquier orador dice "yo soy partidario de la separación de la Iglesia y el Estado", los aplausos interrumpen su voz y la ovación no le deja terminar el párrafo; ese principio de separación es hoy, lo digo porque me consta, es hoy especialmente grato y simpático en los medios vaticanistas

»Cuando yo oía defender, con palabras elocuentes, al Sr Álvarez la separación de la Iglesia y el Estado, que, al fin y al cabo, no sé si la entiende así, pero como la entienden muchos, no es otra cosa que la renovación de aquella vieja posición del catolicismo europeo: "la Iglesia libre en el Estado libre"; cuando yo oía esos párrafos elocuentes, recordaba que justamente en ese mismo banco, hace ya muchos años, se levantó, para defender, con una oratoria brillantísima, la separación de la Iglesia y el Estado, el tribuno carlista D Juan Vázquez de Mella. Es que dentro del principio de la separación de la Iglesia y el Estado, por su equívoca vaguedad, caben los contenidos más distintos y más contradictorios Y para poner esto en claro, de acuerdo con mi pensamiento y mi conciencia, digo. soy partidario firme, convencido, de la separación de la Iglesia y el Estado, si por ello se entiende que la Iglesia no podrá intervenir en la actividad civil del Estado, pero no soy partidario del principio de separación de la Iglesia y el Estado, si por ello se entiende que el Estado no podría intervenir en la actividad social de la Iglesia

»He dicho en la actividad social de la Iglesia, porque en la Iglesia hay dos aspectos. uno, el verdaderamente religioso, el íntimo, la unión del alma con la divinidad y aun, si se quiere, la relación invisible entre los fieles, la coincidencia ideal de los pensamientos y de las plegarias, todo eso que, en un lenguaje simbólico, se llama la comunión de los santos, y en lo cual, evidentemente, no existen ni más vínculos ni más leyes ni más cánones que el eterno principio evangélico de "amaos los unos a los otros" Pero cuando la Iglesia, cuando la religión misma, desarrollando su actividad, penetra en la vida social, cuando funda asociaciones, cuando posee bienes, cuando levanta y ocupa edificios, cuando abre establecimientos de enseñanza o de beneficencia o simplemente industriales, ¡ah!, entonces el Estado no puede cerrar los ojos a ese enorme hecho social, a esa ingente realidad social, que es la Iglesia, institución internacional, cuyo centro y dirección se halla en el extranjero, y que hoy, con la Ciudad Vaticana, constituye un verdadero Estado

»Hay, pues, dos puntos de vista muy distintos. En el puramente espiritual el Estado no entra, no porque no pueda entrar, sino porque ni quiere ni sabe entrar, porque el Estado, como en otro tiempo por orador elocuente se decía, no tiene religión, porque no confiesa ni comulga El Estado, digo yo, no entiende ni de plegarias, ni de dogmas, ni de sacramentos Plena libertad para la Iglesia, pero esa libertad no puede ser invocada en el otro aspecto, amparándose en el principio de separación Digo que el Estado no sabe teología, y como el Estado no sabe teología, el Estado no sabe, no tiene por qué saber si en los seminarios se enseña la teología de santo Tomás ¡Ah! Pero el Estado sí tiene que saber, sí debe saber que los seminarios son establecimientos de enseñanza existentes en el país, para los cuales hay que exigir

nombramiento en 1915 para magistrado de la Rota de D Juan Aguilar Jiménez, presidente de la Liga Nacional de Defensa del Clero, el hombre de mas saber y de mas virtud que, a juicio de algunos prelados, tenia la Iglesia española, segun informa Zulueta

cierto mínimo de cultura, de condiciones, etc El Estado no sabe, porque no sabe teología, cómo se ordena a un presbítero, como se consagra a un obispo, no entra en esos ritos, en esas ceremonias, pero el Estado está obligado a saber que un presbítero, que un prelado tienen una influencia social, ejercen una verdadera magistratura social en la práctica, y debe intervenir en ello para exigir de esos hombres aquel mínimo de cultura, aquel mínimo de garantías cívicas, que aseguren al Estado que no serán mañana, en el ejercicio de su ministerio, un elemento de discordia en las familias, de separación de los ciudadanos, de peligro para las instituciones vitales de la patria Así, de esa manera, con ese criterio, soy partidario resuelto y decidido de la separación de la Iglesia y el Estado»[100]

En conclusión, en el fondo del fenómeno religioso español, tal como aparece en este florilegio, notaba Zulueta, como hemos visto, una disociación funesta entre la Iglesia jerárquica y la sociedad como si fueran dos orbes que rodaran independientemente por los espacios sin llegar a compenetrarse Y dentro de la misma Iglesia señalaba dos corrientes contrarias una la oficial, reaccionaria, integrista e inmovilista, que era la responsable de nuestro anacronismo y de nuestro retraso cultural, otra, moderna, renovadora que, como el ilustre canónigo doctoral de Madrid, Juan Aguilar Jiménez, a quien él tanto admiraba, se expresaba a media voz y se movía dentro de una tradición de reserva discreta y de buen gusto histórico, pensando que «la más pura ortodoxia católica, es compatible con todo el contenido sustantivo democrático de los derechos del hombre y libertades esenciales del espíritu humano, afirmadas por el gran movimiento de la revolución francesa, pues no hay ningún dogma al que se opongan esos sagrados derechos y libertades humanas»[101]

Una inteligente intervención del Estado en la dimensión social de la Iglesia debería, a juicio suyo, potenciar la segunda corriente y aniquilar lentamente la primera con la promoción de eclesiásticos abiertos y progresistas a los altos cargos eclesiásticos Pero las cosas no eran tan claras como las veía Zulueta En primer lugar, al hacer estas reflexiones el diputado reformista no recordaba que la Iglesia llevaba un siglo viviendo a la defensiva y que el intervencionismo de los gobiernos liberales del siglo XIX había sido una de las causas principales de esa disociación entre la Iglesia y la sociedad, cuando dichos gobiernos, siguiendo en esto como en tantas cosas la moda francesa y no la alemana, suprimieron las facultades de teología de las universidades civiles, con lo que obligaron al clero a separarse de la vida universitaria general y a recluirse tras los muros de los seminarios, aislándose así del entorno cultural en que tenía que vivir

Este aislacionismo impuesto desde fuera y el movimiento antimodernista que desde dentro se desarrolló y se fomentó en la Iglesia de Europa en los primeros lustros del siglo XX vinieron a acentuar esa disociación y esa falta

100 *Cortes Constituyentes,* n º 29, pag 19-20
101 Luis de Zulueta, *La oracion del incredulo,* pág 198

de incarnacionismo de la Iglesia en las estructuras de la sociedad con grave daño para ambas instituciones

Por otra parte, la eclesiología de Zulueta creemos que no coincidía con la eclesiología de esas formas europeístas que tanto deseaba él ver introducidas en España A juzgar por su correspondencia con Unamuno, su pensamiento religioso, nutrido en su primera juventud en la aulas de los jesuitas del colegio de la calle de Caspe en la ciudad de Barcelona, se había disipado y evolucionado hacia una religiosidad pseudoprotestante, vagarosa e inconsistente, por más que él dudase de la eficacia del sentimentalismo religioso a lo Renan[102] Y su formación alemana no le había ayudado a despejar las brumas densas de su antigua fe ni a rehacer una visión de la vida Al contrario se encontraba ideológicamente más desorientado que nunca

En la facultad de teología de Berlín había hecho en 1904 dos cursillos uno sobre literatura de Israel y otro sobre los orígenes del cristianismo, y había intentado –sin conseguirlo por incompatibilidad de horario– asistir a las clases de Harnack[103] En esa correspondencia se advierten ciertos aires del protestantismo crítico alemán de principios de siglo, en el que él no hacía pie por carecer de una fundamentación sólida en teología Por eso su fe en Cristo no llegaba a la del iniciado y mucho menos a la del que acepta un compromiso interior «Yo no puedo por ahora ligarme al Cristo como a una revelación especial»[104], decía él dudando entre Cristo y Buda Sin embargo, admitía con veneración la importancia de lo religioso en la vida, tal como se lo expresaba Unamuno «Yo, le escribía Unamuno, cada día más somormujado en las cosas de religión y cada día más emperrado en que lo religioso y lo económico son los goznes de la historia La religión es –para bien o para mal– la verdadera educadora de los pueblos, más que la ciencia»[105] A lo que él –Zulueta– contestaba asintiendo y prefiriendo la fe del carbonero al positivismo del carbonero, y añorando los ideales religiosos del alma popular de la edad media que había edificado las catedrales[106] Pero de ahí no pasaba A lo más se ilusionaba pensando en promover una evolución posible del catolicismo español, parecida a la de Alemania, no descatolizando a España, pero sí desvaticanizándola[107], cosa que Unamuno repudiaba por ser una fórmula inservible para España, donde, según el profesor salmantino, descatolizar era españolizar[108]

102 M de Unamuno y L de Zulueta, *Cartas,* pág 79
103 Ibid , pág 81 carta de Zulueta a Unamuno, 21 de diciembre de 1904
104 Ibid , pág 37 carta de Zulueta a Unamuno, 10 de noviembre de 1903 En 1906, al escribir sobre *Salamanca y Unamuno* decía él «¿Es Unamuno cristiano? –cristiano anticatólico, por supuesto– Cristiano se llama él, y yo acostumbro a dar a cada uno el nombre que cada uno se da Sin embargo la moral y aun la teodicea unamunescas parecen muy distintas de las del Cristo, refiriéndonos al Jesus mitologizado de los Evangelios, ya que de un histórico Josuah de Nazaret poco o nada podemos afirmar fundadamente», pág 320
105 Ibid , pag 66 carta de Unamuno a Zulueta, 19 de abril de 1904
106 Ibid pág 70-72 carta de Zulueta a Unamuno, 19 de mayo de 1904
107 Ibid , pág 167 carta de Zulueta a Unamuno, 16 de septiembre de 1906
108 Ibid , pag 169 carta de Unamuno a Zulueta, 18 de septiembre de 1906

Podríamos espigar algunas ideas más de su correspondencia con Unamuno para adentrarnos un poco en el santuario íntimo de su religiosidad, cuyas puertas él abría tan espontáneamente a aquel vasco genial, con quien no sabía hablar más que de «catolicismo y de solidaridad»[109], con lo que se demostraba una vez más la tesis unamuniana de que el español es cristiano aun cuando ejerza como anticristiano[110], que es lo que le pasaba a Zulueta.

Pero baste lo dicho para situar adecuadamente la postura de este parlamentario republicano, similar a la de tantos otros colegas suyos, como la del mismo Azaña, que encontraron en las Constituyentes de 1931 una magnífica oportunidad de «descatolizar» a España Mucho más podríamos decir Con ello, sin embargo, dejamos iniciado un capítulo fundamental de la historia de España que algún día habrá que exponer con más amplitud. la del sentimiento religioso de los españoles descreídos de la última centuria

3 Dentro de este panorama parlamentario es también obligado tomar en consideración la figura de *José Ortega y Gasset* y tratarlo aparte por haber sido uno de los diputados moderados en quien la jerarquía eclesiástica, como ya hemos visto, depositaba su confianza, juntamente con los diputados de la derecha, para conseguir una defensa eficaz de los derechos constitucionales de la Iglesia No creemos que al poner la jerarquía sus ojos en él obedeciera a algun acuerdo previo, sino más bien a su moderación política, a su honradez profesional y a la autoridad y admiración de que gozaba en el seno de la cámara y de la opinión pública

José Ortega y Gasset (1883-1955), a cuya generación pertenecían Juan Ramón Jiménez, Manuel Azaña, Américo Castro, Eugenio d'Ors, Manuel García Morente, Salvador de Madariaga, Ramón Pérez de Ayala, Ángel Herrera y Gregorio Marañón –la generación europeizadora de 1914–, había estado en Alemania pensionado primero por el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes durante los cursos 1905-1908 (dos años y medio) y después, por la Junta para Ampliación de Estudios durante el año 1911 en Marburgo Políticamente militó en 1912 en el partido republicano reformista de Melquíades Álvarez, cuyo secretario general al llegar la República sería Luis de Zulueta, y cuyo programa básico se configuraba, como dice Gómez Molleda[111], en torno a dos ejes el eje secularizador («el Estado no debe ni puede tener religión») y el eje cultural (la única dictadura legítima es la del Ministerio de Instrucción Pública) Pero más tarde se separaría de Melquíades Álvarez

Dentro del partido se formó la Liga de Educación Política de Ortega Su

109 Ibid , pág 211 carta de Zulueta a Unamuno, 29 de junio de 1907

110 Ibid , pág 44 carta de Unamuno a Zulueta, 27 de noviembre de 1903 «El anticristianismo de nuestros países es también cristiano, se da, como diría un hegeliano, en unidad de oposición »

111 Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea,* pág 503ss Sobre Ortega puede verse *Jose Ortega y Gasset Imágenes de una vida (1883 1955)* Madrid 1983, Nelson R Orringer *Ortega y sus fuentes germánicas,* Gredos, Madrid 1979

primera finalidad era la de fomentar la organizacion de una minoria encargada de la educacion politica de las masas[112], cuyos lemas fueron liberalismo y nacionalizacion –entendiendo por nacionalizacion la revitalizacion de la masa nacional, la creacion de una España en buena salud, vertebrada y en pie, y cuyo valor supremo fuera la eficacia[113] Pero al advenimiento de la República, la Liga se habia segregado ya del partido reformista Ya hemos hablado antes de que participando con Marañon y Pérez de Ayala fundo la Agrupacion al Servicio de la Republica, cuyo primer acto publico tuvo lugar el 14 de febrero de 1931 en el teatro Juan Bravo, de Segovia

A Ortega le toco intervenir en la Camara el 4 de septiembre de 1931 en la serie de discusiones sobre la totalidad del proyecto constitucional El habia hablado un mes antes, el 30 de julio, sobre la politica que debia seguir el Gobierno provisional y habia advertido al conjunto de las fuerzas que lo componian que «la politica es y tiene que ser siempre, pero más en momentos de iniciación historica, un proyecto de futuro comun que un Gobierno presenta a un pueblo, una imaginación de grandes empresas en que *todos* los españoles se sientan con un quehacer»[114], en lo cual coincidia con lo dicho en el *Manifiesto* de la Agrupacion al Servicio de la Republica, en cuanto a la integración de todos los españoles en la misma empresa comun Ahora al retomar la palabra hace hincapié sobre la integralidad de la Constitucion, sobre la necesidad de que esa ingeniería de ajuste de todas las piezas de la maquinaria politica produzca un acoplamiento y no una distorsion, sobre la necesidad de coincidir plenamente en las grandes finalidades de la vida pública española y de mantenerse porosos los unos a los otros, prontos a abandonar la idea que de antiguo se habia enquistado en la cabeza, en aspectos secundarios que no afectasen a la porcion esencial del proyecto Esa porcion la consideraba Ortega sencillamente magnifica en su espiritu y en sus tendencias principales, bien instalada en la altitud de los tiempos, atenta a la circunstancia española y, contra lo que en la Camara se habia dicho o insinuado, de muy considerable originalidad Consideraciones o advertencias que estaban induciendo a la vez a una moderación en las soluciones politicas y al establecimiento de prioridades entre las que se seleccionase lo principal y se dejase al margen lo secundario Asi, pues, la jerarquia de valores, la coherencia del plan y la globalidad de la Constitución deberian ser los criterios rectores en la redacción de la ley fundamental

Declarada esa coincidencia con las intenciones principales del proyecto, pone una reserva general que no quiere sea considerada como tal, pero que en realidad lo es, y previene a los padres de la patria contra la existencia en dicho proyecto de algunas cargas explosivas que con el tiempo podrian

112 J Ortega y Gasset *Obras completas* vol I pag 302 Ortega propone la creacion de la Liga en el famoso discurso del Teatro de la Comedia de 1914 *Vieja y Nueva Politica*

113 Ibid pag 307

114 *Cortes Constituyentes* 30 de julio de 1931 num 12 pag 21 El subrayado de *todos* es mio

dinamitar la Constitución, apuntando con ello precisamente a las disposiciones contra la Iglesia «Ni tampoco es reserva, dice él, hacer constar que esa tan certera Constitución ha sido mechada con unos cuantos cartuchos detonantes, introducidos arbitrariamente en ella por el espíritu de propaganda o por la incontinencia del utopismo Mas por lo mismo que se trata de incrustaciones inorgánicas, fácilmente con unas pinzas se las puede extirpar, o, al menos, cabe modelarlas de otra manera, con lo que el resto será más coherente, mucho más compacto»[115]

Hasta aquí se refería Ortega en su discurso a la totalidad del proyecto constitucional Después entra en el análisis de las tres partes que componen toda Constitución las normas genéricas de la existencia civil, los llamados «derechos y deberes», la anatomía del cuerpo público, que se denomina «organización nacional», y, por fin, la fisiología de ese cuerpo, que es el funcionamiento de la vida pública sobre todo en sus máximas instituciones, o, lo que es lo mismo, la definición de poderes

En cuanto a la organización nacional, sentía como otros muchos parlamentarios la necesidad de resolver bien el problema regional, cosa que no hacía el proyecto constitucional que seguía dividiendo a España en dos porciones una, compuesta por dos o tres regiones arriscas, y la otra, integrada por el resto, más dócil al poder central Y esto, en su opinión, era ingenuo y funesto

En cuanto a la definición de poderes, estimaba que era imperioso crear un Estado fuerte, con un poder nacional, integral, estatal y único soberano, que a la vez amparase las peculiaridades regionales y equilibrase y estimulase las diversas capacidades de autogobierno autonómico

Dentro de ese Estado fuerte, desde donde la política –el instinto político– rige el curso de la historia de los pueblos, penetrándolo todo y disfrazándose unas veces de luchas de razas y de sangre, otras veces de luchas religiosas y otras de luchas económicas, tiene su lugar natural la Iglesia Ortega, a pesar de sus pronunciamientos críticos, había recibido una formación cristiana, había tomado el pulso al cristianismo europeo en su vertiente intelectual y añoraba en la Iglesia española una mayor participación en la tarea común de perfeccionar a España Hacia 1927 echaba él de menos, entre otras cosas, un mayor cultivo de la historia del cristianismo, que nuestro país desatendía «tan por completo», siendo así que «el catolicismo no es opuesto a que se busque claridad científica sobre el origen en su doctrina y organización»[116]

No comprendía tampoco cómo faltaba en España «un núcleo de católicos entusiastas resuelto a libertar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil» Y a ese nucleo de católicos pedía que diera cima «a una doble y magnífica empresa la depuración fecunda del catolicismo español y la perfección de España»[117] Y razonaba así su tesis

115 *Cortes Constituyentes* num 33, pág 18 4 de septiembre de 1931
116 J Ortega y Gasset, *Obras completas* vol III pág 522

«Pues tal y como hoy están las cosas, mutuamente se dañan el catolicismo va lastrado con vicios españoles, y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo Como yo no creo que España pueda salir decisivamente al alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese energico fermento en nuestra Iglesia oficial Y el caso es que el catolicismo signfica hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro pais? ¿Por que en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excusa de refinar su intelecto y sensibilidad y los convierte en remora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional?»[118]

Ortega quería también, como Zulueta, desespañolizar el catolicismo español, dotarlo de una dinámica más constructiva, digamos, en lenguaje de ellos, más europeísta «Es preciso, añadía él, que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España en forma ante la vida presente»[119] Noble aspiración, en verdad

Pero estas reflexiones ¿no eran el sueño utópico de un antiguo creyente y un falso espejismo sobre la función de la Iglesia en la sociedad, producido por un error de perspectiva entre la lejanía idealizada y la ruda realidad?

Despojar el catolicismo de la ganga innoble de protuberancias, lacras y rémoras no sólo exclusivamente españolas, sino también las europeístas que el tiempo va acumulando sobre la piel de las cosas, debe ser una tarea permanente de los rectores de la Iglesia Pero dejarlo desnudo en su pura y radical trascendencia sin las variables de tiempo y espacio, es desde el punto de vista histórico una quimera El hombre con su existencial mutabilidad se va vistiendo y desvistiendo constantemente, por exigencia metafísica de su propio ser histórico, de mil formas efímeras mientras aparezca en el gran teatro del mundo El acomodarse a los tiempos y el soltar el lastre de los siglos es requisito obligado de todas las instituciones humanas y, por ende, también de la Iglesia Si ésa era la recomendación de Ortega y Gasset, tenía toda la razón

Pero ahora Ortega en su discurso no hablaba a los obispos españoles, sino a los diputados del Parlamento y les llamaba la atención sobre dos cosas de las que él estaba firmemente convencido La separación de la Iglesia y el Estado era, segun él, una fruta madura que reclamaban los tiempos modernos Y en esto estaba conforme con el texto del proyecto En cambio estaba totalmente en desacuerdo con la manera de legislar sobre la Iglesia y sobre la disolucion de las órdenes religiosas La Iglesia tenía que tener en la Constitución un tratamiento más digno y ese tratamiento era el

117 Ibid , pág 522
118 L c
119 L c

de considerarla como corporación de derecho público Oigamos sus brillantes palabras

«Ese Estado robusto, capaz de habérselas con las grandes organizaciones sociales del tiempo, tiene que encontrarse también frente a la Iglesia Deslicemos, pues, sólo unas palabras sobre el tema eclesiástico Rechazo la sospecha por parte de ustedes de que voy a tratarlo debidamente, en modo alguno Voy a decir sólo unas palabras para que no quede su hueco en el mosaico que ha resultado mi discurso Habremos de hablar de ello a fondo, como merece, cuando se discuta el articulado La separación de la Iglesia y el Estado es un fruto que el tiempo ha hecho madurar y se cae solo del árbol No pocos católicos lo postulan también, y espero que sobre ello no se levante disputa mayor Pero el articulo donde la Constitución legisla sobre la Iglesia me parece de gran improcedencia, y es un ejemplo de aquellos cartuchos detonantes a que yo me refería en el comienzo de mis palabras Se habla allí de disolver las órdenes religiosas, y, aparte de si es o no discreta tal operación, yo encuentro que hay que hacer a ese artículo una advertencia previa

»En una Constitución no deben quedar sino aquellas normas permanentes de la existencia civil y no decisiones fungibles que se consumen al primer uso Una vez practicada esa disolución, esta línea constitucional queda para siempre muerta Y esto, no es que sea grave, pero si es un síntoma de que no es ese su lugar De otro modo, la Constitución, que debe ser pura vida viviente y plena actuación, arrastraría cadaveres y cadáveres, y en vez de ser sólo vida del instante, renaciendo siempre de si misma, estaría cargada del esqueleto de la historia ya cumplida ¿Todo esto no os indica que, aparte la cuestión de fondo, no es ése el lugar donde debe estar tal decreto y tal designio?

»Pero, aparte de esto, yo dudo mucho que sea la mejor manera para curarse de tan largo pasado como es la historia del Estado eclesiástico en España, del Estado Iglesia, esas liquidaciones subitáneas, no creo en esa táctica para combatir el pasado El pasado es astuto y sutil, mucho más de lo que podemos imaginar Cuando queremos herirle fogosos, su cuerpo espectral queda indemne y luego vuelve a insinuarse en nosotros y vuelve a ahogarnos con sus múltiples lazos invisibles Cada palabra, señores, y esto lo sabe muy bien el que escribe y aspira a alguna originalidad, es un pasado que nos impone viejas trabas de pensamientos

»No, no es ése el modo de librarse del pasado Para el mal del pasado no queda sino una digestión histórica y es preciso que hoy en nuestra Constitución no hagamos sino disponer ese futuro de noble combate histórico con el poder eclesiastico Por eso, nosotros, que coincidimos en gran parte con lo que dijo en su discurso el Sr Zulueta, aprontamos al problema por el planteado una solución El Estado, en efecto, no puede quedar con la Iglesia ante si, convertida en una asociación privada como cualquiera otra Así, no tendran, por un lado, el respeto debido a esa unidad histórica, que es la Iglesia española, pero, por otro, tampoco las defensas suficientes frente a ella el Estado español

»La Iglesia es un poder muy complejo, es una organización internacional Puede decirse de ella lo que de una orden religiosa decía en el siglo XVIII el abate Galiano "La Iglesia católica es una espada que tiene el puño en Roma y la punta en todas partes " Con una fuerza así hay que actuar con nobleza, por las fuerzas del pasado que representa, pero, además, con cautela Por eso nosotros propondríamos que la Iglesia, en la Constitución, aparezca situada en una forma algo parecida a lo que los juristas llaman una corporación de derecho publico que permita al Estado conservar jurisdicción sobre su temporalidad»[120]

Tal fue la postura moderada de Ortega Admitiendo el tratamiento de derecho público, como defendía también el partido de Azaña, cabía la posibilidad de establecer un sistema concordatario (rechazado por Azaña) que actualizara la vida legal de la Iglesia española dentro del marco del nuevo Estado republicano Y esto es lo que la jerarquía eclesiástica esperaba conseguir a través del grupo de Ortega En este sentido Ortega no defraudó a esa jerarquía, sólo que su elocuente intervención parlamentaria, por causas totalmente ajenas, no pudo ser más que un puro y simple gesto testimonial de sensatez que se desvaneció en medio de aquella borrasca revolucionaria

Después de aprobada la Constitución, habría de repetir él enfáticamente su tesis favorable al Estado aconfesional, pero no agresivo, que él propugnaba para la ley fundamental «El Estado, decía él, tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico, tal vez ha debido detenerse en esto y no hacer ningún gesto de agresión Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente, pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo»[121]

Todos estos ideales conciliadores, integradores, que fomentaban sin vacilación una reforma sin radicalismos –esto es sin violencia y arbitrariedad partidista– con la vista puesta únicamente en una empresa nacional, fueron anulados por la torpeza del propagandismo Por eso Ortega y con él «una cantidad inmensa de españoles que colaboraron en el advenimiento de la República con su acción, con su voto, con lo que es más eficaz que todo esto, con su esperanza», se dicen ahora entre desasosegados y descontentos «¡No es esto, no es esto! La República es una cosa El radicalismo es otra Si no, al tiempo»[122]

Y el tiempo le dio tristemente la razón

El final de la tragedia con el discurso de Azaña

El final de la tragedia Con el análisis del pensamiento de estos tres parlamentarios –Basilio Álvarez, Luis de Zulueta y Ortega y Gasset (prescindimos del grupo socialista y comunista, que, por razones de ideología, se situaban entonces frente a la Iglesia)– no hemos agotado, ni mucho menos, todos los matices del anticlericalismo español Haría falta un libro muy

120 *Cortes Constituyentes,* num 33, pág 24 viernes 4 de septiembre de 1931 *Obras completas,* vol 11, pág 282 283 Azana da este juicio del discurso de Ortega «En las Cortes, discurso de Ortega Dicho con elegancia, compuesto de retazos de los artículos políticos que ha publicado estos ultimos años El discurso no ha gustado, en general Le han aplaudido una vez El Congreso estaba nervioso De los ministros, sólo a Fernando de los Ríos le ha parecido bien Prieto ha dicho algunas atrocidades» *(Memorias politicas y de guerra* I, 150)

121 J Ortega y Gasset, *Obras completas,* vol 11, pág 409 conferencia pronunciada el 6 de diciembre de 1931 en el Cinema de la Ópera de Madrid

122 Ibid , pág 387 articulo publicado en el «Crisol», 9 de septiembre de 1931

INSTITUTO DIOCESANO TEOLOGICO PASTORAL BIBLIOTECA

voluminoso para ello. Julio Caro Baroja ha publicado recientemente un ensayo esquemático sobre el tema[123].

Al ritmo del debate parlamentario que la prensa se encargaba de hacer resonar en la calle, llovían constantemente sobre la presidencia de la Cámara telegramas y telefonemas protestando contra las medidas adversas a la Iglesia. Pero esas voces de protesta no eran capaces de doblegar el ánimo de los diputados. Cada uno tenía ya formado su criterio y esperaba sólo el momento de hablar para reafirmar sus propias convicciones o para votar de acuerdo con ellas o con la disciplina del partido. Nadie se dejaba convencer por nadie. Fueron muchos los que salieron a la palestra martilleando la cuestión religiosa. Melquíades Álvarez insistía en el fanatismo de la derecha y de la izquierda –más en el de la derecha– y clamaba por la secularización de la vida del Estado, aunque manteniendo con la Iglesia un Concordato; Botella, en nombre de la Comisión constitucional, decía defender lo religioso y atacar el monopolio que en esto se arrogaban los católicos; Barriobero, más violento y descarado, pedía que se negase la nacionalidad española a los que emitiesen votos religiosos y afirmaba con tono blasfemo que el misterio de la Trinidad era una monserga; el Ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, intentaba demostrar en un documentado discurso que el presupuesto de culto y clero era un problema de gracia y no de justicia (contra el concepto de indemnización sostenido por los clericales) y que, por consiguiente, se podía cancelar en un Estado aconfesional; rechazaba para la Iglesia la fórmula de corporación de derecho público por ir esto en contra del concepto de separación y se confesaba, como ejemplar institucionista que era, penetrado de emoción religiosa y prosternado ante la idea fría y abstracta de lo absoluto[124]; Cirilo del Río acusaba a la Iglesia de haberse opuesto desde su nacimiento a la democracia y de haber formado en Deusto y en El Escorial a los más destacados colaboradores de la Dictadura, olvidándose que Azaña había estudiado en El Escorial y Ortega en Deusto; Ramos fue quien, en nombre del partido de Azaña, defendió la fórmula de la corporación de derecho público, entendiéndola según Gierke, el autor más importante en esta materia, como «concesión de una cierta autonomía a una entidad o corporación encargada de un servicio público o de un fin de interés público, marcándole la frontera dentro de la cual tiene que desenvolverse y reservándose el Estado la inspección y control supremo sobre esa institución», lo cual equivalía al avasallamiento de la Iglesia; Varela, de la minoría radical-socialista, apelaba a una presunta frase de Veuillot, según la cual la Iglesia exigía la libertad en nombre de los principios liberales y la negaba a los demás en nombre de los principios católicos.

123. Julio Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid 1980

124 M Azaña, *Memorias políticas y de guerra*, vol I, Barcelona 1978, pág 148 Azaña dice que el discurso de F de los Ríos estuvo bien, aunque dentro de generalidades filosóficas e históricas. Fue muy aplaudido. Como orador lo encuentra árido de vocabulario, y el tono más de conferenciante que de político No habló de la cuestión religiosa, lo cual, según Sánchez Guerra, fue gran mérito

Como conclusión de todo esto, se pedía insistentemente la separación –entiéndase ruptura– de la Iglesia y el Estado, la disolución de las órdenes religiosas, la supresión de la enseñanza de la Iglesia y, como hemos dicho antes, la secularización total de la vida del Estado, no con ánimo de separar lo de Dios y lo del César, sino con deseo en muchos parlamentarios –no en todos– de erradicar la Iglesia de la vida de la sociedad.

Este hecho sociológico del rechazo de la Iglesia por importantes sectores de las fuerzas políticas de España patentizaba que la Iglesia no había sabido ganarse la adhesión de muchos ciudadanos y que entre sus causas tal vez no habría que descartar un exagerado conservadurismo e inmovilismo en las ideas políticas y sociales de sus pastores, una no pequeña dosis de excesivo autoritarismo y de dureza oficial y un indiscutible retraso en la asimilación de ciertas formas de vida consideradas primero como novedades execrables y aceptadas más tarde con la mayor naturalidad por los católicos, debido ello sin duda a la cautela de la Iglesia por conservar intacto el depósito de la fe y por defender las buenas costumbres. Hubo un diputado que adujo como ejemplo de incompatibilidad entre la Iglesia y la sociedad civil la proposición 80 del *Syllabus* condenada por la autoridad eclesiástica como errónea y falsa, que decía: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y convivir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna». La condena de semejante proposición, formulada tal como está y sin más explicaciones, difícilmente encajaba con la mentalidad de un hombre culto de 1931[124bis].

Pero el momento cumbre en la discusión de la cuestión religiosa estaba por llegar. Ése sería el día 13 de octubre. La situación en que por la mañana de ese día se encontraba el debate era la siguiente. El artículo 24 del proyecto constitucional (que luego fue el 26 en el texto definitivo) estaba redactado en estos términos: «El Estado disolverá todas las órdenes religiosas y nacionalizará sus bienes.»

Era la propuesta de los más radicales. Pero ante las contradicciones que se levantaron en el seno de la Cámara contra ese texto, se llegó a una transacción y la Comisión constitucional por mayoría de votos propuso un nuevo texto en el que todo lo referente a órdenes religiosas se remitía a una ley especial. Este nuevo texto propuesto a la Cámara ese mismo día por la mañana sonaba así: «Las órdenes religiosas se sujetarán a una ley especial,

124bis El texto de la proposición 80 del *Syllabus* en su sentido estrictamente literal, es incomprensible para un lector que ignore las circunstancias de su origen Pero los textos históricos son sólo inteligibles e interpretables dentro de su contexto Cuál fue ese contexto lo explica bien S Francisco Viqueira, *Defensa de la encíclica «Quanta cura» de N SS P Pío IX y del «Syllabus» adjunto*, Santiago 1881, pág 363-369 Es evidente que la Iglesia no estaba ni contra el progreso ni contra la civilización, si contra ciertos liberalismos Pero fue la cancillería de Napoleón III la que pretendió recabar del Papa una reconciliación y una transacción imposible en nombre de cierto supuesto progreso y de cierta supuesta civilización, que es a lo que se refiere la proposición 80. En todo caso, pasadas las circunstancias históricas y cambiado el sentido tan contingente que en su día tuvo la proposición, tal vez hubiera sido aconsejable retirar de la circulación tales proposiciones que, al ser mal entendidas por lectores de 1931, se prestaban y se prestan a comentarios malévolos e improcedentes contra la Iglesia

ajustada a las siguientes bases: 1.ª Disolución de aquellas órdenes en las que, además de los tres votos canónicos, se preste otro especial de obediencia a autoridad distinta a la legítima del Estado»[125]. El resto de las bases era tal como quedó incorporado en el artículo 26, salvo la prohibición de enseñar, que se añadió después y que no figuraba en la base 5.ª de este texto.

De esta manera la disolución de las órdenes religiosas o de una orden particular a la que se apuntaba indirectamente en la redacción –que era la Compañía de Jesús– no sería automática en virtud de la Constitución, sino mediante una nueva ley que había de ser discutida y votada en Cortes, después de aprobada la Constitución. Eso era dar tiempo al tiempo y sobre todo espacio para la reflexión. Esta solución además era menos traumática por no ser tan fulminante, aunque en realidad no resolviera nada, ya que quedaba en pie el precepto constitucional y no habría más remedio que ejecutarlo. En todo caso se aceptaba el consejo de Ortega y de otros que solicitaban no incluir en la ley de leyes una resolución que una vez ejecutada quedaría como letra muerta.

El partido socialista, en cambio, y Jiménez Asúa que lo representaba en la Comisión se opusieron al nuevo texto y asumieron como propio el texto anterior, haciendo de él su voto particular. Optaban, pues, por el radicalismo extremo de disolver todas las órdenes religiosas y de nacionalizar sus bienes y, por consiguiente, de dar un salto atrás un siglo y repetir la aventura desamortizadora de 1837, sin los atenuantes humanitarios de entonces y sin ni siquiera pensar en pagar una mísera pensión a los exclaustrados como entonces se hizo.

Así estaban las cosas, cuando por la tarde de ese martes 13 de octubre iba a tomar la palabra Manuel Azaña, para el que los sucesos extraordinarios de aquel día harían variar totalmente su situación en la política.

Se ha discutido mucho sobre su postura exacta en la cuestión religiosa, haciéndole unos el hombre terrible de la situación y otros el que evitó una catástrofe para la Iglesia. Veremos por sus propias palabras que no fue ni lo uno ni lo otro.

Ciertamente evitó el sacrificio de todas las órdenes religiosas que es lo que querían los socialistas, pero empeoró la solución que ofrecía el nuevo texto, aprobado incluso por él, y rindiéndose a la popularidad del momento político y a la estrategia de las banderas partidistas –el tributo a la imagen del partido– sacrificó a los jesuitas de manera fría y despiadada y asestó un golpe mortal a la enseñanza de las órdenes religiosas.

El que había de ser Presidente de la República en 1936, era en 1930, poco antes de nacer la segunda República española, un político casi desconocido. Y puede decirse que el haber escalado tan rápidamente los peldaños del poder –es nombrado ya Ministro de la Guerra en el primer Gobierno provisional el 15 de abril de 1931– se debió en gran medida a sus grandes e indiscutibles dotes oratorias. Y el discurso del 13 de octubre figura precisamente como su obra maestra.

125. *Cortes Constituyentes,* núm. 55, pág. 5, martes 13 de octubre de 1931.

El editor de sus *Obras Completas,* Juan Marichal, no le regatea alabanzas en este sentido: «Se puede afirmar, dice él, sin arbitrariedad alguna, que Manuel Azaña fue el gran orador político de la segunda República española y quizá el más original de la historia parlamentaria de la España moderna. La llamada "revelación" de Azaña en las Cortes Constituyentes –dejando ahora de lado sus evidentes dotes de gobernante ejecutivo– fue justamente la manifestación de un nuevo estilo de oratoria política española. Y, como toda originalidad humana, la oratoria de Azaña se sustenta en un legado tradicional y en un preciso ámbito generacional. Azaña está, ante todo, dentro de la tradición parlamentaria europea del siglo y medio 1789-1939. Hasta me atrevería a afirmar que Azaña es, probablemente, uno de los parlamentarios europeos más totalmente representativos de la aludida tradición»[126]. Y más adelante dice: «Pocos oradores habrá habido en los Parlamentos europeos del siglo y medio 1789-1939 que hayan sabido combinar, con tanta maestría como Manuel Azaña, la soltura de la improvisación con la corrección lingüística más acendrada, la presencia de ánimo con la "elegante ingenuidad" de que hablaba Maura. Azaña era manifiestamente un orador "nato": mas sólo en las Cortes Constituyentes realizó verdaderamente por vez primera su vocación»[127]. Y después: «El discurso de Azaña del 13 de octubre en las Cortes Constituyentes es probablemente el mejor de los discursos parlamentarios suyos: fue también el más resonante y de mayores efectos políticos de toda la historia republicana prebélica. Debemos descontar, por supuesto, la versión usual del acontecimiento, según la cual, Azaña "se ganó" la Presidencia del Gobierno republicano con este discurso»[128]. Ya la tenía ganada previamente.

Su formación humanística con los agustinos de El Escorial hace presumir un equipamiento literario, oratorio y dialéctico no vulgar, como aparece en sus escritos.

Por otra parte, sabemos que el discurso de Azaña en la noche del 13 de octubre de 1931 fue el que decidió la redacción definitiva del texto constitucional en materia religiosa. Por consiguiente, a él le cabe en no pequeña parte la responsabilidad en las graves consecuencias que de allí se habían de derivar, aunque sin restar la que correspondería a cada grupo político.

Siendo las cosas así, no podemos sustraernos a hacer un breve análisis de esta importante pieza oratoria para conocer la estructura y funcionamiento de una mentalidad típicamente predominante en la España de la segunda República, que era la representada por Azaña.

Manuel Azaña, que en 1933 se definía como «un intelectual, un liberal y un burgués»[129], había nacido en Alcalá de Henares en el seno de una familia liberal y acomodada el 10 de enero de 1880. Pertenecía, por tanto, a la generación de 1914. En ella formaban, reduciéndonos a los socios de la Liga

126. M. AZAÑA, *Obras completas,* edición y prólogo de Juan Marichal, México 1966, vol. II, pág. XI.

127. Id., o.c. II, pág. XXII.

128. Id., o.c. II, pág. XXXIX.

129. Id., o.c. I, pág. XVII.

de Educación Política Española (fundada por Ortega y Azaña en 1913), hombres tan notables como José Ortega y Gasset (nacido en 1883), Manuel Azaña (1880), Américo Castro (1885), Enrique Díez-Canedo (1879), Manuel García Morente (1886), Lorenzo Luzuriaga (1889), Salvador de Madariaga (1886), Ramiro de Maeztu (1875), Ramón Pérez de Ayala (1881) y Fernando de los Ríos (1879). «Quizá no haya, en la historia española moderna, una nómina intelectual tan cabalmente representativa»[130]. Para Laín Entralgo «es la primera generación española moderna que tiene como norma la precisión intelectual»[131]. Desde el punto de vista religioso, todos ellos son representativos por estar claramente a favor o en contra de una ideología religiosa. Todos ellos también tienen como nota común haber hecho o ampliado sus estudios allende los Pirineos. Manuel Azaña, por ejemplo, fue pensionado en la Facultad de Derecho de París por la famosa Junta para Ampliación de Estudios. Es una generación (según el mismo Ortega y Gasset) «que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898 y desde entonces no ha presenciado en torno suyo, no ya un día de gloria y plenitud, pero ni siquiera una hora de suficiencia. Y, por encima de todo esto, una generación acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, como tuve ocasión de escribir no hace mucho, al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor»[132]. Estas frases de Ortega, pronunciadas en 1914, son muy significativas y deben ser contrastadas con la historia posterior tan rica en acontecimientos interiores y exteriores, dentro de algunos distinguidos socios de la mencionada Liga, que tuvieron gran repercusión en el campo católico. Piénsese en García Morente y en Ramiro de Maeztu.

De 1893 a 1897, a partir de los trece años, huérfano de padre y madre desde los diez años, ingresó Azaña en el Real Colegio de Estudios Superiores de El Escorial, llamado Universidad María Cristina, fundado ese mismo año de 1893 y confiado a los agustinos. Sobre su estancia en aquel maravilloso escenario conservamos una de sus mejores producciones literarias, *El jardín de los frailes,* Madrid 1926, novela autobiográfica que en gran parte había ido publicando por entregas desde hacía seis años en «La Pluma», revista que con «España» dirigió él desde 1922 hasta 1924. Del entonces periodista y socialista Julio Álvarez del Vayo y más tarde Ministro de Estado en la zona republicana en 1936, es esta crítica: «Forma y contenido armonizante en equilibrio que únicamente se da en los grandes escritores. Como estilo la he encontrado perfecta»[133]. Esa formación en un centro religioso es reflejo y paradigma de la que recibieron tantos hombres prominentes de aquel tiempo que luego abandonaron la fe, tales como Ortega, Luis de Zulueta y Ramón Pérez de Ayala.

130 Id , o c I, pág XLVIII

131 P Laín Entralgo, *España como problema,* Madrid 1956, II, pág 413

132 J Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política,* en *Obras completas,* vol. I, Madrid 1957, pág 268

133 *Enciclopedia Universal Ilustrada,* apéndice I, Madrid 1930, pág 1154-1155

Según dicha autobiografía –anticipo de su afición por las *Memorias,* que nos regalaría más tarde– en El Escorial aprendió a conocer la historia de España de una manera que él no compartía en el momento de escribir la novela. «Lo que inspira el ser físico de España (dice él con sonsonete), cuanto en mi carácter viene de la sangre y me ata en la estirpe con tantas generaciones, era nada para el rango de español. El toque está en participar de una tradición y esforzarse a restaurarla... Prueba su temple la cualidad española en la adhesión a las formas que han incorporado históricamente el ser de España... España es la monarquía católica del siglo XVI. Obra decretada desde la eternidad, halló entonces los robustos brazos capaces de levantarla; empresa guardada para el héroe español; su timbre único. Ganar batallas y con las batallas el cielo; echar una argolla al mundo y traer contento a Dios; desahogar en pro de las miras celestiales las pasiones todas ¡qué forja de hombres enterizos! Nos daba tan fuerte gozo el remedo de esa unidad interna, que los frailes no disponían de argumento más sutil para inculcarnos su españolismo.» Y algo más adelante se expresa así: «Restauro en la memoria disposición tan singular merced a los ensalmos que conservo, tales como éste: "La infantería española es la mejor del mundo"; repitiéndolo a modo de jaculatoria, sin pensar en cosa alguna, pronto se pone a mi alcance entre tinieblas aquella figura de españolismo que he descrito. Perfecta en su unidad interior. Creencia y pasión nacional se traban tan estrechamente, los apetitos de dominación concurren tan a las claras a propagar el plan divino, que es posible y grato abandonarse a ellos sin reparos de caridad ni de humanidad. La causa de la religión católica es la causa española en este mundo; nadie la ha servido mejor que nosotros; a nadie ha sublimado como a nosotros. La contraprueba es fácil: España, si no campea por la Iglesia, se destruye. Los luteranos desde fuera no la vencieron. Ha transigido con el espíritu del mal y dejádose inficionar el corazón por las doctrinas de los bárbaros: sus energías se amortiguan. Nada crea; sacrifica en balde su originalidad; sólo consigue malograr sus dones excelsos»[134]. Azaña y con él una corriente numerosa de contemporáneos –la media España– rechazan esta imagen de España y la filosofía de la historia en que se sustenta.

Frente a ellos se levantaban sus propios coetáneos generacionales, Ramiro de Maeztu y Manuel García Morente, para enarbolar la idea de la otra media España, expuesta en la *Defensa de la Hispanidad,* Madrid 1934, y en la *Idea de la Hispanidad,* Buenos Aires 1938, respectivamente[135].

134 M Azaña, o c , I, pág 699

135 Hay abundante literatura en torno al tema de la interpretación histórica de España Además de estas dos obras que hemos indicado en el texto, merece consignarse la *Historia de España,* seleccionada en la obra de Menéndez Pelayo por Jorge Vigón y publicada en 1934 con clara intención de presentar la imagen de lo que debía ser España Américo Castro resulta incompleto cuando, comentando en 1970 un texto de José A Primo de Rivera sin aludir a los

El discurso de Azaña del 13 de octubre. El 13 de octubre por la mañana se celebraba consejo de ministros. Según cuenta Azaña, los socialistas se mantenían fieles al anterior texto y rechazaban el nuevo por no dejarse adelantar en progresismo por los radicales socialistas ni querer cederles la vanguardia de la extrema izquierda. A los miembros del Gobierno –excepto a Prieto y Albornoz– les desagradaba el texto anterior. Maura anunció que dimitiría, si prevalecía éste.

Estando en la reunión ministerial le pasaron a Azaña un recado de Ruiz Funes (diputado de Acción Republicana y miembro de la Comisión Constitucional) para que saliera a hablar con él. Ruiz Funes le presentó en una hoja el nuevo texto del artículo, que con algunas variantes coincidía con el que Maura les había leído unos días antes y que era el que antes hemos presentado. Azaña lo aprobó. Por humanidad y por estética se oponía a la fórmula radical defendida por los socialistas o sea a la expulsión de todas las órdenes religiosas, aunque en el fondo se encogía de hombros ante semejante medida. Él mismo nos declara abiertamente sus sentimientos íntimos en sus *Memorias:*

«Yo tengo, en el fondo, una gran indiferencia por la hechura que se dé al artículo, si al menos se consigue evitar el precepto de la expulsión de todas las órdenes religiosas, medida repugnante, ineficaz y que sólo encierra peligro Examinándome bien, encuentro, en mi repugnancia, un motivo de humanidad y de estética Cada vez que me acuerdo del Paular siento mucha lástima por las cosas bellas que pierden su carácter tradicional Me parece mal desalojar de Silos a los benedictinos, no porque la comunidad haga cosas estimables, sino por lo que es la abadía en la historia de España, y otro tanto siento de El Escorial Resulta que mis repugnancias provienen de lo que he visto y sentido En cambio, no me dicen nada otros lugares ni otras comunidades que, a lo mejor, son más dignas de consideración También se me antoja estúpido que vayamos a cerrar conventos de monjas por esos pueblos de España, las úrsulas de Alcalá, las bernardas de no sé dónde, etc

»La disolución total e instantánea me hace el efecto de una acción inteligente

»Confieso que estas preocupaciones me duran poco Además, la confianza en que pasaremos este desfiladero, como hemos pasado otros, no me abandona, por mi interior circula, como si dijéramos, un encogimiento de hombros»[136]

Después del consejo de ministros se fue a casa a comer y por la tarde marchó a las Cortes. Tuvo una reunión con los diputados del partido para apretar los lazos de la disciplina en los debates y votaciones. Allí se enteró de que en la Comisión constitucional se había aprobado el nuevo texto, con la oposición de socialistas y radicales socialistas. Estos últimos se habían retirado de la Comisión y amenazaban, caso de aprobarse el nuevo texto, con exigir de sus Ministros que se retirasen del Gobierno.

Cuando llegó Azaña al salón de sesiones, se estaba votando el artículo 3,

mencionados en nuestro texto, afirma «He aquí la idea falangista de la hispanidad, iniciada rítmicamente por Rubén Darío, y dotada de dimensión política por Ortega y Gasset» *(De la España que aun no conocía,* vol I, México 1975, pág 65)

136 M Azaña, *Memorias* I, pág 218

que declaraba que el Estado no tenía religión oficial. A continuación seguiría la discusión sobre el artículo 24. Y, en efecto, después de proponerse por parte de las derechas algunas enmiendas al artículo 3, partiendo de la base de que «la mayoría de España es católica» (Beúnza), «España todavía es católica» (Guallar Poza), se procedió a la votación de dicho artículo que quedó aprobado por 280 votos a favor y 41 en contra. Entre los votantes favorables al citado artículo estaban Alcalá Zamora, Maura, Ossorio y Gallardo, Ortega y Gasset, Sánchez Albornoz y naturalmente toda la izquierda. Los diputados de Acción Republicana por no haber estado presentes se adhirieron después al voto favorable, pero no entraron en el cómputo por haberse verificado ya la votación. Azaña, por tanto, no votó dicho artículo.

Inmediatamente iba a empezar la discusión del artículo 24. Azaña, según nos cuenta él, estaba sentado en el hemiciclo, tranquilo, casi indiferente, incierto aún sobre si se le presentaría ocasión oportuna de hablar. Giral se acercó al banco azul, preguntándole si conocía el nuevo texto adoptado por la Comisión y si el grupo de Acción Republicana lo votaba. Le contestó Azaña que le habían consultado el texto, que Ruiz Funes lo había llevado a la Comisión con su aprobación y que a su juicio debía votarse. No pareció bien esto a algunos de su partido y se lo vino a comunicar Carlos Esplá. Es muy interesante cómo expone Azaña las reacciones internas que se produjeron entre los suyos y las motivaciones de algunos partidos, más atentos a los intereses partidistas que a los del bien común. Oigamos el relato de Azaña:

«Al poco rato, vino Carlos Esplá y me dijo que no le parecía bien que Acción Republicana votase con la Comisión, porque sería interpretado como un paso atrás de nuestro partido, que se distanciaría demasiado de la opinión "izquierda" Comprendí que Esplá no hablaba sólo por su cuenta, y dominando la contrariedad que ello me producía, le contesté que al momento se reuniesen los diputados del partido para examinar la cuestión Me levanté del banco azul, salí del salón, todos los diputados de Acción Republicana me siguieron, suscitando alguna expectación en el Congreso, y nos reunimos en una sección Asistieron todos, menos Ruiz Funes, que no podía abandonar el banco de la Comisión, y Ramos, que como secretario estaba en la mesa Ramos me envió un volante adhiriendo su voto al mío Pero llegó también a la reunión a última hora

»La discusión fue muy viva y difícil Se habló incluso, por algunos, de la necesidad de romper el grupo Estaban en favor del voto de los socialistas, Castrovido, Esplá y dos o tres más Esplá sostenía que el voto de los socialistas es inadmisible, y no puede aplicarse, pero que, en la actitud de socialistas y radicales socialistas, había una maniobra para quedarse con una bandera popular, y, aunque no estaban muy convencidos (sobre todo los socialistas) de la conveniencia de ese voto y les gustaría que fuese rechazado, querían que lo rechazasen otros, no ellos A esto, según Esplá, no debíamos prestarnos, era mejor, vista la imposibilidad de un acuerdo, votar con ellos, haciéndoles antes ver la responsabilidad que adquirían Otros diputados querían votar con los socialistas, porque era lo más "avanzado" y suponían que nuestro partido iba tomando un tinte derechista Así lo probaban muchos mensajes recibidos de provincias, protestando contra la enmienda que presentó Ramos

»Hablaron muchos, yo procuré retardar mi opinión personal, para que no se

creyesen sometidos a mi criterio, y me limité a apuntar los peligros de las soluciones que iban proponiendo. Alguno me preguntó:

»—¿Hay peligro para el Gobierno en votar con los socialistas?

»—Seguramente. La suerte de la votación depende de nuestro grupo. Si votamos con los socialistas, la votación se gana y el Gobierno caerá, porque Maura dimite y, probablemente, Alcalá Zamora, que no quiere quedarse en el Gobierno como único "derechista". Esto, a mi juicio, es una contrariedad enorme y sus consecuencias, imprevisibles.

»Por gran mayoría de votos se acordó aceptar el dictamen de la Comisión. Los que resultaron en minoría pretendieron que se les autorizase para votar en el salón contra el dictamen, a lo que yo me opuse. Costó trabajo reducirlos. Por fin, Castrovido dio el ejemplo de prometer que se abstendría, por disciplina. Otros le imitaron, y sólo quedó uno irreductible: es tontiloco, y no se puede hacer carrera de él.

»Entonces yo les expuse las líneas generales del discurso que me proponía pronunciar, en nombre del partido, si había ocasión propicia. Les parecieron muy bien mis ideas, y dijeron que a toda costa hablase, sin dejarlo en un "veremos". Castrovido aprobó mucho lo que me proponía decir, y lo mismo Esplá. Todos convinieron en que con mi discurso el partido quedaría muy bien. Todavía hubo algún pedante que se reservó hasta que oyese el discurso. Nos avisaron que había empezado la discusión del artículo 24, y nos fuimos al salón. Estaba hablando Jiménez de Asúa, socialista, presidente de la Comisión. Asúa hablaba en apoyo del voto particular de los socialistas, y contra el nuevo dictamen de la mayoría de la Comisión. Mucha gente, curiosidad viva, intranquilidad por lo que iba a suceder...

»Jiménez Asúa, detrás de nuestro banco, me apedreaba los sesos con su voz metálica y su dicción superferolítica. No me era posible concentrar la atención en nada. El discurso no pasaba de discreto, y no convencía a nadie. Tomaba las cosas por un lado poco tangente con el problema político»[137].

Terminado el discurso de Asúa, se levantó a hablar Azaña con gran expectación y silencio de la Cámara.

Después de un exordio de circunstancias, en el que formula la proposición clara y terminante del discurso, planteando el problema religioso dentro del contexto nacional, se centra el orador en dos puntos fundamentales que constituyen el cuerpo del discurso, o sea la confirmación o pruebas, a saber la necesidad de crear un Estado laico y la exclusión de las órdenes religiosas en el entramado de la vida social de España.

Cierra el discurso con una peroración también de circunstancias, prometiendo el apoyo a un texto legislativo constitucional «que permita gobernar a todos los partidos que sostienen la República».

Aunque la ocasión para intervenir Azaña en la sesión del día 13 de octubre fue la discusión de los textos contrapuestos (el de la Comisión del Congreso y el del voto particular socialista) sobre el artículo 26 de la Constitución, el parlamentario de Acción Republicana se elevó de los hechos concretos a los más altos principios metafísicos de toda política «buscando más allá del texto legislativo y de su hechura jurídica la profundidad del problema político que dentro de ellos se encierra».

137. Id., pág. 220-221.

En esto demostraba Azaña su gran talento de hombre de Estado, que desgraciadamente se había de malograr por su jacobinismo exarcerbado. Las leyes, pensaba justamente él, y más las leyes fundamentales, tienen que ajustarse a las realidades sociológicas de la nación y no al revés, para que el aparato del Estado pueda funcionar con normalidad. «Realidades vitales de España; esto es lo que debemos llevar siempre ante los ojos; realidades vitales que son antes que la ciencia, que la legislación y que el gobierno; y que la ciencia, la legislación y el gobierno acometen y tratan para fines diversos y por métodos enteramente distintos. La vida inventa y crea; la ciencia procede por abstracciones que tienen una aspiración, la del valor universal; pero la legislación es, por lo menos, nacional y temporal, y el gobierno –quiero decir el arte de gobernar– es cotidiano. Nosotros debemos proceder como legisladores y como gobernantes y hallar la norma legislativa y el método de gobierno que nos permita resolver las antinomias existentes en la realidad española de hoy; después vendrá la ciencia y nos dirá cómo se llama lo que hemos hecho»[138].

Las revoluciones nacen precisamente porque la estructura y el caparazón del poder no se pliegan al tamaño y a las articulaciones reales del cuerpo social, violentándolo en sus movimientos y en su desarrollo y creando una incómoda tensión entre lo que es y lo que se le impone. Cuando este fenómeno se da, surge la necesidad de acelerar el ritmo de la evolución –eso es la revolución– y de transformar radicalmente el aparato estatal para hacerlo servir a las realidades vitales.

Pues bien, esa transformación radical del Estado –que es la que reclamaba Azaña– pasaba forzosamente por la solución de los tres grandes problemas nacionales. «Estos problemas, a mi corto entender, son principalmente tres: el problema de las autonomías locales, el problema social en su forma más urgente y aguda, que es la reforma de la propiedad, y este que llaman problema religioso y que es, en rigor, la implantación del laicismo del Estado con todas sus inevitables y rigurosas consecuencias. Ninguno de estos problemas los ha inventado la República. La República ha rasgado los telones de la antigua España oficial monárquica, que fingía una vida inexistente y ocultaba la verdadera; detrás de aquellos telones se ha fraguado la transformación de la sociedad española, que hoy, gracias a las libertades republicanas, se manifiesta, para sorpresa de algunos y disgusto de no pocos, en la contextura de estas Cortes, en el mandato que creen traer y en los temas que a todos nos apasionan»[139].

Impecable y certero en el planteamiento y en el diagnóstico de la salud de España. Realmente los tres grandes problemas que tiene y tendrá España con unas u otras variantes son los mismos: el problema autonómico, el problema social y el problema religioso.

De los tres, el que ahora le interesa es el problema religioso. Y sin más rodeos y con una sinceridad laudable va derecho al meollo de la cuestión

138. M. Azaña, o c. II, pág 49.
139 Ibid , pág 50

dando la solución que él estima conveniente Para Azaña el problema religioso se resuelve creando un Estado laico, porque éste es el que corresponde a una sociedad laica, tal como, según él, era la sociedad española «Cada una de estas cuestiones, señores diputados, tiene una premisa inexcusable, imborrable en la conciencia pública, y, al venir aquí, al tomar hechura y contextura parlamentaria, es cuando surge el problema político Yo no me refiero a las dos primeras, me refiero a esto que llaman problema religioso La premisa de este problema, hoy político, la formulo yo de esta manera España ha dejado de ser católica, el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica del pueblo español»[140]

Ésta es la proposición fundamental del discurso que él formula con un silogismo en forma de entimema España ha dejado de ser católica Luego el Estado debe ajustarse a esa nación sociológicamente laica

Dijimos que el cuerpo del discurso, en que se va a desarrollar la prueba del silogismo, se dividía sustancialmente en dos partes en la primera se afirmaba la necesidad de la creación de un Estado laico, en la segunda, la exclusión o supresión de las órdenes y congregaciones religiosas

El laicismo del Estado Realmente en puridad de lenguaje y en estrictos términos jurídicos, entre la primera y la segunda parte no hay verdadera relación de causalidad Puede darse un Estado laico –y de hecho se da– y a la vez absoluta libertad civil para la existencia de los institutos religiosos Pero, aunque objetivamente las cosas fueran así, subjetivamente en la cabeza de Azaña y en las de muchos de sus correligionarios de las Cortes, sí existía esa causalidad, porque así lo deseaban El laicismo imperante en las mentalidades de la izquierda republicana no se sentía obligado, a lo menos en este caso, a plegarse con todo rigor a las leyes de la lógica formal

Estado laico para Azaña significaba no sólo un Estado aconfesional, sino más bien un Estado anticlerical y antirreligioso De haberse mantenido el jefe de Acción Republicana en un aconfesionalismo amistoso e integrador o en un neutralismo jurídico en lo religioso, en el que cupiese la actividad normal de la Iglesia en todas sus manifestaciones como un componente sociológico más de la vida española, no se hubiera creado la tensión explosiva que había de estallar años después Justamente decía Américo Castro que «la oposición a la Iglesia se nutrió sobre todo de los deseos de anularla (un caso de "allofobia" en mi jerga) no en acciones constructivas y firmemente estatales Con claros sustitutivos a mano no se habría sentido la necesidad de quemar templos, para fortalecer interiormente a quienes se

140 Ibid , pág 51 Diego Martínez Barrio, Ministro de Comunicaciones del primer Gobierno provisional de la Republica y mas tarde Presidente de las Cortes en 1936 con el triunfo del Frente Popular, califica la afirmación de Azana «Espana ha dejado de ser católica» de «palabras imprudentes, innecesarias y divorciadas de la realidad» y a su tesis de que el Estado se conquista por la altura, de resabio de «un totalitarismo intelectual y político no confesado» (Diego Martínez Barrio, *Memorias,* Barcelona 1983, pág 74-75)

pretendía aniquilar»[141] Pero sigamos el hilo de su pensamiento para conocer las armas argumentales con que intenta demostrar su proposición

Si el entimema que él proponía lo desarrollamos en un silogismo completo, lo formularíamos de la siguiente manera la sociedad española es no católica (premisa mayor) Ahora bien, el Estado español debe ser lo que sea la sociedad española (premisa menor) Luego el Estado español debe ser no católico

El término medio, como se puede apreciar, es la sociedad española, razón última de la configuración del Estado La premisa menor es válida, es decir, que el Estado sea un reflejo de la sociedad

Queda, pues, por demostrar la premisa mayor, o sea que la sociedad española no era católica ¿Cómo lo demuestra? Recordemos el principio fundamental de crítica histórica los hechos hay que demostrarlos, no hay que suponerlos Pues bien, dos son las razones –y las dos de carácter histórico– que aduce Azaña para probar su proposición una, sacada de la historia nacional, y la otra, sacada de la del imperio romano

No deja de ser ingenioso el giro de su pensamiento

«Para afirmar que España ha dejado de ser católica tenemos las mismas razones, quiero decir de la misma índole, que para afirmar que España era católica en los siglos XVI y XVII Sería una disputa vana ponernos a examinar ahora que debe España al catolicismo, que suele ser el tema favorito de los historiadores apologistas, yo creo mas bien que es el catolicismo quien debe a España, porque una religión no vive en los textos escritos de los concilios o en los infolios de sus teólogos, sino en el espíritu y en las obras de los pueblos que la abrazan, y el genio español se derramó por los ambitos morales del catolicismo, como su genio político se derramó por el mundo en las empresas que todos conocemos

»España, en el momento del auge de su genio, cuando España era un pueblo creador e inventor, creó un catolicismo a su imagen y semejanza, en el cual, sobre todo, resplandecen los rasgos de su caracter, bien distinto, por cierto, del catolicismo de otros países, del de otras grandes potencias católicas, bien distinto, por ejemplo, del catolicismo frances, y entonces hubo un catolicismo español, por las mismas razones de índole psicológica que crearon una novela y una pintura y un teatro y una moral españoles, en los cuales también se palpa la impregnación de la fe religiosa»[142]

Esta interpretación que Azaña hace de nuestra edad de oro es un luminoso ventanal por donde podemos comprender la idea que él se había forjado de nuestra historia A primer vista parece que podía haber él imaginado una España empobrecida culturalmente en esos dos siglos, esclavizada ideológicamente con las siniestras hogueras de la Inquisición, embarcada insensatamente en la aventura quijotesca de la contrarreforma, como han dicho otros pensadores Y, sin embargo, no la ve así No solamente no la maldice ni la execra Antes al contrario, la ve ricamente creadora, elevada «al momento del auge de su genio», convertida en protagonista del drama europeo con un catolicismo peculiar «en el cual resplandecen los rasgos de

141 Américo Castro, *De la Espana que aun no conocía,* vol I, México 1975, pág 192
142 M Azana, o c , II, pág 51-52

su carácter». Y con una explosión cultural, sacralizada por la fe, que se difunde a todas las demás manifestaciones nobles de la vida colectiva. Es más, considera que fue el genio español el que llevó a la Compañía de Jesús –«obra de un gran ejemplar de la raza»– a ser el brazo derecho del pontificado romano. Cuando así hablaba Azaña, ¿quién iba a pensar que, unos renglones más abajo, el mismo que parecía vibrar con estas glorias patrias fuera a pedir la supresión de la misma Compañía de Jesús?

Azaña no se detiene a analizar las causas que produjeron la movilización de ese gigantesco caudal de energías escondidas en el alma nacional y que afloraron en aquellas centurias, que era lo que en buena filosofía de la historia procedía escudriñar. Azaña no se detiene ante estos grandes interrogantes. ¿Por qué se ha secado el genio de la raza y no produce ya los mismos frutos? ¿Qué relación hay entre la idea nacionalizante sacral de aquel tiempo, a la que alude Américo Castro[143], y la idea nacionalizante secularizada de la contemporaneidad, con la que coincide nuestra frustración cultural? ¿Cómo se explican esos fenómenos históricos? Nada de esto intenta desvelar el gran parlamentario. No analiza, pues, la etiología del fenómeno religioso para sacar de él las lógicas consecuencias de su argumentación en orden a encontrar la fórmula mejor para una construcción realista del Estado. Se limita a contraponer un hecho con otro hecho, presumiblemente «de la misma índole», pero de sentido contrario, y a sacar una conclusión inversa. Pruebas del hecho no da ninguna. Y esto en buena oratoria y mucho más en buena política, era lo que tenía que haber hecho. No aporta datos estadísticos sacados, por ejemplo, de la práctica religiosa de las diversas manifestaciones del pueblo español, ni autoridades de pensadores o sociólogos que pudieran inducir razonablemente a sacar esas conclusiones. Sencillamente es así porque lo digo yo.

Por otra parte el argumento histórico suena siempre bien en la oratoria parlamentaria, pero generalmente sólo es válido para ilustrar, no para probar, porque los diversos tramos históricos nunca son comparables entre sí como unidades unívocas, sino sólo con cierta analogía, muy discutible si las cosas se apuran con todo el rigor. Y aun en ese caso el valor de la semejanza es atribuible a causas tan complejas y heterogéneas que, independientemente de la disimilitud de los distintos planos cronológicos, nunca podemos dar el diagnóstico verdadero y total por desconocimiento de la influencia real y plural de cada una de las concausas. No hubiera sido poco el que Azaña hubiera enumerado ese haz de factores determinantes de una situación concreta, aun sin llegar a calibrar el influjo de cada uno de ellos, y su penetrante agudeza histórico-literaria nos hubiera alumbrado un panorama sin duda fascinante.

143 Américo Castro, *Sobre el no querer entender nuestra historia, De la España que aún no conocía*, vol I, México 1975, pág 269 No está de más recordar que para Américo Castro la intransferible realidad de España no da lugar a una dicotomía y, por tanto, a un enfrentamiento entre dos Españas Tal vez sea cuestión de nociones sobre el ser histórico de España y las diversas posturas frente al pasado

El segundo argumento histórico adolece de parecidos achaques, pero no deja de tener la brillantez del primero.

«Por consiguiente, prosigue él, tengo los mismos motivos para decir que España ha dejado de ser católica, que para decir lo contrario de la España antigua. España era católica en el siglo xvi, a pesar de que aquí había muchos y muy importantes disidentes, algunos de los cuales son gloria y esplendor de la literatura castellana, y España ha dejado de ser católica, a pesar de que existan ahora muchos millones de españoles católicos creyentes»[144]. Y apela al paradigma del imperio romano, cristianizado oficialmente por la Iglesia, a pesar de los muchos millones de paganos que quedaban dentro de él.

¿Qué motivos eran esos a que Azaña aludía para explicar su convicción? El meollo de este argumento está en la afirmación de que «el Estado se conquista por las alturas» y las alturas a que aquí se refiere es la cultura, porque, como dice él repitiendo una frase de su amigo Zulueta, «lo característico del Estado es la cultura».

Aquí arriba Azaña a uno de esos tópicos oratorios que dicen todo y no dicen nada. ¿Qué significa el término cultura? ¿Cuáles son los componentes y la escala de valores de la nuestra? ¿En qué medida esos valores han condicionado al Estado o el Estado a ellos? Este argumento histórico es fácilmente convertible contra él. El imperio romano, según él, fue conquistado por los cristianos desde las alturas dándole éstos el alimento espiritual de su fe.

Si el argumento vale, la conclusión obvia debería ser que los cristianos de ahora deberían conquistar el Estado moderno como lo hicieron sus antepasados con el imperio romano –de arriba abajo– y, aunque quedasen millones de paganos sin cristianizar, como quedaron entonces, esto no impediría que el Estado fuese cristiano.

Habría, pues, que poner al frente del gobierno de la nación a un católico convencido para que repitiera la hazaña de Constantino y mucho más la del español Teodosio –que fue quien en realidad confesionalizó cristianamente el imperio– y sometiera poco a poco a todos los millones de españoles que se hubiesen paganizado. Aquí nos llevaría la lógica argumental.

En resumidas cuentas y haciendo un sumario del doble argumento histórico, llegamos a las conclusiones siguientes:

1.ª Azaña homologa dos fenómenos históricos del pasado con la situación actual, aunque con sentido inverso, sin tener en cuenta el tiempo y el lugar. El esquema político que fue bueno en los siglos xvi y xvii y en la época romana, sigue siendo válido para él en el siglo xx, lo cual es un auténtico anacronismo.

2.ª No tiene empacho en asumir, como puntos de referencia, modelos de sociedad barridos ya por los vientos de la historia, tales como el absolu-

144 M Azaña, o c , II, pág 52 El recordar que la cultura era la clave del desarrollo de España era un *ritornello* de otros pensadores como nuestro Ramón y Cajal que decía en 1922 que «el problema de España es un problema de cultura» (1 ° de mayo de 1922)

tismo de los reyes del antiguo régimen o la clásica dictadura del imperio romano sistemas antidemocráticos

3ª El razonamiento de Azaña no sólo parte de sistemas antidemocráticos, sino que también se asienta sobre bases antidemocráticas como es el procedimiento de imponer de arriba abajo una Constitución sin considerar los «millones de paganos» (aquí cristianos) Para él, en definitiva, lo que cuenta «no es la suma numérica de creencias o de creyentes» Dicho de otra manera, no cuenta el número de votantes, sino la voluntad del que está en posesión del poder Cualquier demócrata de antes o después de 1931 se escandalizaría de semejantes ideas, si no estuvieran firmadas por Manuel Azaña

Pero la conclusión evidente en la mente de nuestro parlamentario es que el Estado español debe ser laicista, con todas las connotaciones peyorativas que el término encierra, valgan o no valgan las pruebas aducidas

Esto supuesto, lo demás es un corolario Hay que transformar el Estado español «de acuerdo con esta modalidad nueva del espíritu nacional», o sea del espíritu laicista Si esto conviene o no conviene a la Iglesia, es decir si conviene a los cristianos españoles, no interesa al Sr Azaña, sean muchos o pocos «A mí lo que me interesa, dice él, es el Estado soberano y legislador » ¿No hay aquí una contradicción con los planteamientos hechos anteriormente? ¿No es la sociedad española antes que el Estado y no son los cristianos españoles parte de esa sociedad? ¿Cómo, pues, puede afirmar Azaña, como hombre político, que la Iglesia no le interesa y que lo que le interesa es el Estado? Parece así volverse Azaña contra su tesis de las realidades vitales

Impuesto, pues, el principio laicista, se imponía la separación de la Iglesia y el Estado Pero, ¿qué regimen de separación? Dos eran las fórmulas propuestas la del desconocimiento o ignorancia, lo mismo que se ignoraba a la Iglesia protestante, o la de la integración civil como corporación de derecho público para «sujetar la Iglesia al Estado» Esta última era la enmienda propuesta por el diputado Ramos, del partido de Azaña, pero que había sido rechazada por el Ministro de Justicia y, por consiguiente, «esta pobre idea de la corporación de derecho público ha caído en el ostracismo» La intención del Ministro de Justicia y la del Presidente del Gobierno era crear un vacío jurídico para establecer después un Concordato Pero contra esto se levantaba también Azaña No quería Concordato, porque eso suponía una situación paritaria con la Iglesia y él buscaba «una solución que sobre el principio de la separación, deje al Estado republicano, al Estado laico, al Estado legislador, unilateral, los medios de no desconocer ni la acción, ni los propositos, ni el gobierno, ni la política de la Iglesia de Roma» Dicho en otros términos, él quería tener a la Iglesia sometida, dominada, controlada por la acción del Estado Supuesta, pues, la inviabilidad de la fórmula de corporacion de derecho público y la del desconocimiento por no ser práctica, él proponía una fórmula de precaución frente a la Iglesia de Roma

Con esto el nudo gordiano quedaba resuelto Los aspectos materiales

del presupuesto del clero y de los bienes eclesiásticos eran secundarios y carecían de importancia frente a la tesis fundamental del laicismo del Estado Era evidente para él que el presupuesto había que suprimirlo, o de un golpe, o por pasos, pues era evidente también que la desamortización de Mendizábal –a la cual se apelaba para justificar el presupuesto, como devolución o indemnización de los bienes eclesiásticos expoliados– había que considerarla no como un despojo, sino como una revolución social que el Estado liberal había tenido que hacer para responder a las exigencias reformadoras de su tiempo

Las órdenes y congregaciones religiosas Ésta es la segunda parte del discurso de Azaña ¿Qué lugar tenían en la España republicana los institutos religiosos?

La mente de Azaña es en esto tan tajante como en la afirmación del laicismo del Estado Y la formulación de la tesis principal es inequívoca «Las órdenes religiosas tenemos que proscribirlas en razón de su temerosidad para la República»[145] No a todas por igual, sino en razón del tanto por ciento que tengan de peligrosidad para la República ¿Razones?

Las órdenes religiosas –no distingue Azaña jurídicamente entre órdenes y congregaciones, sino que incluye a todas en la misma denominación– son las responsables, por medio de la enseñanza, del vuelco ideológico de la burguesía liberal y de la evolución de la clase media española a favor de la Iglesia Y ésta, según él –y no deja de ser un interesante ensayo hermenéutico de la historia contemporánea de España–, es la clave de la historia actual, pues los nietos de los que hicieron la desamortización y se enriquecieron con ella, formados por los frailes, son los que han traido a España la tiranía, la dictadura y el despotismo Tesis que el Ministro de la Guerra ofrece generosamente a sus señorias y que da por probada con la historia en la mano con la misma falsilla lógica que en la primera parte, a saber probando rotundamente unos hechos con otros hechos, sin averiguar el problemático coeficiente de causalidad entre causas y efectos *Post hoc, ergo propter hoc*

«Durante treinta y tantos años en España no hubo órdenes religiosas, cosa importante, porque, a mi entender, aquellos años de inexistencia de enseñanza congregacionista prepararon la posibilidad de la revolución del 68 y de la del 73 Pero han vuelto los frailes, han vuelto las órdenes religiosas, se han encontrado con sus antiguos bienes en manos de otros poseedores, y la táctica ha sido bien clara en vez de precipitarse sobre los bienes se han precipitado sobre las conciencias de los dueños y haciéndose dueños de las conciencias tienen los bienes y a sus poseedores

»Este es el secreto, aun dicho en esta forma pintoresca, de la evolución de la clase media española en el siglo pasado, que habiendo comenzado una revolución liberal y parlamentaria, con sus pujos de radicalismo y de anticlericalismo, la misma clase social, quizá los nietos de aquellos colaboradores de Mendizábal y de los desamortizadores del año 36, esos mismos, después de esa operación que acabo de describir,

145 Id o c II, pág 55

son los que han traído a España la tiranía, la dictadura y el despotismo, y en toda esta evolución está comprendida la historia política de nuestro país en el siglo pasado.

»En realidad, la cuestión apasionante, por el dramatismo interior que encierra, es la de las órdenes religiosas; dramatismo natural, porque se habla de la Iglesia, se habla del presupuesto del clero, se habla de Roma; son entidades muy lejanas que no toman para nosotros forma ni visibilidad humana; pero los frailes, las órdenes religiosas, sí»[146].

Fino análisis histórico y gran sagacidad política la de Azaña.

La Iglesia real se encarnaba para Azaña en las órdenes religiosas y a ellas dirigía los golpes de su elocuente palabra. El laicismo del Estado no quedaba a salvo con la mera separación entre Iglesia y Estado o con la ignorancia o la indiferencia en materia religiosa. Había que ir a la raíz de las cosas. Mientras hubiese órdenes religiosas, y sobre todo, mientras hubiese órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza, peligraba la salud del Estado. Suprimirlas pudiera parecer un atentado contra la libertad. Pero por encima de la libertad estaba la República y el Estado, y el Estado moderno no podía subsistir mientras subsistiesen dentro de ese Estado las órdenes religiosas docentes. «Pues yo digo –asevera él con gran énfasis oratorio formulando una de las tesis más expresivas del laicismo antirreligioso de aquel tiempo– que, en el orden de las ciencias morales y políticas, la obligación de las órdenes religiosas católicas, en virtud de su dogma, es enseñar todo lo que es contrario a los principios en que se funda el Estado moderno»[147].

Según el jefe de Acción Republicana, existía incompatibilidad absoluta entre los dogmas católicos y los principios en que se fundaba el Estado moderno. El Estado moderno se entiende el de la España republicana, tal como lo concebía el Sr. Azaña o el Estado moderno tal como lo concebía la Alemania de Hitler donde la Iglesia era perseguida por idénticas razones, no el Estado moderno tal como se configuraba en países democráticos como Inglaterra o Estados Unidos. Esta afirmación reveladora no se alza ya sólo contra el catolicismo peculiar de los españoles, ni contra una forma más o menos contingente y cambiante de un cristianismo específico, sino que va contra algo más sustancial y trascendente que tiene validez lo mismo en España que en Europa o en Oceanía. Va contra algo que dimana de los principios dogmáticos de la Iglesia universal. No rechaza Azaña la Iglesia española. Rechaza la Iglesia católica de Roma. Aquí el presidente de Acción Republicana traspasaba los linderos del anticlericalismo y se adentraba en el territorio de un claro antieclesiasticismo[148].

En resumidas cuentas no puede tolerar el Sr. Azaña muchas cosas de la institución eclesiástica. No puede tolerar la acción de las órdenes religiosas

146 Ibid., pág. 54.

147. Ibid., pág. 57.

148. A. Álvarez Bolado, *Factor católico y sociedad española entre las dos crisis del capitalismo 1929-1973. Ensayo bibliográfico,* «Actualidad bibliográfica de filosofía y teología» 16 (1979) 253-300; 17 (1980) 207-233 El autor analiza agudamente la posible factorialización del componente religioso en la vida política de los españoles durante ese período. Pero no hay que olvidar que Azaña declara incompatible la sociedad moderna con los dogmas de la Iglesia.

sobre las conciencias juveniles. No puede tolerar el apostolado benéfico de una hermanita de la caridad. No puede tolerar la libertad de conciencia cristiana. No puede tolerar la docencia de las órdenes religiosas. No puede tolerar que esas asociaciones religiosas adquieran y conserven bienes inmuebles o ejerzan la industria y el comercio[149].

Entonces ¿qué es lo que Azaña puede tolerar de las asociaciones religiosas? ¿Dónde queda para Azaña el principio de igualdad para todos los españoles, principio sancionado en el artículo 2 de la Constitución que quiere promulgar?

Los argumentos de Azaña para probar su tesis contra las órdenes religiosas se basan no en los principios de igualdad, libertad y justicia, fundamento de todo sistema democrático, sino en el principio de excepcionalidad o de emergencia, formulado antiguamente por los romanos con la expresión clásica *salus populi, suprema lex.*

Tal principio de indiscutible valor absoluto en momentos de emergencia cuando se ajusta objetivamente a la necesidad de salvaguardar los valores supremos de una nación –generalmente frente a un enemigo exterior– no se puede erigir en norma para elaborar una Constitución y menos utilizarlo en contradicción expresa con el principio de igualdad y de justicia, porque eso sería dinamitar la filosofía política sobre la que quería asentar el régimen democrático y la misma Constitución.

Por encima de la Constitución se presupone una norma superior a la Constitución misma, que son los derechos fundamentales de la persona humana, norma según la cual la Constitución es buena o mala, democrática o antidemocrática. Es decir, que en definitiva la Constitución debe ser para el hombre y no el hombre para la Constitución.

Pues bien, en ese dramático dilema de tener que escoger entre la libertad, la igualdad y la justicia por un lado, y el principio de la salud del Estado, por otro, Azaña no duda en inclinarse por lo segundo, ignorando que no hay salud pública democrática donde previamente se mata la igualdad, la justicia y la libertad[150]. Y como la salud pública del Estado, según él, está amenazada principalmente por la Compañía de Jesús más que por *ninguna otra orden, no duda en pronunciarse abiertamente contra los jesuitas*[151].

El supuesto peligro para el Estado estaba por encima de los derechos fundamentales de la persona, muy al revés de lo que decían los principios democráticos.

Para Emilio Castelar, gran demócrata y republicano, la justicia no es justicia si no es igual para todos los hombres, porque la idea de justicia está basada en la idea de igualdad[152]. Para Azaña, no. Y en esto está la diferen-

149 M Azaña, o c , II, pág 57

150 Ibid , pág 54-55

151 Ibid , pág 55-56

152 Emilio Castelar, *La fórmula del progreso,* Madrid 1958, pág 78 Castelar afirmaba que la democracia es la realización social del cristianismo, ya que, conforme a la doctrina cristiana, todos somos iguales al ser hijos de un mismo Padre (pág 55)

cia entre el democratismo del siglo XIX y el despotismo ilustrado del siglo XVIII, con el que Azaña parece tener más parentesco[153].

De antiguo eran los prejuicios y resentimientos de nuestro diputado contra las órdenes religiosas. En 1924 había publicado él un artículo en la revista «España», de la que era director, en el que exponía claramente sus ideas sobre este punto.

Para él *La gran cuestión* –así titula Azaña el artículo– es la enseñanza confesional. «Y, por eso, como la medida de salvación liberal, afirmamos –he aquí su tesis– en el primer artículo de nuestra doctrina la proscripción de la enseñanza confesional»[154]. El liberalismo español, según repetirá después en el discurso del 13 de octubre de 1931, dejó perder su triunfo al dejar en manos de la Iglesia escuelas, colegios y universidades. «La mejor defensa del poderío clerical, dice él, ha sido la receta de elegancia fabricada en El Escorial y en Deusto, que reducía la pugna laicista a una importación extranjera pasada de moda. Todas las ideas extrañas que provenían de más allá de la frontera transpirenaica y que las izquierdas trataban de domiciliar aquí chocaban con la mentalidad clerical, que las descalificaba como obsoletas. Y los "liberalitos" se quedaban inactivos dominados por un doble miedo: miedo familiar "al celo proselitista" de sus propios cónyuges, y miedo público, porque el color anticlerical era el que más descalificaba para llegar al mando»[155].

Con esto se recibía la sensación de que en España no había problema religioso. Y, sin embargo, para Azaña lo había. Ni había paz religiosa. Todo lo más había sólo un armisticio, impuesto por el vencedor. Tampoco podía haber democracia, mientras la conciencia personal estuviese aherrojada por la docencia religiosa. «En el origen del incivismo de España no hay más que eso: captación temprana de los espíritus, embotamiento de la sensibilidad moral. A cambio de la posesión perpetua y quieta de la escuela (si esas cosas pudieran ser objeto de regateo), la furiosa reacción clerical nos daría todas las apariencias de libertad»[156].

No es extraño que él pensara así partiendo de unos esquemas imaginarios que él se había forjado sobre el modo de ser cristiano. «La fe pura, dice él, es insociable. No es útil en la República. Ni robustece su potestad ni la defiende... El simple cristiano, humilde y pobre, dechado de mansedumbre, no es ciudadano... Es demoledor cualquier apostolado...»[157]

Así podríamos seguir espigando frases tanto en *El jardín de los frailes,* como en *El «Idearium» de Ganivet* o en *Estudios sobre Juan Valera.* Pero baste lo dicho para comprender la mentalidad de un hombre tan representativo y entender así la reacción que tenía que provocar su pensamiento entre los católicos españoles.

153 Carlos Seco Serrano ha recordado en «El País», el 23 octubre 1981, el talante tan poco democrático de Azaña al negarse a aceptar el resultado de las elecciones perfectamente legítimas de 1933, que presidió Diego Martínez Barrio

154 M AZAÑA, o c I, pág 499

155 Ibid , pág 498

156 Ibid , pág 499

157 Ibid , pág 700

Por eso, este discurso entra en la historia de España y especialmente en la historia de la Iglesia como ejemplo de la irreductible intolerancia del anticlericalismo español.

Con razón Gil Robles calificó el discurso de Azaña como el «más sectario que oyeron las Cortes Constituyentes»[158]. Fue una lástima que aquel hombre de cualidades nada vulgares, que con moderación y tacto político podía haber sido el artífice de una República modelo, se encasquillase en la estrechez de una configuración rabiosamente laicista del Estado, donde no había lugar para todos los españoles.

Como orador le faltó, a lo menos en este caso (podríamos decir glosando a Ortega), la cualidad excelsa de saber ampliar lo circunstancial –la ancha circunstancia nacional– hasta confundirlo con lo humano para que su voz siguiera resonando con eviterna actualidad[159].

«El liberal español –diríamos también aquí con Marañón (y cito precisamente a otro coparlamentario de Azaña), ya igual entonces a los liberales europeos–, amparó con su liberalismo una causa profundamente antiliberal»[160].

En ese sentido fueron disparando en una guerrilla de repliegue los diputados de la derecha, a cuyos representantes no se invitó, como era de rigor, a participar en la reunión de la Comisión constitucional para redactar el tercero y definitivo texto del artículo 26, durante la interrupción que hubo de las 9 hasta las 12.10 horas de la noche[161].

Lamamié de Clairac tachó a Azaña de dictador por invocar como suprema razón política la salud del Estado o de la República. «Eso es lo que han invocado todas las dictaduras», le dijo[162]. Carrasco i Formiguera volvió a la carga insistiendo en que sacrificar el principio de libertad al falso principio de la salud de la República era pura y simplemente el concepto fascista del Estado[162bis]. Gil Robles y Ossorio y Gallardo advirtieron que veían repro-

158 J.M GIL ROBLES, *No fue posible la paz,* Barcelona 1978, p 53

159 J ORTEGA Y GASSET, o c I, pág 564

160 GREGORIO MARAÑÓN, *Liberalismo y comunismo,* en *Obras completas,* vol IV, Madrid 1968, pág 375 Estas palabras, publicadas por Marañón en París en 1937 con ocasión de la guerra civil, son aplicables en su tanto a Manuel Azaña Los juicios sobre el discurso de Azaña van desde el ditirambo hasta la execración Con menos énfasis Tuñón de Lara dice «Pero a continuación hizo Azaña una de sus más desafortunadas frases, aquella de "España ha dejado de ser católica", que ni siquiera situada en su contexto parece tener mucha solidez y que, sobre todo, era inoportuna e impropia de un gobernante de todos, creyentes y no creyentes» (M TUÑÓN DE LARA, *Iglesia y Estado durante la segunda República Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea,* El Escorial 1979, pág 336) Cl Sánchez Albornoz, que militaba en Acción Republicana –«una agrupación de profesores y de intelectuales de centro izquierda»– intenta noblemente defender la imagen de Azaña (CL SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Dípticos de historia de España,* prólogo de Vicente Palacio Atard, Madrid 1982, pág 171-179)

161 *Cortes Constituyentes,* núm 55, pág 34

162 Ibid , pág 45

162bis El diputado catalán Manuel Carrasco i Formiguera, adscrito a Unión Democrática, defendió a la Compañía de Jesús en varias brillantes intervenciones y en plena guerra civil fue apresado por el crucero «Canarias», cuando se dirigía a Bilbao para realizar una misión diplomática de la Generalitat de Cataluña Retenido durante unos meses en Burgos, fue procesado y ejecutado en 1938 (cf H RAGUER, *Divendres de Passió,* Montserrat 1984)

ducirse en España la imagen de Napoleón, de Mussolini y de Primo de Rivera. Y, por fin, Gil Robles, ante la inutilidad de tantas protestas, lanzó con tono patético y desesperado esta imprecación a la Cámara: «Hoy frente a la Constitución se coloca la España católica; hoy, al margen de vuestras actividades, se coloca un núcleo de diputados que quiso venir en plan de paz; vosotros les declaráis la guerra; vosotros seréis los responsables de la guerra espiritual que se va a desencadenar en España. Nosotros abdicamos toda la responsabilidad en manos de una Cámara que ha votado una Constitución de persecución»[163].

El drama se cerró con la votación nominal: 178 votos a favor y 59 en contra. El problema religioso había terminado en la Cámara. Quedaba por resolverse en la vida real.

La aprobación del artículo fue acogida con aplausos en varios sitios de la Cámara y en las tribunas, oyéndose reiterados vivas a la República, a los que contestaron los diputados de la minoría vasconavarra con vivas a la libertad. Se produjo un alboroto junto a estos diputados y Leizaola recibió un puñetazo. El Presidente de la Cámara tuvo que intervenir enérgicamente para que las pasiones desatadas se fueran apaciguando. Cuando se levantó la sesión eran las siete y treinta y cinco minutos de la mañana. Fue el día más largo del anticlericalismo español y la «noche triste» de Alcalá Zamora. Pocas horas después presentaban él y Maura su dimisión. Comenzaba una nueva época.

Cuando años más tarde los duros golpes de la vida le hicieron a Azaña volver la vista atrás y reflexionar sobre las causas del naufragio de la República, vio con evidencia que el determinante principal de ese triste naufragio fue el inútil, mezquino y empecinado enfrentamiento sostenido con la Iglesia[164].

A los dos días de la votación, el cardenal Vidal i Barraquer presentaba al cardenal Pacelli una sombría visión de la situación española. Se había luchado sin descanso por conseguir una fórmula conciliadora, pero se había fracasado rotundamente. En cuanto a la intervención de Azaña la juzgaba

163 Ibid , pág 72 Angel Ossorio y Gallardo, en carta a Vidal i Barraquer, tiene a Azaña por «el más culpable de lo que ocurre, porque, sin necesidad de hacerlo, fue quien soltó prendas torpemente explícitas y sectarias sobre la materia de enseñanza» (AVB I, pág 421 carta de 21 de octubre de 1931) El mismo Azaña reconoce su responsabilidad «En mi discurso, defendiendo el texto adoptado por la Comisión, en contra del voto particular de los socialistas, introduje dos novedades que lo agravaban Una, la prohibición de enseñar (añadida a la prohibición de ejercer el comercio y la industria, ya propuesta) por las órdenes religiosas Esto vino acordado desde la reunión de mi partido, y lo propuse yo, porque es la clave del problema Otra, fue la disolución de la Compañía de Jesús, que en el proyecto de la Comisión se dejaba para una ley especial» (M Azaña, *Memorias políticas y de guerra*, vol I, Madrid 1978, pág. 223) José Castillejo, secretario de la Junta para Ampliación de Estudios, comentando en 1937 las medidas legales contra la enseñanza de las órdenes religiosas decía «La intención de los legisladores fue antiliberal, el efecto, inevitablemente totalitario» *(War of ideas in Spain*, Londres 1937, pág 144)

164 P R Santidrián, *España ha dejado de ser católica*, Madrid 1978, pág 32-33 Decía Prieto con crudeza y exageración que el anticlericalismo era el «único bagaje intelectual» de los llamados progresistas (Raymond Carr, *España de la restauración a la democracia 1875-1980*, Barcelona 1983, pág 171)

funesta, aunque no fuera tan radical como la del resto de los partidos de izquierda y «gravemente empeoradora del segundo dictamen de la Comisión»[165] que era el que le correspondía haber defendido.

Además las prisas injustificables de Besteiro por rematar la votación, prolongando la sesión hasta la mañana siguiente, hicieron que una votación de tanta trascendencia contara sólo con las dos quintas partes del Parlamento, ya que solamente se mantuvieron hasta el final poco más de la mitad de los diputados. Lo cual quitaba un cierto valor político a la votación.

De los ministros sólo fueron fieles a los compromisos contraídos el Presidente del Gobierno (Alcalá Zamora) y el Ministro de la Gobernación (Maura), que votaron contra «la fórmula sectaria». La aprobación de dicha fórmula fue debida «a un sectarismo irrazonable y a la brutalidad de una combinación política para apoderarse del Gobierno y derivar la República hacia el izquierdismo radical»[166].

Vuelve de nuevo Vidal a descalificar a Azaña, a quien hace responsable del texto definitivo: «En la tercera redacción, resultado de la intervención de Azaña en el debate, aparecen... las dos sugerencias dadas por el Ministro de la Guerra, o sea, la prohibición de enseñanza a las órdenes religiosas y la inmediata disolución de la Compañía, y las restantes modificaciones exigidas por los socialistas, o sea, la nacionalización de los bienes de la Compañía, la prohibición de subvenciones a la Iglesia por parte de municipios, provincias y regiones, y la reducción a dos años para la total extinción del presupuesto eclesiástico»[167].

Esta situación dividía profundamente a los ciudadanos, creaba un cisma espiritual en la república y por consiguiente abría, en la práctica, un nuevo período de revisión constitucional hasta llegar a reformar los artículos controvertidos. Tal fue la reacción del cardenal de Tarragona. Por su parte unos 38 diputados de las minorías vasconavarra y agraria lanzaron un manifiesto a la prensa en el que exponían la resolución de apartarse de las tareas constituyentes de la Cámara, como protesta por la intransigencia de las Cortes, por haber hecho la última redacción del artículo 26 sin citar ni oír a los representantes de su grupo en la Comisión constitucional y por haber «denegado a la Iglesia católica y a sus instituciones un régimen de derecho común de simple ciudadanía, con quebranto de los más elementales derechos del hombre»[168].

Desde el punto de vista eclesial, poco añadieron los restantes artículos

165 AVB I, pág 390 Vidal i Barraquer al cardenal Pacelli, 16 de octubre de 1931.

166 Ibid , pág 393

167 Ibid , pág 393-394

168 Ibid , pág 405-406 La retirada de las Cortes Constituyentes fue desaconsejada por los obispos y por la prensa de derecha Luis Carreras, según los editores del Archivo Vidal i Barraquer, atribuye la retirada de los parlamentarios a iniciativa del conde de Rodezno y de Sáinz Rodríguez (AVB I, pág 397, nota 52) P Sáinz Rodríguez, consultado por mí, no lo confirma, sino que se remite a lo que expone en su obra *Testimonio y recuerdos*, Barcelona 1978, pág 180, en donde sencillamente dice que «la actitud de parte de las fuerzas de derecha fue finalmente la de retirarse del Parlamento como protesta por la Constitución jacobina»

de la Constitución, salvo lo dispuesto sobre la libertad de conciencia y de cultos, la secularización de los cementerios (art. 27), el divorcio (art. 43) y la obligatoriedad de la enseñanza laica (art. 48), que eran consecuencia lógica de los anteriores.

Por eso, la votación solemne y definitiva de la Constitución, el 9 de diciembre, no dio motivo para que los católicos españoles modificaran su actitud frente a ella. De ahí que «El Debate», recogiendo estos sentimientos, hiciera el siguiente comentario: «Y nosotros, que acatamos el poder, no podemos aceptar la ley injusta. Y la Constitución es injusta. No está en ella la fórmula de convivencia de todos los españoles»[169].

La aplicación de la Constitución

¿Luis de Zulueta, embajador cerca de la Santa Sede?

Durante el siglo XIX no se había llegado nunca a una ruptura tan radical con la tradición cristiana ni con la Iglesia de España, como se hizo en la segunda República española. Ni las leyes desamortizadoras de 1836, ni el bienio progresista de 1854-1856, ni la revolución de 1869 llevaban una carga tan antirreligiosa como la de la segunda República y la de la Constitución de 1931.

La Santa Sede, la jerarquía española y los institutos religiosos, conscientes de que las circunstancias se presentaban muy críticas para la Iglesia de España, se prepararon para llevar a término una acción más eficaz y mancomunada.

La reorganización del Gabinete, que ahora presidía Manuel Azaña y del que formaba parte como Ministro de Marina un íntimo amigo suyo y cofundador del partido, José Giral Pereira, catedrático de Farmacia en Madrid, tomaba, según Vidal, una significación marcadamente izquierdista por las causas que habían motivado su formación y por la misión que le competía de «ejecutar el precepto constitucional antirreligioso»[170]. Sus primeros acuerdos en el primer Consejo de Ministros del 16 de octubre lo demostraban con toda claridad. Según informaciones que tenía Vidal, la ley de Congregaciones anunciada se iba a inspirar agravándolo en el proyecto de ley del ministerio de Canalejas de 19 de noviembre de 1906, aunque se pudiera pensar que la tradicional ineficacia ejecutiva del Gobierno español, de muchas leyes en el papel y poca efectividad en los hechos, diera un tiempo de respiro.

La disolución de los jesuitas ciertamente no iba a tener ninguna dilación. Respecto al presupuesto de culto y clero que había que extinguir en dos ejercicios, se consideraron, ya en dicho Consejo de Ministros, dadas

169. J.M ª García Escudero, *El pensamiento de «El Debate». Un diario católico en la crisis de España (1911-1936)*, BAC, Madrid 1983, pág. 945.

170 AVB I, pág 398: carta de Vidal a Pacelli, 16 de octubre de 1931.

de baja la cantidad asignada a culto, la cantidad que se venía pagando por las vacantes existentes y la reducción del 50 % en la dotación de las altas autoridades eclesiásticas. Al clero rural y bajo clero se le respetaba todavía su dotación en el ejercicio de 1932[171].

Pero a pesar de la fobia antirreligiosa, no se quería romper las relaciones diplomáticas con la Santa Sede por ninguna de las dos partes.

La Santa Sede envió, el mismo día 16, a los prelados, sacerdotes y fieles españoles un telegrama de condolencia y de protesta por «las múltiples ofensas irrogadas a los derechos de la Iglesia, que son los derechos de Dios y de las almas»[172]. Este telegrama fue publicado por la prensa y causó gran impresión en toda España[173]. El episcopado español contestó con un mensaje al Papa agradeciéndole su compenetración con los sentimientos de la Iglesia de España y reiterando en circunstancias tan penosas la más íntima, firme y cordial adhesión a su persona y a sus enseñanzas[174]. Vidal i Barraquer, antes de publicarlo, envió al nuevo Presidente del Gobierno (Azaña) para su información las galeradas del mensaje que iba a aparecer en el «Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Tarragona», rogándole a la vez que tratase de encontrar una fórmula de concordia que aminorase o cicatrizase «la profunda herida causada en los sentimientos católicos por los artículos recientemente votados en el Parlamento»[175].

El canonista Juan Postius, como secretario nacional de los institutos religiosos, envió también al Presidente del Gobierno un memorándum, en nombre de dichos institutos religiosos, en el que le expresaban respetuosamente su postura frente a los referidos artículos de la Constitución, a la vez que su sumisión a los poderes constituidos[176].

Pero lo más sorprendente en la política eclesiástica de aquel tiempo fue la decisión surgida en el seno del Gobierno –no sabemos si fue el mismo Azaña quien apadrinó la idea– de normalizar las relaciones con la Santa Sede. ¿Cómo se podía pensar que después de una tormenta tan desatada contra la Iglesia, que había desarbolado las relaciones entre la Iglesia y el Estado, se pusiera en marcha el nombramiento de un embajador español

171 Ibid , pág 407-408 Luis Carreras y Antonio Vilaplana marcharon a Roma el 25 de octubre para informar personalmente a la Secretaría de Estado de todo cuanto estaba sucediendo en España En un informe sobre el *Presupuesto de Culto y Clero* exponían con números la situación para 1932 Del presupuesto de 54 700 000 pts que importaba en su totalidad, se suprimirían el 1 de enero 10 629 486 ptas., que era la subvención estatal para culto en iglesias catedrales, colegiatas, parroquiales y de algunas órdenes monásticas. Igualmente se suprimirían 1 654 852 pts. que se daban como subvención a los Seminarios y a sus bibliotecas. Los sacerdotes con ejercicio ministerial en la Iglesia española, retribuidos por el Estado, eran unos 35 000 (AVB II, pág 83-84).

172 Ibid , pág 479

173 Ibid , pág 423

174. Ibid , pág 479-483 El documento de los obispos está fechado el 18 de octubre de 1931

175 Ibid , pág 437-438. carta de Vidal a Azaña, 25 de octubre de 1931 A ésta contesta Azaña, el 29 de octubre de 1931, agradeciendo el informe (AVB I, pág. 444).

176. Ibid, pág. 431-433 También escribieron a Alcalá Zamora y a José Martínez de Velasco, diputado y jefe de la minoría agraria, para agradecerles cuanto habían hecho en pro de la Iglesia

cerca de la Santa Sede? ¿No era esto contrario al espíritu que animaba al Gobierno de Azaña de ignorar la existencia jurídica de la Iglesia? Y, sin embargo, el hecho fue que Azaña, valiéndose de Amadeo Hurtado, diputado de Esquerra Republicana de Catalunya, y amigo y confidente del cardenal Vidal, le hizo llegar a éste un mensaje en el que le comunicaba el acuerdo del Gobierno de tramitar el nombramiento de Luis de Zulueta como embajador cerca de la Santa Sede[177]

Pero ¿fue en realidad el Gobierno el que tomó la iniciativa o fue más bien Vidal i Barraquer el que provocó hábilmente esta resolución? No es ésta una cuestión baladí, porque delata un cambio brusco de actitudes que es preciso aclarar Nosotros pensamos que fue Vidal el autor de la iniciativa, valiéndose de su amigo Amadeo Hurtado que era el enlace habitual que el cardenal utilizaba con parlamentarios y con el Gobierno Y lo creemos así a pesar de que aparentemente parece contradecir esto lo que el mismo Vidal escribe al cardenal Pacelli el 22 de octubre «A pesar de esta actitud (se refiere a haberse abstenido tanto Vidal como los demas metropolitanos, después de haberse aprobado el artículo 26 de la Constitución, de toda relación externa o particular con los miembros del actual Gobierno, considerando esta prudente reserva conveniente por parte de la jerarquía), que nos consta ha sido considerada razonable por el Gobierno, el Presidente del mismo (Azaña) ha creído oportuno comunicarme, por persona de gran prestigio y confianza, su opinión en los presentes momentos, tal como ha hecho conocer a V Eminencia el Sr Nuncio»[178] Pero en realidad «una relación externa o particular con el Gobierno» no se contradice con una negociación secreta que en realidad existió, como la cuenta el mismo Azaña en sus *Memorias* En efecto, el mismo día 16 de octubre, después del Consejo de Ministros, que, según el Presidente, concluyó mucho antes de lo acostumbrado, se marchó Azaña a su despacho del Congreso y allí recibió la visita de Amadeo Hurtado y Luis de Zulueta que querían hacerle una consulta El mismo Azaña nos lo cuenta

«Ya muy tarde me visitaron, en mi despacho del Congreso, Amadeo Hurtado y Luis de Zulueta Traían una consulta El cardenal de Tarragona, Vidal i Barraquer, le ha dicho a Hurtado que le gustaría hablar con Zulueta sobre los asuntos de Roma Vidal i Barraquer es el único obispo español con quien el Nuncio se entiende bien

177 AVB I, pág 429 Esta noticia viene en una nota que Vidal mandó entregar al Nuncio el 21 octubre 1931 en que le comunicaba que «por conducto confidencial y encargo oficioso de reserva absoluta, el Presidente del Gobierno ha hecho llegar a Su Eminencia el Cardenal de Tarragona el siguiente estado de la cuestión » y que por telegrama cifrado fue transmitida por el Nuncio al Secretario de Estado, cardenal Pacelli Hay algun error en esa nota como cuando dice que el Consejo de Ministros, en el que se decidió el restablecimiento de las relaciones diplomáticas y el valerse del cardenal de Tarragona como instrumento de la negociación secreta, se celebró el 20 por la mañana, cuando en realidad se celebró el 19 por la tarde, lo que delata que el mensaje no es un texto oficioso del Gobierno, que, además de evitar el error de la fecha, le hubiera dado un giro distinto a la redacción, sino un texto redactado tal vez por el mismo Vidal i Barraquer o por algun íntimo suyo a su dictado

178 AVB II, pág 55 nota 1

Parece que es hombre transigente Vidal quisiera saber si el Gobierno español, en el caso de que Roma concediese por fin el *placet* a Zulueta, accedería a enviarlo aún de embajador Vidal aconsejó que se admitiera a Zulueta, cuando se dio su nombre, pero el Vaticano desoyó el consejo Zulueta ha venido a preguntarme si yo veo algun inconveniente en que hable con Vidal, le he contestado que no veo más que ventajas Tambien me pregunta si hay algun asunto de especial interés sobre el que convenga explorar al cardenal Yo le indico las asociaciones diocesanas, conviene averiguar si están dispuestos a implantarlas con lealtad

»El catalanismo de los catalanes llega a extremos muy chistosos Vidal i Barraquer no ve con malos ojos la disolución de los jesuitas, pero estima que ha podido hacerse una excepción con los jesuitas de Cataluña, "que son de otra manera, y, por supuesto, mejores" »

«La conversación con Hurtado y Zulueta dura mucho rato Hurtado me dice que Macia tiene una hermana monja, en Madrid, que le abrasa con quejas y lamentaciones, y que Macià, si bien no es devoto, esta muy apurado y preferiría no ahondar en estos asuntos

»Me divierte mucho oír la opinion que Vidal i Barraquer tiene de mí Cree que soy un feroz tragacuras, una especie de salvaje ¡que sé yo! Hurtado ha querido sacarle de su error Si tengo que hablar con Vidal, me prometo divertirme mucho»[179]

Del relato de Azaña se deduce claramente que a los dos días de haber llegado Azaña a la Presidencia del Gobierno el tema de las relaciones diplomáticas con Roma ya había surgido entre Vidal y Hurtado, y la sugerencia, que llega al nuevo Presidente, se la hace Hurtado, de acuerdo con Vidal i Barraquer En este supuesto, Azaña lleva la propuesta al Consejo de Ministros del 19 de octubre en que se discute también el proyecto de ley de la Defensa de la República[180] Y a continuación por el mismo Hurtado y de manera confidencial, como hemos visto, responde a Vidal Por otra parte a Zulueta le halaga la idea de la embajada, y así este interés servía también de catalizador de la operación Tal vez a Vidal i Barraquer, deseoso de encontrar un agarradero para salir del apuro, le pareciera más eficaz con la Santa Sede –sobre todo contando con la intransigencia de Pío XI– tender un puente entre el Gobierno español y el Vaticano, haciendo ver que las cosas habían sobrevenido espontáneamente, que no forzadas por una intervención personal suya Con ello el Gobierno español podía abandonar su radicalismo peligroso al entrar en el juego diplomático y el Vaticano encontrar un medio de influir sobre la marcha de los acontecimientos, en unas circunstancias donde no se presagiaba nada bueno

La Iglesia española quería la paz a toda costa Y no sólo el cardenal de Tarragona y el Nuncio lo deseaban, sino también todos los metropolitanos y los religiosos, especialmente los más afectados, que eran los jesuitas

La idea del restablecimiento de las relaciones diplomáticas le encantó tanto al Nuncio (quien por otra parte veía en peligro su representación

179 M AZANA, *Memorias* I, pag 235

180 Ibid , pág 237-239

diplomática en España) que decidió, de acuerdo con Vidal, enviar en misión secreta a Roma a dos de los eclesiásticos que más metidos estaban en la vorágine de los hechos: los canónigos Luis Carreras y Antonio Vilaplana. Y sin perder tiempo salieron éstos para Roma el 25 de octubre por la tarde en el tren de Irún[181]. Los dos emisarios tenían el convencimiento de que llevaban en sus manos la baza más decisiva del momento español. Su actividad en Roma fue intensísima durante los días de su estancia, del 28 de octubre al 11 de noviembre, que dedicaron a visitar a personajes y a redactar informes. Naturalmente las visitas más importantes fueron las hechas a monseñor Pizzardo, secretario de la Congregación de Asuntos Extraordinarios, y al cardenal Pacelli, secretario de Estado. Uno de los personajes de menor importancia con el que tropezaron en la curia fue monseñor Giovanni Montini, más tarde papa Pablo VI, entonces simple minutante de la Secretaría de Estado. La historia se hace necesariamente con esos curiosos cambios de papeles en la escena. El contenido de su mensaje a las altas jerarquías eclesiásticas de Roma se halla en tres relaciones que entregaron a Pizzardo para ser estudiados por una congregación de cardenales que se había de reunir el 12 de diciembre. En la primera relación se exponía la conveniencia de establecer relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede, que era lo que había motivado el viaje a Roma. La segunda trataba sobre la situación de la Iglesia en España. Y la tercera, sobre el presupuesto de culto y clero, la Presidencia de la República, el futuro de la Nunciatura y los bienes de los jesuitas. Es lástima que las circunstancias de espacio no nos permitan analizar unos documentos de excepcional interés para la comprensión de la vida de la Iglesia española en aquel dramático momento[182]. Pero sí merece la pena que destaquemos dos puntos. Primero, el esfuerzo que ponen los dos emisarios en destacar las indiscutibles ventajas del restablecimiento de relaciones con la Santa Sede. Tales ventajas eran no sólo poder atenuar la aplicación inmediata del artículo 26, sino ofrecer un medio ordinario y permanente de influir en la evolución político-religiosa de España y en todo caso una no pequeña ventaja sería que los gobiernos más moderados, previsibles en un futuro próximo, encontraran funcionando ya la embajada sin tener que dar una batalla particular contra el anticlericalismo para su restauración.

Otro argumento que explotaban los emisarios a favor del restablecimiento de la embajada era el haber sido iniciativa espontánea del Gobierno, afrontando directamente la responsabilidad en relación con la Santa Sede y con un Parlamento tan difícil y radical como aquél. Si efectivamente la iniciativa partió de Vidal i Barraquer con el asentimiento y la gestión

181 AVB II, pág 55-56 Luis Carreras Notas del viaje a Roma enviadas por Tedeschini y por Vidal i Barraquer, 25 de octubre al 11 de noviembre de 1931

182 AVB II, pág 64-91 Una vez más el historiador, que busca afanosamente la razón de las cosas en los documentos, tiene que agradecer vivamente a Miguel Batllori y Victor Manuel Arbeloa la extraordinaria aportación que han hecho a la historia con la edición del Archivo de Vidal i Barraquer, el inmenso cúmulo de datos en las notas, las abundantes y exhaustivas citas bibliográficas y las referencias a lugares paralelos

secreta de Hurtado y la complaciente colaboración de Zulueta, como opinamos nosotros, quiere esto decir que Carreras y Vilaplana ignoraban el secreto de aquel hecho, con lo que podían obrar con más convicción y sinceridad, que es lo que recomendaba el sagaz diplomático Saavedra Fajardo para estos casos[183].

El segundo punto era la persona de Luis de Zulueta como embajador. Mala imagen tenía en la Curia Romana el candidato a embajador. «El Debate» lo había tildado del «más neto enemigo de la Iglesia católica... que hay en la Cámara» y «el perfecto tipo de hereje», al comentar su discurso en las Cortes sobre los artículos antirreligiosos del proyecto constitucional[184]. Y ésa era la especie más corriente que sobre él corría entre los medios católicos, aunque no faltasen quienes, como el capuchino Ruperto de Manresa, vieran, por encima de un espíritu frío y señorialmente incrédulo, al idealista amigo de la concordia. Aparte de eso, no hay que olvidar que el Vaticano le había negado ya en el mes de mayo el *placet* para el nombramiento.

De esto eran conscientes los dos comisionados españoles y contra ello tenían que luchar. De ahí que buscasen afanosamente toda clase de razones para exculparle de lo malo y ponderarle lo bueno. Zulueta, razonaban ellos en su informe, estaba casado canónicamente *coram Ecclesiam* y había dispuesto que sus hijos se educasen religiosamente. Además sus antecedentes familiares eran marcadamente católicos, ya que procedía de una familia cristianísima. Su vida privada y doméstica era irreprensible desde el punto de vista moral. En su personalidad espiritual había que distinguir al ideólogo, al profesor y al publicista político. Y en cada uno de esos aspectos se podían encontrar vertientes encomiables. Sus escritos, aunque no estuviesen exentos de un radicalismo grave y de un verdadero laicismo de Estado, se distinguían por cierto idealismo religioso. Y el mismo discurso pronunciado en el Parlamento con ocasión de la cuestión religiosa, que fue tan acerbamente criticado por muchos católicos, lo salvaba el dominico José Gafo que creía ver en él un ataque florentino contra la burda e impulsiva clerofobia dominante[185].

En todo caso la posible gestión del diplomático no se debía medir sólo con los precedentes del escritor, ya que la misión del embajador debe responder no tanto a un criterio personal, cuanto al interés político de su representación. Por otra parte, cuantos conocían el carácter personal de Zulueta afirmaban que era un hombre distinguido y suave en el trato, fácil al diálogo, sincero y coherente consigo mismo y nada obstinado e inflexible en sus juicios. Tales cualidades de carácter podían ser fácilmente influibles por el ambiente de dignidad y de grandeza de Roma, que envuelve el des-

183 AVB II, pág 64-69

184 AVB I, pág 64, nota 5

185 J D Gafo, *Crónicas científico-sociales*, «La Ciencia Tomista» 44 (1931) 377 El padre Gafo creía que en la Iglesia española faltaba la actitud serena de autocrítica, de saber sacrificar las formas accidentales a lo esencial y la flexibilidad para adoptar nuevas formas de vida más acomodadas a la ineludible realidad

arrollo de las relaciones diplomáticas con los Estados. Además, se podía pensar con fundamento que el deseo y la ilusión íntima de Zulueta por ocupar el cargo de embajador en el Vaticano provenían más del atractivo por la cultura y por la inquietud religiosa que por el interés en servir a la República. Prueba indirecta de ello era el rechazo de puestos análogos que se le habían ofrecido en los meses precedentes. Y avanzaban más los comisionados. Pensaban que la gestión diplomática de Zulueta no sería una gestión de incomprensión y de resistencia, porque incluso los motivos íntimos de Zulueta, superiores a la apetencia por el cargo, podían contribuir, sin deslealtad con su deber, a un mayor éxito en estrechar la concordia, única razón de la pervivencia de la embajada en la nueva política española. El mismo Hurtado compartía estos juicios e incluso daba a entender que la opinión de Zulueta sobre la futura situación de la Compañía de Jesús –que era el punto más espinoso– entraba dentro del área de comprensión que lo caracterizaba. Una de las tres razones aducidas en favor del *placet* de Zulueta era el cambio producido después del 14 de octubre: cambiada oficialmente la situación religiosa del Estado por su separación de la Iglesia, la presentación de Zulueta, sin disminución del prestigio de la Santa Sede, podía ser juzgada con menor severidad que en la etapa anterior en función de las nuevas conveniencias creadas por los hechos recientes.

Y como último argumento aducían los dos emisarios el mayor valor que ganarían las sugerencias de la Santa Sede recibidas y transmitidas por semejante embajador, habida cuenta de la confianza de que gozaba con el Gobierno y de los lazos familiares que le unían a Julián Besteiro (recordemos que eran concuñados), cerebro del socialismo, Presidente de la Cámara y probable candidato a la Presidencia de la República, caso de fallar la elección de Alcalá Zamora[186]. Éste fue el alegato de Carreras y Vilaplana a favor de Luis de Zulueta.

Diríase que en su vida jamás hubiera encontrado Zulueta mejores defensores de su causa ni encomiadores más entusiastas de las cualidades que adornaban su persona y que eran típicas de no pocos de los grandes representantes de la generación del 98 y de la de sus inmediatos sucesores, a la que Zulueta pertenecía, calificados por Marañón como hombres no sólo «de inmaculado desinterés sino de intachable gravedad de conducta»[187].

En el segundo informe, que no vamos a exponer con el mismo detenimiento, porque es secundario respecto al tema de la embajada, hacen los dos comisionados una penetrante autocrítica de la situación religiosa de España que nadie se podía imaginar y que es el reflejo –y esto es lo que le da mayor interés– de lo que pensaban la jerarquía y los católicos más distinguidos de España. La visión de la realidad religiosa española no era por cierto rosada. El oficialismo católico de España, la falta de religiosidad ilustrada en las elites, el distanciamiento de las masas populares respecto a

186 AVB II, pág 70-72 Recordemos de nuevo que Hurtado era muy amigo de Zulueta y de Vidal

187 G. MARAÑÓN, *Ensayo sobre la generación del 98*, en *Obras completas*, vol I, pág 806

la Iglesia, la ausencia de una verdadera estructura de instituciones militantes (recordemos que estamos en 1931), la escasa influencia de la mentalidad cristiana en la vida pública, eran componentes o características del catolicismo español que daban y reflejaban la poca solidez interna de una España católica externa. Los dos críticos, al parecer, quieren poner más enfásis en estos aspectos negativos que en los positivos, para sin duda prestar un mayor apoyo a la candidatura de Luis de Zulueta. Pero la radiografía, digamos oficial, de la vida religiosa en España no deja de ser muy realista y contrasta fuertemente con las tesis que acababan de sostener en las Cortes los diputados de las minorías católicas. Claro que tanto el interlocutor como el objetivo de los unos y de los otros eran completamente distintos.

En conclusión, los más altos representantes de la jerarquía española y eminentes personalidades políticas y católicas de la nación estaban de acuerdo en los siguientes juicios:

1) El reanudar los contactos con el Gobierno, sin paralizar el movimiento espontáneo de protesta y de revisión tal como se venía haciendo hasta entonces, no perjudicaba el bien mayor que pudiera obtenerse en el futuro, sino que lo favorecería, tanto más que no existía otra posibilidad.

2) La persecución que se había desencadenado sólo se podía superar si caía toda la responsabilidad sobre la República y en este caso una provocación temeraria y de fuerza mayor contra la Iglesia aumentaría la simpatía y la adhesión de la masa neutra hacia los católicos, lo cual les ayudaría a superar más eficazmente la situación.

3) Aun en el caso, ciertamente no imprevisible, de un ulterior agravamiento del radicalismo de la República Española, el restablecimiento actual de relaciones diplomáticas capacitaría a la Iglesia para resistir después los embates y para crearse una imagen dentro y fuera de España de gran prestigio y de mayor eficacia para la victoria posterior[188].

El resultado de esta misión diplomática tenía que posponerse, como ya dijimos antes, hasta que se celebrase la consulta de la congregación de cardenales. Por eso los dos canónigos catalanes emprendieron camino de regreso a su patria sin llevar más respuesta que la conciencia de haber cumplido con su deber, como ellos se lo comunicaban al nuncio y a Vidal[189]. Pero en definitiva la entusiasta operación de Carreras y Vilaplana iba a naufragar en el mar tranquilo pero lleno de sirtes ocultas de la Curia Romana.

Fue el cardenal Vidal el que tuvo que hacer llegar a Azaña la noticia endulzándosela con una fórmula muy atemperada, que sin duda fue entendida por Manuel Azaña: «Actualmente no parece oportuno dar solución definitiva»[190].

Así se desvanecía por segunda vez el sueño dorado del fervoroso institu-

188 AVB II, pág 80 Con razón advierten los editores del Archivo de Vidal que el cardenal de Tarragona se identificaba plenamente con el contenido de los informes presentados por Carreras y Vilaplana a la Secretaría de Estado (AVB II, pág 171)

189 Ibid , pág 93-96

190 Ibid , pág 164 y 176

cionista Luis de Zulueta. A la tercera, en 1936, sería la vencida Pero ahora, a los pocos días, en el segundo Gobierno de Azaña, 15 de diciembre de 1931, Zulueta sería nombrado Ministro de Estado y, por tanto, titular de las relaciones con Roma[191]

La disolución de la Compañía de Jesús

No puede un historiador de la Iglesia omitir un capítulo, por muy breve que sea, sobre un hecho ya tópico en la política persecutoria contra la Iglesia española durante los siglos XIX y XX: el destierro de los jesuitas Diríase que la sombra atormentada de Carlos III vagaba errante por los dilatados campos de España y que de cuando en cuando se volvía a reencarnar en el político de turno para servirle de dócil instrumento

Los nuevos perseguidores de la segunda República, dominados por un hábito anacrónicamente conservadurista –arranca del siglo XVIII– y contradictorio con todos los principios de libertad y democracia que pregonaban en teoría, se situaban en la misma línea que los viejos políticos carlos-terceristas (1767) y en la de sus herederos del trienio liberal (1820), de la revolución desamortizadora (1835) y de la revolución septembrina (1868) Cuatro veces en siglo y medio y en las fechas mencionadas habían tenido los jesuitas que buscar su salvación en el destierro por «convenir a la prosperidad y bien del Estado», como decía el decreto de 4 de julio de 1835 e implícitamente repetía la Constitución de 1931

El artículo 26, párrafo 4 ° de dicha Constitución establecía la disolución de «aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado», y en consecuencia disponía que «sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes»

¿Se refería este párrafo a la Compañía de Jesús? Era evidente Así lo entendieron los redactores de la Constitución. Así lo entendió Manuel Azaña en el famoso discurso del 13 de octubre Así lo entendió Vidal i Barraquer que se lamentaba de «la redacción hipócrita e irreverente al mismo tiempo con que se establece la disolución de la Compañía de Jesús» y de «la bochornosa y ridícula forma de tomar por motivo de disolución el supuesto cuarto voto de obediencia a autoridades distintas a la legítima del Estado»[192] Así lo entendieron los provinciales de la Compañía de Jesús, que dos días antes de la votación enviaron un alegato a las Cortes en defensa propia Éstos, en efecto, tenían que protestar por la monstruosa injusticia que se quería cometer con unos ciudadanos españoles que se reconocían inocentes y que sin previo juicio ni descargo o defensa eran sentenciados unilateralmente a ser disueltos sin ninguna contrapartida que en derecho les pudiera corresponder al ser nacionalizados sus bienes Ninguna considera-

191 Ibid , pág 177
192 AVB I, 2, 394

ción humanitaria ni para los ancianos ni para los enfermos, ni para los que lo habían dejado todo, quemando las naves con ejemplar desprendimiento y abnegación para servir mejor a sus hermanos, y se veían ahora obligados a rehacer sus vidas desde la nada Unos 3500 españoles quedaban tirados en la calle de la noche a la mañana no por un cataclismo fatal, ni por un haz de forajidos, sino por la más alta magistratura de la nación, por las Cortes españolas

El documento de los provinciales es a la vez valiente y respetuoso, mesurado y transido de una noble elevacion espiritual que honra a sus autores, sereno y certero en el razonamiento y digno de que las Cortes, de no haber estado dominadas por la euforia radicalizada del apasionamiento político, hubieran reconsiderado sus propios actos Va firmado por los cinco provinciales de las cinco Provincias en que entonces se dividía la Compañia de Jesús en España El más notable entre ellos, tanto por haber sido secretario general de la Compañia como por ser el delegado del general de la Orden en España, se llamaba Enrique Carvajal

Recuerda el documento el acatamiento que la Compañia había prestado al nuevo regimen siguiendo las normas y el ejemplo de los prelados españoles y de la Santa Sede y la campaña persecutoria que se promovía en España contra las ordenes religiosas y muy especialmente contra la Compañia de Jesús Y despues entra en materia llamando la atención sobre la atrocidad jurídica de intentar condenarlos sin oirlos «En cumplimiento, pues (dicen ellos), de nuestra obligacion y en defensa de los sagrados derechos que la Compañía de Jesus tiene y representa en España, venimos con todo el respeto que se merece la autoridad, pero al mismo tiempo con toda la serenidad y entereza que infunden la conciencia del propio derecho, no sólo a manifestar ante las Cortes y ante España entera el profundo dolor que nos produce la campaña con que se pretende incitar contra nosotros y nuestras obras el odio del noble pueblo español para preparar nuestra proscripción, sino tambien a exponer las razones que nos asisten para pedir a los poderes publicos lo que en todo país civilizado se concede a los ciudadanos y a las instituciones legítimamente establecidas que no se nos condene sin oírnos»[193] ¡Tremenda la acusación que va implicita en estas palabras!

Apelan despues los autores a su naturaleza de españoles, a la de ser miembros de familias honradas que no se resignaran a que caiga sobre su honor ningún baldon, a la de ser jesuitas y pertenecer en cuanto tales a una corporación de honda raigambre española, a la labor religiosa y benefica que la institucion ha desarrollado en los últimos cincuenta años dentro de la sociedad española La calumnia que se ceba en ellos se abreva en las aguas turbias y encenegadas de la maledicencia, del rumor malicioso e infundado, de las acusaciones vagas, tantas veces repetidas y tantas veces refutadas, de la reimpresión de viejos libelos inspirados por la pasión y el odio «Sólo

193 El texto del alegato se publico entre otros muchos sitios en «Razon y Fe» 97 (1931) 266 270, en J Manterola *La disolucion de la Compania de Jesus* Barcelona 1934 pag 197 200 AVB II 1 y 2 pag 397 401

pedimos, insisten ellos, que formulen hechos concretos y los prueben ante los tribunales. Porque no reconocer la personalidad de la Compañía, limitar su derecho de poseer y disponer, cercenar la actividad que a las demás asociaciones y a los individuos se reconoce, más aún, disolverla, apoderarse de sus bienes, desterrarla, son penas que sólo se legitiman con un cargo concreto y gravísimo, corporativo, probado y juzgado»[194].

No se podía hablar ni más claro ni más ajustado a derecho, a los derechos humanos fundamentales que pretendía tutelar la Constitución. En un asunto tan grave, donde se lesionaban los derechos de varios miles de ciudadanos españoles, no cabía en aquellas circunstancias más solución que la de los tribunales. Y ésta no se dio, porque no se quería dar.

En vano los jesuitas contrapusieron en su escrito el despotismo ilustrado de Carlos III con las apiraciones democráticas de la nueva sociedad para pedir que no se mancillasen «usando despóticamente el poder para conculcar los más elementales derechos del hombre, base intangible de toda Constitución en países civilizados». Sus voces clamando por la justicia fueron ahogadas por el imperio de la voluntad soberana de las Cortes.

Con el alegato que comentamos, presentaban los jesuitas un folleto titulado *Los jesuitas en España. Sus obras actuales,* Madrid 1931. En él hacían una relación de sus obras, divididas en dos grandes grupos: obras benéfico-sociales y obras de actividad cultural. Entre las primeras reseñaban las obras dedicadas a enseñanza elemental para gente pobre, como escuelas diurnas sostenidas por sus colegios, escuelas nocturnas y escuelas dominicales; a enseñanza profesional, como escuelas para obreros y escuelas profesionales para muchachas; a organizaciones de caridad, como dispensarios para enfermos, asilos de niños abandonados, asistencia a enfermos, como la leprosería de Fontilles (Alicante), la obra quizá más hermosa que hay en España en favor de esta clase de enfermos; a organizaciones sociales, como la Confederación Católico-Agraria con miles de sindicatos en Castilla, León y Navarra, la casa Social de Valladolid con 2000 socios, el Centro Católico de Burgos que disponía de Caja de Ahorros, aún hoy existente, y caja de Socorros Mutuos, por citar sólo las más destacadas.

En cuanto a su actividad cultural, enumeraban sus 20 colegios de enseñanza media, que educaban entonces a 6413 alumnos, cifra no despreciable en aquella época; la Universidad Pontificia de Comillas, la única que sobrevivió en España a la reforma de los estudios eclesiásticos impuesta por la *Deus Scientiarum Dominus* de Pío XI; la Universidad Comercial de Deusto; el Instituto Químico y Laboratorio Biológico de Sarriá; el Instituto Católico de Artes e Industrias (ICAI) en Madrid, «modelo de su clase y único en España», como reconoció la Comisión directora del Congreso Nacional de Ingenieros en 1919; los Observatorios del Ebro, reconocido oficialmente como de utilidad pública, y el de Granada; sus 18 revistas de carácter cultural o religioso-social; su expansión cultural y misionera especialmente en las naciones hispanoamericanas, cuyo foco irradiaba desde España en beneficio de la cultura y del prestigio de nuestra nación. Todo esto se aniquiló de un plumazo sin ningún respeto ni al derecho, ni a la cultura, ni al bienestar de la sociedad española que de ello se beneficiaba.

194 «Razón y Fe» 97 (1931) 268

Como era natural, no se dejó consumar la disolución de la Compañía, sin que la jerarquía expresara su más enérgica protesta, única arma que tenía en sus manos. Batllori y Arbeola en la edición documental del archivo de Vidal i Barraquer hacen una exposición completa de los pasos que se fueron dando en este sentido[195]. El primero en hablar fue el papa Pío XI, quien, el 29 de octubre, por medio de una carta del cardenal Pacelli al general de la Compañía, le felicitaba por haber sido los jesuitas «hallados dignos de padecer contumelias por el nombre de Jesús y de su vicario en la tierra»[196], aludiendo al motivo de la disolución por el voto de especial obediencia al Romano Pontífice. El episcopado español, aparte de otras manifestaciones, dirigió una declaración colectiva a los fieles, el 20 de diciembre de 1931, en la que, después de exponer la serie de agravios comparativos cometidos contra la Iglesia, restringiendo injustamente sus libertades, manifiestan su asombro por el motivo de la disolución de la Compañía, tan gloriosa para los jesuitas como humillante para el Estado, y no dudan en calificarlo de «personal ultraje al más alto poder espiritual del mundo»[197].

El cardenal Vidal i Barraquer trató inútilmente de salvar, a lo menos, algunas provincias jesuíticas de la periferia, cosa que Azaña interpretó como parcialidad hacia los catalanes y lo comentó con ironía en sus *Memorias*[198].

Aún hicieron más los provinciales de los jesuitas. El 13 de enero de 1932 elevaron al presidente del Consejo de Ministros parte de un dictamen jurídico que había sido redactado el 14 de diciembre por seis letrados, en el que se sustentaba la tesis de que el párrafo cuarto del artículo 26 de la Constitución, referente a la disolución de las órdenes que emitiesen un cuarto voto de obediencia, no era aplicable a la Compañía de Jesús. Esta afirmación se hacía primero en base a que, si el voto canónico de obediencia, general a todos los religiosos, no era incompatible con el precepto legal, tampoco lo podía ser el voto especial que estaba implícito en el primero, como lo demostraba la carta del cardenal Pacelli al general de los jesuitas, explicando «aquella obediencia que todos los católicos, y de modo preciso los religiosos, deben a la Santa Sede»; segundo, la obediencia al Romano Pontífice no hacía imposible, por razón de autonomía, el cumplimiento de lo que impusiese la autoridad legítima del Estado, pues, no existiendo contradicción entre la potestad espiritual y la temporal, el alcance y términos del voto no tenía el menor roce con nada que pudiera ser objeto de un mandato legíti-

195 AVB II, 1 ª y 2 ª parte, pág 331-337, 343-445
196 Carta del Emmo cardenal Pacelli, «Razón y Fe» 97 (1931) 411-412
197 *Documentos colectivos del episcopado español (1870-1974),* pág 168
198 M AZAÑA, *Memorias políticas y de guerra,* Barcelona 1978, I, 235

mo del Estado. Luego, en fin, no se daba la circunstancia justificativa de la disolución.

Cerca de un centenar de abogados, entre los más notables de España, suscribieron el dictamen en conformidad «con la doctrina sustentada en tan luminoso trabajo»[199].

Era evidente que los jesuitas *a priori* estaban ya sentenciados a muerte oficial y que sus reclamaciones, por más justas que fuesen, estaban condenadas a ser desestimadas. Pero era de razón no rendirse y agotar todos los recursos legales, primero para tener los superiores de la orden la conciencia tranquila de haber defendido la institución hasta el final y en segundo lugar para convencer una y mil veces al Gobierno republicano de la monstruosidad que cometía.

Y, en efecto, el 24 de enero de 1932 el diario oficial la «Gaceta» publicó un decreto, firmado el día anterior, por el cual cesaba la existencia legal de la Compañía de Jesús en España y eran incautados sus bienes por el Estado. Y para más agravio se ordenaba hacer esto en el término perentorio de diez días a contar de la publicación de dicho decreto.

Mientras a los jesuitas se les asestaba este golpe mortal, Manuel Azaña, uno de los más activos promotores del decreto por ser presidente del Gobierno, disfrutaba de las delicias de Capua paseando por El Pardo y escribiendo: «He pasado la tarde en El Pardo, dice él, paseándome por el jardín de la Zarzuela. Maravilloso día... A las ocho voy a la Presidencia, despacho una porción de asuntos... y antes de regresar a casa envío al Ministerio de Justicia para que lo publique mañana en la "Gaceta", el decreto de los jesuitas... Aunque el Presidente de la República cree que no es oportuno publicar ahora el decreto, yo opino lo contrario. Doy una impresión de desembarazo y seguridad y precisamente estos días en que he de ser riguroso con la extrema izquierda, me conviene serlo también con los del bando opuesto»[200].

Lo de la extrema izquierda a que aquí se refería era un levantamiento comunista-anarquista en la zona de Marruecos, dirigido por la FAI y secundado por la CNT, que el Presidente había ordenado aplastar inexorablemente con una columna militar enviada al lugar del suceso. En la imaginación de Azaña, pues, los jesuitas estaban al mismo nivel que los levantiscos revolucionarios de la FAI y de la CNT.

El decreto de disolución se publicó en los términos más inequívocos y gloriosos para los miembros de la Compañía. No disfrazó el Gobierno de

199 J MANTEROLA, *La disolucion de la Compañia de Jesus en España,* pág 216-219 Alvarez Bolado aporta un dato interesante respecto a la defensa que los jesuitas trataban de hacer de sus propios derechos Aduce el texto de una carta de Enrique Carvajal, 15 de octubre de 1931, en la que sugiere, como alternativa ante el motivo de la disolución, a saber el cuarto voto, que el Papa dispensase a los profesores de España de ese cuarto voto para quitar todo pretexto jurídico al Gobierno Pero él mismo pensaba que esta evasiva no sería eficaz contra la mala intención del momento [A ALVAREZ BOLADO, *A los cincuenta años de la disolución de la Compañia de Jesus,* «El Ciervo» 31 (1982) 13]

200 M AZAÑA, *Memorias políticas y de guerra* I, pág 386

Azaña con especiosos pretextos los motivos reales que tenía para la expulsión, sino que en el mismo preámbulo de dicho decreto se expresaba claramente así·

«El artículo 26 de la Constitución de la República española declara disueltas aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado, debiendo ser nacionalizados sus bienes y afectados a fines benéficos y docentes

»Es funcion del Gobierno ejecutar las decisiones que la potestad legislativa hubiere adoptado en el ejercicio de la soberanía nacional, y, refiriéndose concretamente el precepto constitucional a la Compañía de Jesús, que se distingue de todas las demás órdenes religiosas por la obediencia especial a la Santa Sede, como lo demuestran, entre innumerables documentos, la bula de Paulo III, que sirve de fundamento canónico a la institución de la Compañía, y las propias Constituciones de ésta, que de modo eminente la consagran al servicio de la Sede Apóstólica, a propuesta del ministro de Justicia y de acuerdo con el Consejo de Ministros

»Vengo en disponer lo siguiente

»Artículo 1 ° Queda disuelta, en el territorio español, la Compañía de Jesús El Estado no reconoce personalidad jurídica al mencionado instituto religioso ni a sus provincias canónicas, casas, residencias, colegios o cualesquiera otros organismos directa o indirectamente dependientes de la Compañía

»Art 2 ° Los religiosos y novicios de la Compañía de Jesús cesarán en la vida comun dentro del territorio nacional en el término de diez días a contar de la publicacion del presente decreto Transcurrido dicho término, los gobernadores civiles darán cuenta al Gobierno del cumplimiento de esta disposición

»Los miembros de la disuelta Compañía no podrán en lo sucesivo convivir en un mismo domicilio en forma manifiesta ni encubierta, ni reunirse o asociarse para continuar la extinguida personalidad de aquélla

»Art 3 ° A partir de la publicación de este decreto no realizarán las entidades mencionadas en el artículo 1 °, ni ninguno de sus miembros por si o por persona interpuesta, ya sea a título lucrativo, ya a titulo oneroso, actos de libre disposición de los bienes propios de la Compañía o poseídos por ella

»Art 4 ° En el plazo de cinco dias los gobernadores civiles remitirán a la Presidencia del Consejo relación triplicada de las casas ocupadas o que lo hubiesen estado hasta el 15 de abril de 1931 por religiosos o novicios de la Compañía de Jesus, con mención nominal de sus superiores provinciales y locales

»Art 5 ° Los bienes de la Compañía pasan a ser propiedad del Estado, el cual los destinará a fines beneficos y docentes

»Art 6 ° Los registradores de la propiedad remitirán al Ministerio de Justicia, en el plazo de diez días, relacion detallada de todos los bienes inmuebles y derechos reales inscritos a nombre de la Compañía de Jesús, con excepcion de los gravamenes que afecten a unos y otros

»Dentro del mismo plazo los establecimientos de créditos, entidades bancarias, compañías anónimas y otras empresas de carácter civil o mercantil, así como las particulares, enviaran al Ministerio de Hacienda relación circunstanciada de los depósitos de valores, cuentas corrientes, efectos publicos, títulos y cualesquiera otros bienes mobiliarios, pertenecientes a la citada Compañía, que se encuentren en su poder

»Art 7 ° A los efectos del presente decreto se instituye un Patronato, compuesto por un delegado de la Presidencia del Consejo de Ministros, otro por cada uno de los Ministerios de Estado, Justicia, Hacienda, Gobernacion e Instrucción publica, un

representante del Consejo de Instrucción pública, otro de la Junta Superior de Beneficencia y un oficial letrado del Consejo de Estado. Los organismos respectivos procederán al nombramiento de sus delegados o representantes en el plazo de cinco días.

»El Patronato se constituirá dentro de los cinco siguientes, previa convocatoria del delegado de la Presidencia del Consejo. Éste será presidente del Patronato, y secretario, el oficial letrado del Consejo de Estado»[201].

Éstos son siete de los diez artículos del mencionado decreto de disolución de la Compañía de Jesús.

No conocemos en toda la historia de la Iglesia un texto tan satánicamente persecutorio donde se haya expresado más explícita y terminantemente el motivo u objeto formal del odio a la religión. En la mayoría de los casos se han buscado razones aparentemente justificables. Aquí se va directamente y sin ambages al meollo de la cuestión, que era la obediencia al papa, citando nada menos, para despejar dudas, la bula de Paulo III y las constituciones de la Compañía de Jesús, como fundamento jurídico de su obediencia al Romano Pontífice y, consiguientemente, como motivo de su culpabilidad política.

Tampoco ahora se resignaron los jesuitas a darse por vencidos. El 29 de enero interpusieron recurso contencioso administrativo ante el Tribunal Supremo por medio del abogado Cirilo Tornos pidiendo la suspensión del decreto por infringir éste la libertad proclamada en los artículos 31 y 39 de la Constitución y el derecho de propiedad, establecido en el artículo 44, que prohíbe la pena de confiscación de bienes, y porque, según el artículo 100 de la ley de 22 de junio de 1894, se daban los dos requisitos para acordar la suspensión: primero, por los daños irreparables que ocasionaba el decreto; y segundo, porque quien lo solicitaba se ofrecía a prestar fianza de estar a las resultas[202].

Por su parte, el nuncio apostólico, Mons. Tedeschini, presentó al presidente del Consejo de Ministros (Azaña) «la más viva y sentida protesta», por la disolución de la Compañía de Jesús, junto con dos memorandos, uno sobre la universidad Pontificia de Comillas, que por ser propiedad de la Santa Sede no podía ser confiscada, y otro sobre los observatorios del Ebro y de Granada y sobre los ancianos enfermos y bienes personales de los jesuitas[203].

Azaña en sus *Memorias* del día 27 de enero recogía el dato con estas palabras:

201 *Decreto de la disolución de la Compañía de Jesús*, «Razón y Fe» 98 (1932) 537, AVB II, 1 ª y 2 ª parte, pág 374-375, J M Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea*, Madrid 1973, pág 412-423

202 J Manterola, *Disolución de la Compañía de Jesús*, pág 219-224, AVB II, 1 ª y 2 ª parte, pág 406-408

203 AVB II, 1 ª y 2 ª parte, pág 378-389

«El Nuncio ha venido a verme y me entrega tres notas verbales sobre la disolución de la Compañía. La primera es una protesta, muy larga, con argumentos numerados. Viene a ser lo mismo que el discurso de Lamamié en las Cortes. La nota no es detonante ni trae ganas de reñir, y las palabras con que el Nuncio me hace la entrega son más de aflicción que de protesta. "Cumplo un deber como representante de la Iglesia..." Hablamos largamente. Yo le digo una cosa que él no ignora: que, si la Iglesia sale de todo esto sin más pérdida que la disolución de los jesuitas, puede darse por satisfecha.

»Las otras notas se refieren al Seminario de Comillas, que no es de los jesuitas, sino del Papa, y a la situación en que quedan los jesuitas enfermos y ancianos; pide que les concedan pensiones»[204].

De estas frases puede concluir alguno que es cierta la tesis de que el nuncio Tedeschini no se tomó todo el interés que pudo por evitar la disolución de la Compañía. Sin embargo, hasta que no se permita utilizar los fondos de la Nunciatura, no se puede confirmar la tesis[205].

Vidal i Barraquer, siempre leal a los jesuitas, publicó, en el «Boletín del Arzobispado», una dura y emocionada protesta por la injuria inferida con el decreto de disolución a la suprema autoridad del Papa mostrando su simpatía por los jesuitas, protesta que fue hecha suya por la mayor parte del episcopado español[206].

También dentro de las mismas Cortes hubo una interpelación hecha por Lamamié de Clairac contra la disolución de los jesuitas. Difícil era la situación de un parlamentario de la minoría agraria y vasconavarra que se levantaba a pedir en aquella atmósfera apasionada la rectificación del decreto antijesuítico. Pero lo hizo basándose en razonamientos estrictamente jurídicos. El diputado salmantino impugnó el decreto por anticonstitucional, por injusto en sus disposiciones y por impolítico.

El decreto era anticonstitucional, porque, según el texto de la Constitución, quedaban disueltas «aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia...» Y esto no se cumplía en la Compañía de Jesús, primero porque no se imponía a nadie la emisión de ningún voto, y, aparte de esto, porque no todos los jesuitas emitían ese cuarto voto de obediencia, sino un número limitado; segundo, porque el objeto del cuarto voto no difería en esencia de

204 M Azaña, *Memorias políticas* I, 387 Como hemos dicho en el texto, Azaña pone en su diario el día 27 de enero En cambio los documentos que le entrega el nuncio llevan todos la fecha del 29 de enero No sabemos de quién es el error

205 Ignacio Romaña insinuaba que si la Santa Sede se hubiese mostrado más enérgica o hubiese amenazado con una ruptura de relaciones diplomáticas, el Decreto de disolución se hubiera suspendido (AVB II, 1 ª y 2 ª parte, 395, nota 36) Esta tesis, pero referida al nuncio, la sustentaba el provincial de los jesuitas, Enrique Carvajal, que escribiendo a su General comentaba las discrepancias existentes entre el nuncio y el primado, lamentando con la voz corriente que Segura no fuera más prudente y Tedeschini más decidido y valiente (véase A Álvarez Bolado, *A los cincuenta años de la disolución de la Compañía de Jesus*, «El Ciervo» 31 [1982] 11)

206 AVB II, 1 ª y 2 ª parte, 391-396 El General de los jesuitas destacaba la circular del Cardenal de Tarragona entre las manifestaciones del episcopado español, «Acta Romana Societatis Iesu» (1932-1934) 124

lo que es la obediencia que deben tener todos los católicos al Sumo Pontífice; tercero, porque el contenido de ese voto de obediencia no es a autoridad distinta de la legítima del Estado en materias propias del Estado. Por tanto el artículo 26 de la Constitución no autorizaba la disolución de esta orden religiosa»[207].

El decreto era injusto en sus disposiciones por nacionalizar los bienes de los jesuitas. Esto, además de ir contra el texto de la Constitución, era gravemente lesivo de los derechos de unos ciudadanos que vivían al amparo de la Constitución. Si nacionalizar equivalía en este caso a confiscar, no podía hacerse, primero porque no había delito preestablecido y en la Constitución se decía que no podía penarse ningún delito que anteriormente no se hubiera declarado como tal; segundo, porque la confiscación de bienes, como pena, estaba prohibida por el artículo 44 de la Constitución.

Si nacionalizar equivalía a socializar o a ser objeto de una expropiación forzosa por razones de utilidad pública, dicha socialización tendría que someterse al requisito de la indemnización previa. Además, al ser el artículo 26 un artículo de excepción, el incurso en dicho artículo tenía que tener derecho a recurrir al Tribunal de Garantías Constitucionales, tribunal que aún no se había establecido.

Que era artículo de excepción era evidente, porque a determinada clase de personas se les restringían los derechos otorgados en otros artículos por la Constitución en cuanto a la libertad individual, a derecho de asociación, a derecho de reunión y a libertad de conciencia. Y, al establecerse esa excepción en dicho artículo 26, era de absoluta necesidad, para llevarlo a la práctica por una disposición del Gobierno, que aquellas personas a quienes se hubiese de aplicar tuvieran las debidas garantías para poder recurrir al Tribunal de Garantías Constitucionales para que amparase su derecho, si el poder legislativo o el poder ejecutivo lo infringiese, lesionando algunos de los derechos constitucionales. Y tanto más se habían de extremar las cautelas jurídicas, cuanto que, al aprobar el artículo 26, no había habido proceso, ni verdadera acusación, ni defensa, ni había existido prueba legal para que la Cámara votara lo que votó.

Por todas estas razones no sólo era injusto el decreto, sino también antihumano, porque en el artículo 2 de dicho decreto se decía: «Los religiosos y novicios de la Compañía de Jesús cesarán en la vida común en el territorio nacional en el término de diez días desde la publicación del presente decreto.» Y más adelante se les prohibía convivir en un mismo edificio en forma manifiesta o encubierta, reunirse o asociarse, o disponer de sus bienes, aun de los que habían legado ellos mismos al entrar en la orden. Ante estas medidas tan drásticas y crueles se preguntaba Lamamié de Clairac qué iba a ser de aquellos ancianos y enfermos –y los había– que eran arrojados a la calle sin ninguna ayuda y en el término de diez días. ¿Es que los individuos de la Compañía de Jesús no tenían el mínimo derecho a subsistir como personas humanas?

207 *Cortes Constituyentes 1931-1933,* vol 3, num 108, 29 de enero de 1932, pág 9-12

Las medidas brutales de Carlos III fueron más humanas que las de la segunda República española, porque Carlos III, por lo menos, señaló a cada uno de los jesuitas una pensión, aunque fuera exigua, a cargo del Tesoro público. En cambio este decreto los despojaba de todo lo suyo sin la menor consideración ni contrapartida para las personas, como si al Gobierno de la República no le importase nada la suerte de unos súbditos españoles a los que dejaba en la más absoluta miseria.

Y repetía Lamamié unas palabras de Alcalá Zamora, ahora presidente de la República, pronunciadas en las Cortes el 10 de octubre de 1931, referentes a este mismo tema: «Este dictamen de la mayoría de la Comisión no es la fórmula de la democracia, no es el criterio de la libertad, no es el dictado de la justicia. Es la obra de una ofuscación que, creyendo librarse del prejuicio religioso y no viendo que el prejuicio religioso capta las conciencias y se apodera de ellas, incluso en la forma negativa, viene a aniquilar los principios fundamentales del derecho político y las normas básicas en que la propia Constitución se ampara»[208].

El decreto era, por fin, impolítico, porque en momentos de verdadera crisis social y económica se dictaba una disposición que abría un abismo mayor entre dos partes de la sociedad española. E impolítico también era el espectáculo que daba la República ante el exterior con unas medidas tan odiosas.

El razonamiento de Lamamié de Clairac fue seguido por la Cámara con las interrupciones de rigor, como la de Pérez Madrigal que alegaba grotescamente el voto de pobreza de los jesuitas para justificar la incautación de sus bienes, o con los rumores y protestas de la mayoría cuando el orador tocaba puntos neurálgicos.

Estos rumores siguieron hasta el final, pero a su vez Lamamié fue aplaudido por las minorías agraria y vasconavarra, cuando cerró su discurso con aquellas palabras que escribía Roda al duque de Choiseul, aludiendo a la Compañía de Jesús: «Hemos matado ya a la hija y pronto mataremos a la madre, la santa Iglesia católica romana»[209].

En la misma línea de José María Lamamié de Clairac intervinieron los diputados Ricardo Gómez Rojí[210], el mismo día 29; José María Martínez de Velasco[211], Joaquín Beunza[212] y Ramon d'Abadal[213], el día 2 de febrero; y Antonio Pildaín[214], el 4 de febrero.

Contra la interpelación, o sea a favor del decreto de disolución, hablaron Eduardo Barriobero[215] repitiendo sin ninguna crítica todas las patrañas que la maledicencia había propalado contra los jesuitas desde la fundación

208 *Cortes Constituyentes,* I, o c, pág 14
209 Ibid , pág 16
210 *Cortes Constituyentes,* Extracto oficial, núm 108, 29 de enero de 1932, pág 21-23
211 O c , núm 109, 2 de febrero de 1932, pág 16-18
212 O c , pág 18-26
213 O c , pag 26-29
214 O c , num 111, 4 de febrero de 1932, pág 9-13
215 O c , 29 de enero de 1932, núm 108, pág 16-21

–cosa increíble en una mentalidad histórica del siglo xx–; Mariano Ansó[216] minimizando la repercusión que la disolución de los jesuitas pudiera tener en el país vasco-navarro y las catástrofes que anunciaban los falsos agoreros; y por fin el ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz[217], que con gran talento jurídico, aunque con el sectarismo de su clase, trató de defender el decreto rebatiendo los argumentos de antirreligiosidad o de anticatolicismo de que lo tildaban, insistiendo en la hostilidad que grandes figuras de la historia religiosa habían profesado a los jesuitas; en el valor político-canónico del cuarto voto; en la constitucionalidad del decreto; en la improcedencia del recurso contencioso administrativo al Tribunal Constitucional; en la inexistencia legal de los jesuitas en España; y, por fin, en la invocación sacrílega a la palabra religión que, parodiando en cierto sentido a Castelar en una situación análoga, la formuló con estas palabras tachadas de irreverentes por el ala derecha de la Cámara: «Vosotros, del Cristo exangüe y doloroso, que preside gloriosamente el desenvolvimiento de la civilización universal, queréis hacer un guarda jurado que, echándose la cruz a manera de carabina sobre el hombro, defienda el coto cerrado de vuestros privilegios»[218].

Y como lo que se discutía en el fondo era si el decreto de disolución de los jesuitas se ajustaba a la norma constitucional o no, la solución mejor fue dar por las mismas Cortes una interpretación autorizada del hecho. Y en consecuencia un grupo de 16 diputados, cuyo primer firmante fue Mariano Ruiz Funes, presentó a las Cortes la siguiente proposición incidental el día 4 de febrero: «Las Cortes Constituyentes aprueban la interpretación que el decreto de 24 de enero disolviendo la Compañía de Jesús da al artículo 26 de la Constitución; y ratificándose, por esta interpretación auténtica, en su propósito de señalar a dicha orden, acuerdan pasar a otro asunto. Palacio de las Cortes, 2 de febrero de 1932»[219]. Siguen a continuación las 16 firmas, en representación de buen número de minorías parlamentarias. Llevaba firmas de la minoría socialista, de la gallega, de la radical socialista y de Acción republicana.

Hubo sus escarceos oratorios discutiendo esta proposición incidental, pero el Presidente zanjó la cuestión y la sometió a votación nominal. Verificada ésta, quedó aprobada la proposición por 189 votos a favor y 45 en contra. Por consiguiente, el decreto de disolución de la Compañía de Jesús debía ser interpretado como una aplicación lógica del espíritu y de la letra de la Constitución de la República.

A algunos podrá parecer que termina aquí la triste historia de la disolución de la Compañía de Jesús. Y, sin embargo, aquí empieza el lamentable destierro de tantos españoles que tuvieron que buscar en patrias adoptivas lo que les negaba la suya propia. ¡Es un capítulo más de la larga historia de

216 O c , 4 de febrero de 1932, num 111, pag 7-9
217 O c , pág 13-22
218 *Cortes Constituyentes*, 4 de febrero de 1932, núm 111, pág 21
219 O c , pág 22

destierros que tantos compatriotas nuestros han tenido que arrostrar en estos dos últimos siglos!

Gregorio Marañón, que no asistió a la votación del día 4 de febrero (como ni Ortega y Gasset –Unamuno votó en contra–), se propuso redactar la historia de ese interesante capítulo de nuestra vida colectiva en su obra *Españoles fuera de España*[220]. Pero no llegó a terminarla. Y en esa sinfonía incompleta de sus maravillosas ambiciones literarias dormirá para siempre *nonnata* la intención de describir el destierro de los jesuitas expulsos por Calos III. «Acerca de este éxodo de la Compañía, escribe él, hay muchas cosas que decir y espero poder hacerlo algún día»[221]. Pero ese día no llegó nunca ni para el siglo XVIII ni para el siglo XX. Por eso nos incumbe a nosotros la tarea de reconstruirlo.

Éxodo y diáspora. Si la Compañía de Jesús no se resignó a dejarse sacrificar sin defenderse con todas las armas legales respondiendo adecuadamente al reto histórico, tampoco se intimidó ante el horizonte oscuro y el trágico dilema que se le presentaba de frente como institución: o morir o expatriarse.

Los jesuitas arrostraron serenamente su suerte y, con la escasa impedimenta que el Gobierno republicano les consintió llevar consigo, unos se distribuyeron por casas particulares de familiares o amigos y otros, la casi totalidad de los que estaban en los centros de formación o en colegios emprendieron alegres el camino del destierro a tierras extrañas, no sin antes, en algún caso, sufrir estoicamente el verse apedreados por la chusma en alguna estación del ferrocarril. No fue ésta, sin embargo, la tónica general, pues la población católica expresó masivamente con extraordinarias muestras de agasajo la simpatía que sentía por los jesuitas y les prestó con gran generosidad los primeros auxilios, una vez disueltos.

A tenor del artículo 5 del decreto de disolución de la Compañía, sólo se salvaron de la incautación oficial tres casas: la Universidad Pontificia de Comillas por las razones antes señaladas; el Seminario Menor de Carrión de los Condes (Palencia) y el Colegio de Durango (Vizcaya), que por ser Seminarios diocesanos pudieron seguir su vida normal con sólo poner al frente de ellos a sacerdotes seculares, mientras los jesuitas, que vivían en casas particulares, atendían a las clases como simples profesores. También siguió en manos de la Compañía el Observatorio Astronómico del Ebro por el prestigio internacional de que como astrónomo gozaba su director el padre Luis Rodés[222]. El resto, o sea 19 templos, 47 residencias, 33 establecimientos de enseñanza, 79 fincas urbanas y 120 rústicas pasaron a poder del

220 G Marañón, *Obras completas*, vol IX, Madrid 1973, 271-319
221 O c , pag 289, vol X, 72
222 «Acta Romana Societatis Iesu» 7 (1932-1934) 124-129 Sobre el Observatorio del Ebro, vease la larga nota 14 del AVB II, 1 ª y 2 ª parte, pág 384/386, y el articulo de Antonio Romañá, posterior director de dicho Observatorio, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol III, Madrid 1973, pag 1800-1802

Gobierno. Más todo el capital mobiliario que estaba depositado en Bancos y Cajas de Ahorros[223].

En cuanto al éxodo de las personas, cuatro naciones principalmente recibieron a los exiliados: Portugal, Bélgica, Holanda e Italia.

Portugal. En Portugal encontraron los jesuitas de la provincia jesuítica de León un puerto tranquilo y seguro en el balneario de Entre-os-Rios. Allí iban a dirigirse los estudiantes, de primero de filosofía, que cursaban esta asignatura en Carrión de los Condes. Pero hasta acomodar aquella casa, fueron acogidos espléndidamente por los jesuitas franceses en la Casa de Ejercicios de La Barde (en la provincia de Tolosa), en cuya puerta los saludó el superior de la casa, Eugenio Ibos, con estas palabras en castellano: «Benditos los que vienen en el nombre del Señor.» Él mismo había aprendido el castellano en el destierro de España, había sufrido la expulsión por el Gobierno francés de los jesuitas franceses que se habían refugiado en nuestra patria. En Entre-os-Rios para el curso siguiente se alquilaron dos hoteles: uno, el Grande Hotel, para los estudiantes de teología y para los sacerdotes que hacían la tercera probación; y el otro el Hotel da Torre para los alumnos del Colegio de San José, de Valladolid. Fue tal el éxito de este colegio que pronto tuvo que trasladarse al balneario de Curia, Hotel do Parque, cediendo el Hotel de Entre-os-Rios a los estudiantes procedentes del Colegio de Vigo, ya desde el mes de octubre de 1932. También se alquiló un nuevo edificio para la tercera probación en Caldas de Canavezes.

La provincia de Toledo trasladó su colegio de Villafranca de los Barros (Badajoz) a Estremoz, donde vivió con grandes incomodidades[224].

Holanda. La provincia jesuítica de Aragón llevó a sus estudiantes de teología y algunos de filosofía a la casa de Aalbeek, que pertenecía a los jesuitas alemanes establecidos en Valkenburg, cerca de Maastricht (Holanda), quienes además de cederles generosamente esta casa se preocuparon también de aliviarles las estrecheces en que tenían que vivir los nuevos desterrados, ya que ellos mismos –los alemanes– habían tenido que pasar por parecidas calamidades al principio de su destierro de Alemania.

Bélgica. Bélgica fue indudablemente la nación donde más se concentraron los jesuitas españoles, gracias a la ayuda y favor prestados por las autoridades civiles y a la incondicional colaboración de los jesuitas belgas.

No se había cumplido aún el plazo de los diez días para la disolución de la orden en España cuando ya se estaban preparando seis casas para recibir a los nuevos huéspedes. La primera estaba situada junto a la ciudad de Marneffe, en la parte septentrional de Bélgica, en la provincia de Lieja. Allí

223 M A González Muñiz, *Problemas de la segunda República*, Madrid 1974, pág 293 El autor toma los datos de la obra del Ministro de Justicia Alvaro de Albornoz, *Política religiosa de la República*, Madrid 1935

224 «Memorabilia S I » 4 (1931-1933) 326-327

se alojaron los estudiantes de filosofía y teología de las provincias de Castilla, Bética, Toledo y León, excepto los estudiantes de primero de filosofía de esta última provincia que, como hemos dicho, fueron a Portugal. En total, aunque la casa sólo tenía capacidad para 300 personas, se alojaron 350. A la incomodidad del espacio, se unieron las incomodidades del invierno, por consiguiente, del frío, que propiciaron una intensa gripe epidémica con fiebre muy alta, que sus inquilinos soportaron con espíritu juvenil y alegría espiritual. En el curso 1932-1933 todavía llegó el número de la comunidad a 302: la mayor comunidad de jesuitas en todo el mundo.

Mejor instalada encontraron la casa en la ciudad de Tournai, al sur de Bélgica y cerca de la frontera francesa, los novicios y juniores procedentes de Loyola, a los que se unieron los sacerdotes que hacían en Manresa la tercera probación. En total llegaban a unos 190. También se cebó en ellos la epidemia gripal, para lo cual fueron asistidos por la eficaz benevolencia de las hijas de la caridad de Namur, que por insinuación de los jesuitas belgas, les prestaron sábanas y mantas.

En las cercanías de la ciudad de Tournai, a 4 km de distancia, en un pueblecito pintoresco llamado Marquain, se hallaba un antiguo cuartel abandonado desde la primera guerra europea, en cuyos sótanos se almacenaba todavía gran cantidad de municiones de artillería. Este edificio con una magnífica finca que lo circundaba fue el único que se compró –los demás se habían alquilado– para instalar el noviciado y juniorado de la provincia de León: en total unas 190 personas. Mientras se adaptaba la nueva casa con lo más indispensable –aun después de instalados, y a causa del frío intenso, se les congelaba en el interior el agua de las palanganas en los dormitorios habilitados en los desvanes del inmueble– tuvieron que hospedarse los novicios y juniores en Florennes, de la provincia francesa de Campania, y en Arlon y en Meerbek de la provincia belga. En algunos sitios eran recibidos los deterrados con extraordinarias muestras de júbilo, repicando las campanas, tocando las bandas de música y poniendo pancartas de bienvenida y arcos de triunfo, donde se leían estas palabras en castellano: «Bienvenidos sean.» Las mismas autoridades civiles salían a dar la bienvenida a los expulsos. El autor de estas líneas pasó en este edificio casi sus dos años de noviciado. De manera parecida se instalaron en Tronchiennes los novicios y juniores de las provincias de Toledo y de Bética.

Italia. No fue a la zaga Italia en las muestras de fina hospitalidad con que recibió a los jesuitas de la provincia de Aragón. El provincial de la provincia de Turín escribió una carta a todos los miembros de su provincia congratulándose de tener el honor de recibir a sus hermanos expulsos de España, exhortándoles a compartir alegremente con ellos cuanto tuviesen. El mismo provincial estaba en la estación de día y de noche a la espera de los que iban llegando de España.

A los novicios los acogieron en el noviciado de Gozzano juntamente con los novicios italianos, y a los juniores parte en la casa de ejercicios de Santa Cruz, junto a Turín, parte en la «villa» del Instituto Social de Turín, en la

ciudad de Avigliana. Allí fueron a saludar «a los mártires del Pontificado» 37 jóvenes dominicos con su superior al frente; los salesianos, presididos por el vicario general, padre Ricaldone, y el mismo arzobispo de Turín, que puso su palacio a disposición de ellos; todos estaban deseosos de poder hacer algo por los jesuitas desterrados.

Además de los juniores y novicios de la provincia de Aragón, arribaron a Italia muchos otros jesuitas de las demás provincias españolas, que se acomodaron en las provincias de Nápoles y Sicilia, que habían reclamado el derecho de alojar a los enfermos y ancianos y a cuantos necesitasen ayuda.

A los exiliados que se acercaban al noviciado de Bagheria les salieron al encuentro los novicios italianos llevando ramos de palmas en sus manos, como había de decirles Pío XI el día de Ramos al ofrendar la palma litúrgica al general de la orden con estas palabras: *Et palmae in manibus eorum.*

Y en Palermo la Federación Universitaria Católica Italiana (FUCI) organizó una tumultuosa recepción para darles la bienvenida[225].

La disolución de los jesuitas, pues, fue para la mayoría de ellos un destierro que duró hasta 1938, en que poco a poco fueron reincorporándose a la vida nacional, en virtud del decreto del 3 de mayo de 1938, cuando comenzaba ya a amainar el huracán de la guerra civil y poco antes de que estallara la segunda guerra mundial. Y lo que en la opinión popular se consideró en un principio como una desgracia, fue tenido por ellos como una gran providencia, ya que gracias a esa medida se salvó la mayor parte de ellos de la hecatombe de religiosos producida en la zona republicana.

La vida normal de los jesuitas en el destierro merecería la atención del historiador principalmente por algunas realizaciones notables que se hicieron, como, por ejemplo, la renovación del sistema educativo del colegio de Curia (Portugal), que bajo la dirección de Antonio Encinas tanta fama adquirió en su tiempo[226]. Pero no hay espacio para ello.

Como corolario sociológico y literario de la disolución, no está de más recordar el estreno que se tuvo en Madrid del drama de José María Pemán, *El divino impaciente,* el 27 de septiembre de 1932, aniversario de la primera aprobación de la Compañía por el papa Paulo III, drama que conmovió la opinión popular a favor de los jesuitas. Y no se trataba de «una obra mitinesca de batalla o de circunstancias», como comentaba el mismo autor del drama en la autocrítica que él mismo se hacía en el prólogo, sino «de un pedazo de nuestra vieja y gloriosa historia, vivido en el escenario». Sin

225 «Memorabilia S I » 4 (1931-1933) 326-339, 505-507, 561-563 Para más información sobre estos hechos, vease E Gómez Sobrado, *Plebiscito mundial en torno del Decreto de disolución de la Compañía de Jesús en España,* Buenos Aires 1933, *La Compañía de Jesús en España 1931-1938,* Roma 1938 El boletín casi semanal de noticias titulado «Hispanica» para informar a los jesuitas de todo el mundo sobre los jesuitas españoles dispersos por la persecución se comenzó a publicar el 22 de febrero de 1932 y terminó el 10 de abril En él se dan noticias curiosas sobre las vicisitudes iniciales de la diáspora A partir del 10 de abril se encargaría de informar sobre ellos la revista «Memorabilia S I », que desde hacia cuatro años era el órgano de información de la orden

226 L Fernández, *Historia del colegio San José de Valladolid 1891-1981,* Valladolid 1982, p 211-224

embargo, era evidente que las referencias a ese pedazo de historia tenía connotaciones de cálida actualidad. Las representaciones tenidas en Madrid iban aumentando y al llegar a la número cien, que fue el 9 de noviembre, se tributó un homenaje al joven y desconocido dramaturgo. Y al llegar a la número doscientos, Pemán quiso dedicársela a los jesuitas, que habían sido sus maestros en el Puerto de Santa María, con esta invitación: «Función en honor de la gloriosa Compañía de Jesús, a que han sido invitados el Eminentísimo Cardenal arzobispo de Toledo, el Nuncio de Su Santidad y los Ilustrísimos señores obispos de Madrid y Segovia, el clero y las órdenes religiosas.»

El teatro Beatriz se llenó hasta los topes con los variopintos hábitos de los religiosos, que seguían con extraordinario silencio la musicalidad de los versos de Pemán. La emoción contenida del maravilloso actor Ricardo Calvo, que encarnaba la figura de Ignacio de Loyola y que sabía dar a cada verso la vibración que le correspondía, producía frecuentes escalofríos en el público, que aplaudía fervorosamente su excepcional interpretación. Las ciudades de Madrid, Barcelona, Cádiz (ciudad natal del autor), Jerez, Sevilla, Córdoba, Segovia, Zaragoza, Pamplona, Bilbao, San Sebastián, Valencia... fueron sucesivamente testigos de la conmoción religiosa que en todas partes causaba entre la población española *El divino impaciente*[227]. Comenzaba la reacción de los católicos, que un año después cuajaría en el triunfo de la CEDA. Y como contrapunto de esto hay que añadir también que un año antes y en el mismo teatro Beatriz se había representado, a partir del 6 de noviembre de 1931, bajo la dirección técnica del cuñado de Azaña, la adaptación teatral de la novela AMDG de Ramón Pérez de Ayala, para orquestar con ella la decisión ya tomada contra los jesuitas por las Cortes Constituyentes.

Azaña –y con esto terminamos– hizo este breve comentario en sus *Memorias* del 16 de noviembre de 1931: «Después de cenar voy al teatro Beatriz con Lola a ver AMDG, que tanto escándalo ha movido. Vamos invitados, y otros ministros. A nuestro palco llega Pérez de Ayala, y se queda con nosotros todo el tiempo. Himno de Riego al llegar y al salir, palmas, vítores, curiosidad impertinente. Estamos haciendo el gran personaje. ¡Qué horror!»[228]

227 Q Pérez, *Herencia literaria de 1933,* «Razón y Fe» 105 (1934) 60-72

228 M Azaña, *Memorias políticas* I, pág 228 El cuñado de Azaña, Cipriano de Rivas Cherif, fue quien, como director teatral, estuvo al frente de la representación y en la biografía de Azaña nos relata el episodio con los incidentes que hubo (Cipriano de Rivas Cherif, *Retrato de un desconocido Vida de Manuel Azaña,* Barcelona 1981, pag 213) La famosa obra de Pérez de Ayala ha sido estudiada con gran simpatía y conocimiento de causa por V Rivas Andrés, *La novela mas popular de Perez de Ayala Anatomia de AMDG,* Gijón 1983 Ortega y Gasset, alumno también de los jesuitas como Pérez de Ayala y Luis de Zulueta, haciendo el elogio de la novela AMDG en 1910 (o c , vol I, pág. 532-535), a los 27 años de edad –la edad de la entrada agresiva en su espacio generacional– sintió por sus educadores el mismo desdén que su coetáneo Pérez de Ayala Este, sin embargo, rectificó noblemente más tarde por la evolución normal de un espíritu selecto tras la fase tempestuosa de la rebeldía juvenil que le llevo a cometer aquella «diablura de juventud» (V Rivas, *La novela* , pág 274-278)

Capítulo IV

ACOSO Y REACCIÓN

Por Q. Aldea Vaquero
Profesor de Investigación del CSIC

La Constitución y la nueva legislación
Declaraciones episcopales

Ya antes de discutirse el proyecto constitucional se comenzó a desmontar el aparato del Estado confesional.

El decreto del 14 de abril de 1931, en el párrafo 3.° del Estatuto jurídico del Gobierno provisional, establecía la libertad de creencias y cultos, «sin que el Estado en momento alguno pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas»[1]. Y en el decreto de 22 de mayo de 1931 se daban normas sobre libertad de conciencia y de cultos. Respecto al Ejército y la Armada, en la circular de 18 de abril de 1931 se suprime la asistencia obligatoria a la «Misa que se celebre los días festivos en los cuerpos, centros y dependencias militares»[2]. Por decreto del 10 de julio de 1931, elevado a ley el 24 de noviembre del mismo año y ejecutado por el de 1.° de agosto de 1932 se disuelve el Cuerpo Eclesiástico de la Armada. Igual suerte corre el Cuerpo Eclesiástico del Ejército con la ley de 30 de junio de 1932. Por decreto de 29 de abril de 1931 se disuelven las órdenes militares y el tribunal metropolitano de las mismas. El privilegio de exención del servicio militar para los ordenados *in sacris* y los religiosos profesos queda abolido por orden de 13 de septiembre de 1932. Quedan secularizados todos los cementerios por decreto de 9 de julio de 1931 y ley de 30 de enero de 1932[3].

En materia de enseñanza, se declara voluntaria la enseñanza religiosa (decreto de 6 de mayo de 1931), se exige el título académico para la enseñanza privada, con excepción de los núcleos de población inferiores a 1000 almas y en los que no sean suficientes las escuelas nacionales (decretos de 2 de mayo y 8 de septiembre de 1931). Se suprime el profesorado de religión en los Institutos (decreto 30 de septiembre de 1931) y se deroga la R.O. de 7 de febrero de 1929 sobre cátedra de Teología en las Universidades (decreto de 22 de agosto de 1931). Ya hemos aludido en capítulos anteriores a la limitación del derecho de propiedad de la Iglesia por decreto de 20 de agosto de 1931[4].

1 J Soto de Gangoiti, *Relaciones de la Iglesia Católica y el Estado español,* Madrid 1940, pág 112-120

2 Id , pág 114

3 Id , pág 120 Por decreto de 8 de abril de 1933 se promulga el Reglamento para la aplicación de la ley de 30 de enero de 1932, AVB III, pág 217-223

Pero el acoso más sistemático se produce a partir de la Constitución con la consiguiente publicación de las leyes y disposiciones reglamentarias que tratan de ejecutarla. Muchas disposiciones tenían en su contenido un carácter estrictamente neutral. Otras, en cambiô, estaban animadas claramente por un espíritu sectario, antiliberal y antidemocrático, como, por ejemplo, la disolución de la Compañía de Jesús y la ley especial de confesiones, órdenes y congregaciones religiosas de 2 de junio de 1933, hecha en virtud del artículo 26 de la Constitución por el que quedaban sometidas a una ley especial todas las confesiones religiosas.

El acoso era claramente creciente desde el proyecto de *Estatuto de relaciones entre la Iglesia y el Estado,* moderado e integrador, que respondía al deseo inicial de una República para todos, hasta el texto constitucional y su aplicación que día tras día iba dando vueltas a la tuerca religiosa. Por eso, por parte de la Iglesia se procedía con cautela y se iba organizando poco a poco la reacción y la defensa de los católicos. Hay que recordar con Pedro Sainz Rodríguez que ni la jerarquía ni los católicos formaban un bloque monolítico y compacto en su vertiente política. Sólo la persecución frontal de la República contra la Iglesia logró unir a todos los católicos en un frente común. En realidad existían dos grandes grupos: los católicos posibilistas republicanos, a cuyo frente estaban Ángel Herrera y José María Gil Robles; y los católicos monárquicos, que a su vez se dividían en tradicionalistas «en situación confusa sobre el problema de una personalidad que los acaudillase», y en monárquicos alfonsinos que sostenían la restauración monárquica de la rama borbónica[5].

Según el mismo Sainz Rodríguez, el inspirador del movimiento que acaudillaba Gil Robles era Ángel Herrera, que representaba un espíritu progresivo dentro de la mentalidad católica española. El órgano de Ángel Herrera, «El Debate», era «un periódico que intentaba llevar el catolicismo español por cauces sociales nuevos y, sin dejar de ser un periódico español, aportaba fórmulas para europeizar nuestra vida religiosa»[6]. El grupo tradicionalista más reaccionario se alimentaba, por el contrario, con «El Siglo Futuro», que dirigía Manuel Senante[7]. En esta última corriente se alinea-

4 Id , pág 170-177

5 P Sainz Rodríguez, *Testimonio y recuerdos,* Barcelona 1978, pág 180-182

6 Id , pág 193

7 P Gómez Aparicio, *Historia del periodismo español,* vol 4, Madrid 1981, pág 318 En el grupo de monárquicos tradicionalistas hay que anotar a los colaboradores de la revista «Acción Española» que aparece el 16 de diciembre de 1931 y en la que figuran F Quintanar (marqués de Quintanar y conde de Santibáñez del Río), como director; E Vegas Latapié, como secretario de redacción, y M Herrero García, como redactor-jefe A partir del número 28 (en 1934) aparece R de Maeztu como director (P Gómez Aparicio, *Historia* , pág 322, R Morodo, *Acción Española, Orígenes ideológicos del franquismo,* Madrid 1980, pág 53-59) Puede verse también L M ª Ansón, *Acción Española,* Zaragoza 1960, y el mismo Vegas Latapié, voz *Acción Española,* en prensa en nuestro *Diccionario de Historia Eclesiastica de España,* Suplemento I

ban también los colaboradores de la revista «Acción Española», a la que pertenecía Sainz Rodríguez Como réplica de «Acción Española» surgieron más tarde, por un lado, el 15 de abril de 1933 la revista mensual «Cruz y Raya» dirigida por José Bergamín, partidario de un catolicismo de izquierda y de las tesis de Jacques Maritain y, por otro, en enero de 1935 la «Revista de Estudios Hispanicos», dirigida por el marqués de Lozoya, como órgano de la Asociación Menéndez Pelayo, defensora del «accidentalismo» de la CEDA[8]

El clero alto y bajo se repartia entre las dos tendencias, en proporcion variable y con distinto grado de adhesion, segun las circunstancias, las personas y las regiones de que se tratara Es, sin embargo, evidente que los que iban por un catolicismo de izquierda eran una minoria insignificante La gran masa se inclinaba por los grandes ideales nacionales de la tradicion catolica, sin encasillarse de una manera formal en ninguna de las tendencias, aunque en la practica secundaban la de Gil Robles En algunas regiones del Norte la tendencia tradicionalista se agudizo con la persecucion Algo parecido ocurria en alguna zona andaluza Personalizando las cosas diriamos que Vidal i Barraquer entraba en el grupo de Angel Herrera y de Gil Robles, mientras que Pedro Segura se identificaba totalmente con la tendencia tradicionalista, a la que su carácter particular le prestaba ademas un acento marcadamente intransigente y extremoso

La reaccion, en cambio, frente a los actos claramente persecutorios de la Republica contra la Iglesia fue unanime y, de hecho, lo mismo que en epocas pasadas, fue el mejor aglutinante de la unión de los catolicos Pero se diversificaba segun las tendencias en cuanto a las medidas mas o menos radicales que se habian de adoptar

En la conferencia de metropolitanos del 18-20 noviembre de 1931 se fueron perfilando las normas de acción a seguir Siete eran los puntos que inicialmente se habian de tratar y que previamente se habían discutido en las conferencias de cada provincia eclesiastica, a los que despues se añadieron otros En total, estos fueron los puntos tratados 1) Las modificaciones de la Bula de la Cruzada para recaudar fondos para Culto y Clero a la vista de la nueva legislación del Estado, 2) La economia de los seminarios y la repercusión de la Constitucion apostolica *Deus Scientiarum Dominus* en las universidades pontificias de España, 3) La situacion del Colegio Español de Roma, afectado tambien por la penuria económica, 4) La organización católica en virtud de las nuevas bases recibidas de la Secretaria de Estado, 5) La prensa asociada y la organizacion de una Agencia de prensa, 6) La conveniencia de una nueva protesta contra las ofensas hechas a la Iglesia, 7) La defensa de las órdenes religiosas, especialmente de la Compañía de Jesús, 8) La prensa católica, 9) La intensificación de la enseñanza del catecismo, 10) La escuela parroquial, 11) Los honorarios al letrado asesor,

8 P Gómez Aparicio *Historia* pág 325 Eran principales colaboradores de la «Revista de Estudios Hispánicos» J Ibanez Martín, A Bermudez Canete fray J Pérez de Urbel, J Pabón, E D Ors y Antonio Ballesteros Beretta

12) Los aranceles de Curia, 13) Los medios para suplir el presupuesto de culto y clero

Como se ve, un amplio abanico de temas de la más diversa índole, creados en gran parte por el nuevo contexto socio-político en que se tenía que mover la Iglesia

La Santa Sede había aprobado los puntos de discusión El cardenal Pacelli había añadido una nota en la que, entre otras cosas, decía «Espera (el Papa) también que Conferencia emita protesta contra ofensas hechas a la Iglesia y se pronuncie en favor de órdenes, congregaciones religiosas, incluida Compañía de Jesús»[9]

También habia llegado a Vidal el siguiente parrafo de un despacho de Pacelli a Tedeschini del 5 de noviembre «Los Rvdmos Metropolitanos pueden tratar en su Conferencia los temas de la prensa y del Siglo Futuro, pero en línea general, esto es, tratando los derechos exclusivos de la jerarquia y del deber que incumbe a todos los fieles de seguirla y no de precederla, de obedecerla y no de pretender criticarla o remolcarla»[10]

Pero la nota mas sorprendente que recibió la Conferencia de Metropolitanos fue la titulada *Gravis theologi sententia,* venida de Roma, no por la vía oficial de la Secretaría de Estado, sino por conducto oficioso del jesuita P Carvajal, que la recibió directamente del Papa El grave teólogo a que hacía referencia la nota era nada menos que el mismo Pío xi, quien por razones hoy para nosotros todavía oscuras quiso advertir anónimamente a los obispos españoles sobre la conducta que debían seguir en aquellos momentos Dado el excepcional interés de esa nota que delata diferencias de opinión en la cúpula vaticana, la transcribimos a la letra, traducida del latín

«Parecer de un teólogo grave sobre la interpretación que hay que dar a aquellas palabras del Sumo Pontifice a los católicos españoles *merced al concurso de todas las buenas energias y por las vias justas y legitimas* 1 Que los obispos no estén mas tiempo callados, antes de modo claro, segun lo que han prometido en su respuesta al telegrama del papa, enseñen y amonesten a los fieles, a fin de que éstos conozcan con precision los males que amenazan o que ya oprimen a la Iglesia y procuren impedirlos cuanto sea posible, pasiva y activamente, por todos los medios licitos 2 Y ya que ahora comienza la campaña revisionista, por la que todos aquellos males pueden ser corregidos o atenuados, la favorezcan abiertamente y exhorten a todos los católicos a colaborar en ella, a fin de que, por este camino, unidas todas las fuerzas, procuren el bien de la Iglesia, que es al mismo tiempo también el bien material de España (la paz, el orden, etc) 3 No se contenten con haber adoctrinado a los fieles una sola vez por carta, antes repetidamente, cada vez que se intente hacer algo contra la Iglesia, escriban, hablen y exhorten a los parrocos a ilustrar a los fieles sobre ello 4 Promuevan actos externos, ya sea en los templos y en los lugares sagrados de mayor veneración, ya también, si fuera posible, fuera de los templos, como son peregrinaciones, actos de reparacion, rogativas 5 Condenen explicitamente las revistas y los diarios impios, ayuden a los buenos y procuren promoverlos 6 Si por estas cosas algun obispo fuere castigado por el Gobierno, los demás obispos acudan en su favor, solida-

9 AVB I 400 nota 67
10 AVB II 110 nota 1

rizándose con él. Si, de manera semejante, algún sacerdote o seglar fuere condenado injustamente por el Gobierno, que los obispos lo defiendan. 7. Se recomienda de manera especial desautorizar con todo empeño las escuelas laicas, como hicieron los obispos belgas en 1879»[11].

El párrafo en cuestión cuyo contenido trataba de explicar el «parecer de un teólogo grave» pertenece al telegrama que Pacelli, en nombre de Pío XI, dirigió a los prelados, sacerdotes y fieles españoles, el 16 de octubre de 1931, al enterarse el Papa de la aprobación del artículo 26 de la Constitución[12]. Sobre esa base documental tenía que tomar sus decisiones la Conferencia de Metropolitanos.

Ante todos estos informes y sugerencias que parecían inducir a un endurecimiento de la actitud de la Iglesia frente el Estado, ¿cómo reaccionó la Conferencia de Metropolitanos? Repasando de nuevo la riquísima documentación de Vidal i Barraquer, nos volvemos a topar con la voluntad decidida de la jerarquía española de encontrar cauces de convivencia pacífica en sus relaciones con el Gobierno. Tal vez fuera un defecto, en opinión de Azaña, el ejercicio de la mansedumbre evangélica, ante la presunta conculcación por parte de la República de los derechos de la Iglesia. Pero no tratamos ahora de eso, sino de su actitud conciliadora. Y ésta se demuestra, a parte de la gestión por la embajada de Roma de que ya hemos hablado, con una serie de actos manifiestos. Primero, Vidal i Barraquer, como presidente de los metropolitanos españoles, informó, con fecha 25 de octubre de 1931, a Manuel Azaña, presidente del Gobierno, que los obispos españoles iban a publicar en el «Boletín Eclesiástico» el mensaje elevado a S. Santidad por ellos en contestación al telegrama del Papa lamentando la situación española, a raíz de la aprobación del artículo 26, e incluso le

11 AVB II, 213 y pág 36-37 de la introducción, donde traducen los 6 primeros numeros Aquí se vuelve a plantear de nuevo la cuestión de si Pacelli estaba de acuerdo con Tedeschini y en desacuerdo con el papa en el enfoque que había que dar a la acción de la Iglesia en aquellas circunstancias de la política española

12 He aquí el texto del telegrama «El secretario de Estado de Su Santidad ha enviado al Sr Nuncio Apostólico el siguiente telegrama· El Padre Santo desea que vuestra señoría ilustrísima, con todos los medios que están a su alcance, haga saber lo más pronto posible a los señores cardenales, arzobispos, obispos, sacerdotes seculares y regulares y a todos los fieles, hijos de la Iglesia de España, lo siguiente 1 ° Que como él ha estado con ellos en estos últimos tiempos, así lo está más que nunca en estos dias, compartiendo con ellos los daños y las penas del momento presente no menos que las amenazas y el peligro del porvenir 2 ° Que con toda la energía que su ministerio apostólico requiere emita alta protesta contra las múltiples ofensas irrogadas a los sacrosantos derechos de la Iglesia, que son los derechos de Dios y de las almas 3 ° Que habiendo él, en reciente encíclica, invitado al episcopado y a los fieles del orbe católico a rogar por las universales necesidades del momento, y proponiéndose asociarse a las comunes plegarias y ofrecer a esta intención el santo sacrificio en la basílica Vaticana el domingo de Cristo Rey, invita también a todos cuantos alcance este mensaje para que se unan entre sí y con él en la especial intención de que cese la gran tribulación que aflige a la Iglesia y al pueblo fiel de la amada nación española El Padre Santo confía en que con la ayuda de Dios, y merced al concurso de todas las buenas energías y por las vías justas y legítimas, no sólo serán reparados los daños ya padecidos, sino que será conjurado aquel otro que sería el más grave de todos, esto es, el de ver oscurecerse y apagarse los esplendores de la fe de los padres, única salvación de los peligros que también en España amenazan al mismo consorcio civil Cardenal Pacelli »

enviaba las galeradas para que dicho *Mensaje* llegara a su conocimiento antes de que se hiciera público[13], rogándole al mismo tiempo que tratase de encontrar una fórmula de concordia. Azaña agradeció la cortesía y le expresó su deseo de obtener la reconciliación de los españoles, con paz de todos, «dentro del más escrupuloso respeto a lo que dicte la Constitución de la República»[14]. En segundo lugar, cuando se va a reunir la Conferencia de Metropolitanos, del 18 al 20 de noviembre, Vidal i Barraquer quiere que Azaña esté informado del hecho[15].

Y, cuando termina la Conferencia, por acuerdo de los metropolitanos y como gesto de buena voluntad van a visitar a Azaña los cardenales de Tarragona y de Sevilla al palacio de la Presidencia del Consejo de Ministros y le expresan respetuosamente las quejas y agravios que la Iglesia española recibe del Gobierno y que son, entre otros, los siguientes: el decreto del Ministro de Justicia negando efectos civiles a las sentencias de los tribunales eclesiásticos en las causas matrimoniales de divorcio y de nulidad, aun en las que se habían dado desde el 14 de abril; la situación penosa del obispo de Vitoria en el exilio con privación de sus temporalidades; la orden del Ministro de Justicia retirando desde el primero de noviembre de 1931 la asignación pecuniaria a todos los curas ecónomos de España y a todos los beneficios actualmente vacantes y desde enero de 1932 a los capellanes de todos los conventos de monjas y aun a las religiosas que por ser cantoras u organistas recibían subvención del Estado a tenor de las disposiciones concordadas; igualmente la retirada de la subvención concordataria a los seminarios y a sus profesores desde el primero de enero de 1932; la prohibición de enajenar los bienes eclesiásticos; las medidas arbitrarias tomadas por autoridades subalternas del Ministerio de Instrucción Pública más rigurosamente que lo prescrito en disposiciones y decretos del Ministro.

Todo esto lo oyó el Presidente del Gobierno con signos de complacencia por la visita y escuchó muy atentamente «las quejas discretas y ruegos apremiantes expuestos» en esta conferencia de los Cardenales. Uno de esos ruegos era que «La Constitución y Gobierno sean para todos los españoles».

Azaña les manifestó que se hacía cargo «de lo razonable de alguna de nuestras quejas y que interpondría su influencia para que fuesen atendidos nuestros ruegos en lo posible. Dijo también el Sr. Presidente que, a juicio suyo, no se empeorará la situación religiosa de la Iglesia, sino que, pasado este período constitutivo del nuevo régimen, en el que no ha sido posible evitar cierta efervescencia y extremismo, se suavizará y mejorará la actual

13 AVB I, pág 437 carta de Vidal a Azaña, 25 de octubre 1931 El texto del telegrama está en la pág 479 y el *Mensaje* de los obispos en las pags 479-483 con la firma de los obispos

14 AVB I, pág 444 carta de Azaña a Vidal, 29 de octubre de 1931 En esta misma fecha Vidal respondía al diputado independiente Ángel Ossorio y Gallardo coincidiendo con él en la necesidad de hallar una fórmula de armonía, y mostrándole su temor de que los revisionistas de la derecha siguieran en su propósito con peligro de que con ello la Cámara continuase dando muestras de radicalismo (AVB I, pág 445)

15 AVB II, pág 109 carta de Vidal a Azaña, 17 nov 1931

situación de la Iglesia, pues ésta es la época más dura y crítica para ella El Presidente insistió en estas afirmaciones, pero no concretó soluciones ni remedios Al terminar la entrevista, hicieron los Sres Cardenales manifestaciones de acatamiento al poder constituido y deseos de que renazca la paz y armonía del Estado y la Iglesia para bien de ambas sociedades El Sr Presidente agradeció estos sentimientos y ofreció sus servicios»[16]

Hay que reconocer que, si por parte de la Iglesia había deseos de paz y de concordia, no los había menos por parte del mismo Azaña, a lo menos al día siguiente de la entrevista, como el, entre socarrón e irónico, nos cuenta con el gracejo acostumbrado

«Ayer me visitaron los arzobispos de Tarragona y de Sevilla, para exponerme la situacion en que se deja a ciertas clases humildes del clero al suprimirse el presupuesto Me dejaron una nota con sus aspiraciones en ciertos puntos Vidal y Barraquer tiene un rostro que parece sacado de una tabla antigua Muy catalán El de Sevilla es un cura grueso y *renfrogne* Apenas habló Barraquer se expresa con gran mansedumbre, acentuando lo paternal

»Les trate con gravedad afectuosa y me lo agradecian mucho, parecio sorprenderles

»Diferencia entre los dos se quejaban de que se exija a la Iglesia que pida autorización al ministerio de Justicia para vender bienes, incluso cuando se trata de fincas insignificantes Esto, ademas de los perjuicios que ocasiona, es contra el fuero de la Iglesia "Podria adoptarse el procedimiento –dijo Barraquer, buscando un rodeo para transigir– de que el permiso lo solicitase el comprador " Cuando yo admiraba para mis adentros esta sutileza, el cardenal de Sevilla hizo una mueca de desagrado, que cortó la palabra a su colega Cuando terminaba la conversación, Barraquer me dijo que, a pesar de las ideas, todos los dias pedia a Dios por mi y que me iluminase Yo se lo agradeci "No ignoro lo que es la caridad cristiana "

»Poco después se fueron Desde la puerta del salon los vi pasar el vestíbulo y ganar el ascensor, brincando sobre las luengas figuras negras el rodete colorado del solideo

»En algunas cosas seria prudente acceder a lo que piden Fernando de los Rios no es politico y con pequeñas resoluciones irrita mas que con grandes golpes Le recomende algunos casos Votado el articulo 24, la politica con la Iglesia hay que llevarla de otra manera En el Gobierno, es decisiva la manera de tratar a las gentes y los problemas»[17]

En la misma fecha, 20 de noviembre 1931, escribían los metropolitanos una carta al Ministro de Justicia quejándose de la orden que dicho Ministerio habia cursado al ordenador de pagos del mismo, de fecha 14 noviembre, para que no se pagase a los curas ecónomos a partir del 1 ° de noviembre Éste era precisamente un tema que los dos cardenales habían tratado con Azaña[18]

16 AVB II, pag 179 180 Resena de la entrevista de los Sres cardenales con Azana 20 de noviembre 1931 (redactada por el cardenal Eustaquio Ilundain, arzobispo de Sevilla)

17 M Azana, *Memorias politicas y de guerra* I pag 299

18 AVB II pag 182 Orden del 14 de noviembre 1931

Como respuesta a estas gestiones de Vidal e Ilundain, salió del Ministerio de Justicia una orden aclaratoria, de 23 noviembre, rectificando la anterior y disponiendo se pagasen a los ecónomos las nóminas de noviembre y diciembre[19] La suma de estas nóminas alcanzaba la cantidad de 1 480 000 ptas , que de ser denegadas por el Gobierno hubiera sido difícil recoger por la jerarquía

En cambio, no se consiguió mejorar las perspectivas presupuestarias de dichos ecónomos para 1932[20], ni las de los sacerdotes que hubiesen cumplido los 50 años de edad, cuya propuesta en un articulo adicional de la Constitución fue rechazada por la Cámara[21], con manifiesto quebranto de los derechos adquiridos, ni la prórroga del derecho inmemorial de franquicia de que gozaban las Curias diocesanas para la expedición postal de documentos, aumentando la «aflicción al afligido», a lo que se añadía también la angustia de «si, además de las mermas de nuestras asignaciones, se imponen tributos a nuestras iglesias, a nuestras casas, a las de los párrocos y a las de las pobres monjas de clausura», al borde de la miseria[22]

Toda esta situación la fue llevando la Iglesia española con templanza, sin violencias, evitando radicalismos reactivos en ciertos sectores extremos de los catolicos, luchando bifrontalmente con los integristas de dentro y con los sectarios de fuera, tratando de mantener el diálogo con las autoridades correspondientes, con la esperanza siempre viva de encontrar una fórmula de compromiso, un retraso de las medidas legales proyectadas, un momento propicio para la conciliación nacional Todo fue inútil, a pesar de las buenas palabras El rodillo de la administración, henchido con el peso de la nueva Constitucion, fue cargandose implacablemente todo lo que encontraba por delante en el terreno religioso Ya hemos dicho que desde la perspectiva actual no todo era tan trágico como entonces se pintaba, ni las medidas legales eran tan extravagantes que no estuvieran en vigor en la mayor parte de los paises europeos donde la Iglesia sobrevivía Pero *hic et nunc* la cirugía fue desmedida y excesivamente rápida y –lo que era peor– animada por un espiritu claramente jacobino y extemporáneo, sin contar las muchas medidas injustas que se tomaron

La reacción oficial de la Iglesia no se hizo esperar y se expresó en uno de los documentos mas notables del episcopado español de este siglo la *Declaración colectiva del episcopado,* 20 diciembre de 1931 Es de justicia reconocer que el mérito principal de este documento hay que atribuírselo a Vidal i

19 AVB II, pag 184 Orden aclaratoria 23 noviembre 1931, y pág 166 carta de Vidal a los metropolitanos 25 de noviembre 1931 en que les comunica sus gestiones y en postdata la solucion

20 AVB II pag 174 nota 32 y pág 273

21 AVB II, pág 199 carta de Vidal a Pacelli 2 dic 1931 Esta propuesta fue presentada por inspiración de Alcala Zamora Presidente de la Republica, y defendida por Cirilo del Rio, pero por la inoportunidad de la presentación fue denegada (AVB II pág 274) Zulueta apoyaba la propuesta pero desaconsejó el momento de hacerlo

22 AVB II pag 306 y 446 correspondencia entre Vidal y el ministro de Hacienda, Jaume Carner

Barraquer, secundado por su equipo de colaboradores, entre los que cabe recordar especialmente al infatigable Luis Carreras.

El texto, sin embargo, fue revisado y aprobado no sólo por todos los obispos españoles, sino también por la Santa Sede, que sugirió algunas cosas sustanciales de gran interés histórico-jurídico, como por ejemplo la idea de suprimir toda alusión al Concordato, ya que según la doctrina de Benedicto xv, debía éste considerarse caducado siempre que el Estado que lo hubiera practicado sufriese una mutación sustancial en sus instituciones, como era el caso de España[23].

Aunque la *Declaración colectiva* lleva fecha de 20 de diciembre no salió a la luz pública hasta el 1.° de enero de 1932. Se estampó en Barcelona y, para ahorrar gastos, se envió en pliegos separados a las diócesis, con el fin de que los pudieran adaptar a todos los Boletines. El 29 de diciembre enviaba Vidal a todos los metropolitanos un ejemplar de las galeradas con el texto definitivo e igualmente al presidente de la República, Niceto Alcalá Zamora, y al presidente del Gobierno, Manuel Azaña[24]. En esto el cardenal de Tarragona observó siempre la máxima corrección y cortesía con las autoridades civiles, con ánimo de no perder ninguna ocasión de fomentar la paz y la concordia.

Dos partes tiene la *Declaración colectiva* que lleva la firma de 59 obispos y vicarios capitulares: una de crítica y de respetuosa protesta contra los errores e injusticias cometidos por la Constitución y por los gobernantes de la República contra la Iglesia y los católicos; y otra, la más importante, esencialmente constructiva, en la que se dan instrucciones concretas a los fieles, apropiadas al momento presente[25].

Recuerdan los obispos «la actitud contenida y paciente con que han obrado la Sede Apostólica y el Episcopado durante la primera etapa constituyente de la República española». Se han mostrado deferentes con el poder constituido y le han guardado las consideraciones y respeto a que es acreedor todo Gobierno que una nación se da libremente para el régimen del Estado.

Pero ante las multiplicadas disposiciones ministeriales que inmutaban

23 AVB II, pág 295 carta de Tedeschini a Vidal, 24 dic 1931, y pág 308· carta de Vidal al Nuncio, 29 dic 1931, que dice haber suprimido lo referente al Concordato «para complacer a la Santa Sede y no dejar en mal lugar a los prelados, quienes hasta el presente habían apoyado sus alegatos a favor de los derechos de la Iglesia en la vigencia del Concordato» En vista de esto, no se puede mantener la tesis de Gabriel Jackson sobre la defensa a ultranza del Concordato por parte de la Iglesia (G Jackson, *La República española y la guerra civil,* Madrid 1981, pág. 70)

24 AVB II, pág 309 y 311: carta de Vidal a los metropolitanos, y a Alcalá Zamora, respectivamente, 29 dic 1931, en la misma fecha se envía también a Azaña, pág 312, nota 1, donde se consigna la fecha en que debía publicarse «El Debate» y el «ABC» la publicaron el día 1 ° de enero «El Siglo Futuro» la publicó el 2, tomándola de «El Debate» y del «ABC», de donde se deduce que no se envió directamente el texto a «El Siglo Futuro» (AVB II, pág 302, nota 22), sabiendo que su texto no iba a satisfacer plenamente sus aspiraciones maximalistas

25 El texto de la *Declaración colectiva,* que apareció en los boletines eclesiásticos y en la prensa católica puede verse en AVB II, pág 672-691, en *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974,* ed Iribarren, pág 160-181; y en «Razón y Fe» 98 (1932) 245-263

unilateralmente el *statu quo* legal de la Iglesia, han elevado las debidas protestas en la forma más conducente al mantenimiento de las buenas relaciones entre ambas potestades.

Promulgada la Constitución española y constituido jurídicamente todo el aparato del Estado, los obispos españoles, en calidad de pastores de la Iglesia y por supuesto en la condición de simples ciudadanos, no pueden continuar mostrándose indiferentes al bien público de la patria, al que pertenece el factor religioso.

Después de esta introducción serena, entran ya en la crítica de la situación en la que apuntan un principio que generalmente no se solía tener en cuenta a la hora de redactar los documentos eclesiásticos: el de la adaptación a las exigencias de los tiempos, no ignorando «el curso de los ánimos y de los hechos por donde va pasando nuestro siglo», lo cual suponía un compromiso con la ineludible evolución histórica. También parten del supuesto liminar de que hay circunstancias en que no hay más remedio que tolerar el mal menor para evitar un mayor mal u «obtener o conservar un mayor bien», contra la postura de los integristas, para los que no había más elección que el bien frente a cualquier mal.

Las críticas que se hacen a la Constitución y por tanto a la República son muy graves. He aquí algunas:

1) «Se ha cometido el grande y funesto error de excluir a la Iglesia de la vida pública y activa de la nación, de las leyes, de la educación de la juventud, de la misma sociedad doméstica, con grave menosprecio de sus derechos sagrados y de la conciencia cristiana del país, así como en daño manifiesto de la elevación espiritual de las costumbres y de las instituciones públicas...» Es decir, los obispos estiman que el componente religioso es un factor benéfico para la sociedad, y su eliminación, por tanto, es funesta para dicha sociedad.

Los pueblos no viven sólo de pan. Necesitan algo más para sus necesidades personales y colectivas. No rechazan aquí los obispos el principio clásico de la separación entre la Iglesia y el Estado, pero sí la separación violenta e injusta, el laicismo absoluto del Estado a la manera francesa, cuando cabían otras fórmulas europeas de separación, más acordes con la manera de ser del pueblo español y con su identidad histórica. Europeizar no era lo mismo que afrancesar.

2) Y sobre todo –y esto es mucho más grave– se niegan a la Iglesia «la libertad y el derecho común de que disfrutan, como derechos constitucionales, todo ciudadano y cualquier asociación ordenada a un fin justo y honesto». Y aquí se hace un impresionante parangón entre los derechos y libertades concedidos por la Constitución a toda persona física o jurídica y los derechos y libertades negados arbitrariamente a la Iglesia y a sus instituciones. «Derecho y libertad en todo y para todos», tal parece ser la inspiración formulativa de los preceptos constitucionales, con excepción de la Iglesia.

Derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión; y el ejercicio de la católica, única profesada en la nación, que le debe sus glorias históricas, su patrimonio de civilización y de cultura y su actual conciencia

religiosa, es rodeado de recelos y hostilidades compresivos de sus legítimos y libres movimientos.

Libertad a todas las asociaciones, aun las más subversivas; y se preceptúan extremas precauciones limitativas para las congregaciones religiosas, que se consagran a la perfección austerísima de sus miembros, a la caridad social, a la enseñanza generosa, a los ministerios sacerdotales.

Libertad de opinión, aun para los sistemas más absurdos y antisociales; y a la Iglesia, en sus propios establecimientos, se la sujeta a la inspección del Estado para la enseñanza de su doctrina.

Libertad de toda manifestación pública y clamorosa; y las procesiones católicas no podrán salir de los edificios sagrados sin especial autorización del Gobierno, que cualquier arbitrariedad, temor ficticio o audacia sectaria hacen habitualmente negativa.

Libertad de elegir profesión; y es mermado este derecho a los religiosos, que quedan sometidos a una ley especial, variamente prohibitiva.

Libertad de cátedra y de enseñanza para todo ciudadano y para la defensa y propaganda de cualquier sistema y error; y el laicismo obligatorio excluye el catecismo de las escuelas oficiales y a las órdenes religiosas les es prohibido enseñar.

Toda asociación, cualesquiera que sean sus objetivos y actuaciones, podrá ser subvencionada por el Estado y las corporaciones públicas; sólo la Iglesia y sus instituciones, que sirven la más alta finalidad de la vida humana, no podrán ser auxiliadas ni favorecidas.

Es permitida cualquier actividad cultural o social en los establecimientos benéficos y en otros centros análogos dependientes del Estado y de las corporaciones públicas; no obstante, un radical espíritu de secularización rodea en ellos de obstáculos y suspicacias el ejercicio del culto y la asistencia espiritual; aun respecto de los cementerios, extensión sagrada de los mismos templos y perenne expresión de culto, se niega a la Iglesia el derecho de adquirir nueva propiedad funeraria y la plena jurisdicción.

Se reconoce el derecho de propiedad y se dan garantías para su uso y socialización posible, y los bienes de la Iglesia están sometidos a restricciones abusivas, se tiene a las órdenes religiosas bajo continua amenaza de incautación, y la propiedad de las órdenes a disolver es afectada a fines docentes o benéficos, aun sin la garantía de respetar el carácter religioso de su origen y destinación institucionales.

Parece, en suma, que la igualdad de los españoles ante la ley y la indiferencia de la confesión religiosa para la personalidad civil del ciudadano sólo existen, en orden a la Iglesia y a sus instituciones, a fin de hacer más patente que se les crea el privilegio constitucional de la excepción y del agravio[26].

Este increíble privilegio de agravio, que se concede a la Iglesia, hace lamentar a los obispos españoles la falta de espacio político que se otorga a dicha Iglesia y la distancia a que quedamos de los pueblos europeos, a los que en tantas cosas nos apresuramos a copiar.

26 *Documentos colectivos del episcopado español*, pág 163-164

«Doloroso es confesarlo, la Constitución española no ha sabido colocarse ni en el tipo medio del derecho constitucional contemporáneo, y no ha sabido auscultar el respetuoso movimiento de comprensión religiosa en que se inspiran los más nobles pueblos que, después de la guerra, han debido dar su ley fundamental a las nuevas democracias»[27].

Con gran lealtad y patriotismo se manifiestan los obispos españoles contra la legislación en lo concerniente a la enseñanza, al matrimonio y a las órdenes religiosas. Alaban cuanto haga el Estado por el fomento de la cultura popular, pero declaran ilícito todo monopolio docente que mutile los derechos de la familia a escoger un modelo educativo, y ensancha un estatismo abusivo. Era evidente que no podían callarse frente a la legislación matrimonial y reivindicaban para los fieles el derecho a casarse «siguiendo la obligada disciplina de su religión».

Tampoco podían silenciar los peligros que amenazaban a los institutos religiosos, a los que la sociedad civil debía agradecer sus sacrificios por la contribución, muchas veces heroica, al bien común. Y en este apartado entraba también la defensa de la Compañía de Jesús, sentenciada ya constitucionalmente a muerte legal por unos motivos que ninguna persona seria, fuera de aquel contexto de crispación religiosa, se atrevería a aducir.

Ante todos estos «excesos e injusticias» clamaban los obispos por una rectificación legislativa, que venía a sumarse, sin decirlo, al movimiento revisionista que las derechas promovían y al mismo tiempo recordaban aquella frase que «el más alto magistrado de la nación» (Alcalá Zamora) había dicho en el Parlamento proclamando que la Constitución «no era la fórmula de la democracia, ni el criterio de la libertad, ni el dictado de la justicia»[28].

Y con esta protesta serena y conciliadora cerraban ellos la parte crítica de la *Declaración:* «Sea, por tanto, pública y notoria la firme protesta y reprobación colectiva del Episcopado por el atentado jurídico que contra la Iglesia significa la Constitución promulgada, y quede proclamado su derecho imprescriptible a una reparación legislativa, por la cual claman a una la justicia violada, la dignidad de la religión ofendida y el bien general de la misma sociedad española, y que confiamos habrán de procurar aun los propios gobernantes y todos los buenos ciudadanos para el prestigio del poder civil, la convivencia libre y pacífica de todos los españoles y la progresiva consolidación del régimen.

No es sólo nuestra conciencia de obispos la que nos obliga a elevar esta protesta y formular estos votos en bien de la Iglesia; nos impele también el nobilísimo deber de ciudadanos, cuyo más grande amor, después del de Dios y de las almas, es el bien y la prosperidad de la patria»[29].

El arte de saber callar no está reñido con el arte de saber hablar cuando la crítica no nace de los turbios manantiales del resentimiento o de la injusti-

27 Ibid , pág 164
28 Ibid , pag 169
29 Ibid , pag 170

cia deliberada, como en el caso que tratamos No buscaban los obispos con esta *Declaración* ni el halago ni la popularidad Cumplían una misión ciudadana a la vez que ejercían una función religiosa Y en definitiva cumplían el alto deber de su oficio de orientar a los fieles y de hacer reflexionar a los gobernantes y a los legisladores Por eso no se detienen sólo en la crítica de lo negativo, sino que señalan a esos fieles «cuál debe de ser el espíritu y el carácter de su actuación en orden a las realidades y problemas que nos rodean» Y dan una serie de normas de conducta para hacer subir los niveles de la vida interior y cultivada del cristiano

El dominico José Gafo, que con frecuencia se ensañaba justamente en los defectos de la religiosidad española, encontraba por esto más notable la segunda parte que la primera La promoción de una mentalidad y conciencia cristianas, pensando y sintiendo más en consonancia con la Iglesia jerárquica, profundizando cada vez más en el conocimiento de la doctrina de los papas, que constituye la teología social de la Iglesia, la integración en la vida civil y pública, participando activamente en la gestión de la cosa pública como un deber de la ciudadanía, cualquiera que sea la forma de Gobierno, el acatamiento al poder constituido en la forma en que de hecho exista, distinguiendo siempre entre dicho poder constituido y el mal ejercicio de ese poder en una legislación injusta, aceptando el primero y rechazando lo segundo, «seguros de que, obrando con rectitud y prudencia, darán con ello pruebas de inteligente y esforzado amor a la patria, sin que nadie pueda con razón acusarles de sombra de hostilidad hacia los poderes encargados de regir la cosa pública»[30], la mayor intensidad de vida religiosa, personal y colectiva, dentro de los templos y fuera de ellos, en el apostolado consciente y activo, persuadiéndose que «cuanto no sea esta obra primordial de actuar en profundidad la fe, el sentimiento y el apostolado católicos en la cultura y en la vida individual, familiar y social, será edificar sin base y reincidir en métodos inadecuados»[31], la defensa de la justa libertad de enseñanza como punto capital del programa restaurador de la legalidad española, la oposición a la enseñanza laica, trabajando por la modificación de las leyes que la imponen y bajo ningún concepto contribuyendo voluntariamente a las instituciones que en ella se inspiren o la promuevan, la defensa también de la potestad de la Iglesia en el matrimonio de los bautizados, salvando la santidad del sacramento contra la legislación divorcista; la reconquista de la vida cristiana y de su influjo en la vida social, utilizando todos los medios justos y legítimos, evitando el doble peligro de la falsa prudencia y de la presuntuosa temeridad en el uso de los medios eficaces de la acción apostólica, y en el orden estrictamente político, la cautela de no identificar ni confundir la Iglesia con ningún partido político y de no utilizar el nombre de la religión para patrocinar a alguno de ellos o de subordinar los intereses católicos al previo triunfo del partido respectivo, aunque sea con el pretexto de parecer éste el más apto para la defensa religiosa, teniendo siempre en cuenta que lo

30 Ibid , pág 172
31 Ibid , pág 172

bueno y lo honesto que hacen las personas que actúan en la vida pública puede y debe ser aprobado y apoyado por cuantos se precien de buenos católicos y buenos ciudadanos, el apoyo y la estima de las publicaciones católicas, sobre todo de la prensa periódica «que se inspire en los principios de nuestra santa religión y defienda rectamente los intereses de la Iglesia y de la patria»[32]

Y, si a lo largo de todo el documento se palpa el espíritu de moderación, de ecuanimidad, de generosa comprensión y de colaboración, al final los obispos extreman el tono de apertura y de amor hacia los adversarios, de manera realmente ejemplar, aconsejando a los católicos que venzan el mal con el bien

«Con tal animo fortalecidos, amados hijos en el Señor, renovad el cumplimiento fiel del deber de cada instante, que es camino de perfección, y lanzaos a la nueva reconquista religiosa que nos imponen las realidades presentes, ahondamiento en la cultura cristiana del espiritu, de la verdad y de la vida, recobramiento social de la eficacia de la fe en nuestro pueblo Para ello revestios de Nuestro Señor Jesucristo, imitad sus entrañas de misericordia y amad todavia mas a vuestros conciudadanos redoblando para nuestro pueblo la caridad de patria, que también tiene forma de la sobrenatural y divina caridad

»A los hombres y a los pueblos se les ha de amar no por lo que son, sino por lo que pueden, deben y merecen ser ante la presencia de Dios No con el desamor los ganaremos, no con erguimiento sedicioso o violento reparan los cristianos los males que les afligen, es la confianza en la supremacia y fecundidad, aun humanas, del Espiritu, en la potencia de la fe y la caridad activas lo que nos ha de procurar, con ayuda del Señor, la victoria Nuestro adorable Salvador, que afirmó sus derechos divinos sobre los hombres diciendo Quien no está conmigo está contra mi, no queria que sus discipulos pidiesen fuego del cielo para las ciudades que no les habian recibido, y reprendia su exclusivismo con aquellas otras palabras, complemento y aclaracion de las primeras Quien no esta contra vosotros, a favor de vosotros está

»Con tal emocion perseverante de caridad y de espiritual optimismo, poneos a la obra de apostolado a que os estamos invitando, esforzadamente, generosamente, pacientemente Y cualesquiera que fuesen las aflictivas circunstancias en que veamos sumergida a la Iglesia, no temais, ni pretendais ejercer la vindicta que sólo al Señor corresponde Recordad que la Iglesia vence el mal con el bien, que responde a la iniquidad con la justicia, al ultraje con la mansedumbre, a los malos tratos con beneficios, y que en definitiva tambien la ciencia cristiana del sufrir es un poder de victoria somos maldecidos, y bendecimos, sufrimos persecución, y la soportamos, somos calumniados, y oramos»[33]

Según Gafo, la *Declaración* causó impresión profunda y agradable en toda la nación Los adversarios, o la silenciaron o la comentaron con cierto respeto Y aduce el curioso comentario que estampó Unamuno en el periódico «El Sol», el 10 de enero de 1932

32 Ibid , pag 176
33 Ibid pág 180-181

«El documento, dice Unamuno, que han dirigido a los fieles católicos españoles los obispos de España lo es muy detenidamente pensado y redactado con singular ecuanimidad Y tienen, sin duda, justicia los obispos cuando protestan contra las limitaciones que se ponen a las Asociaciones religiosas y al derecho de manifestarse los fieles en procesiones religiosas, a la libertad de enseñanza, a que se pueda subvencionar a toda Asociación excepto a las religiosas, y otras protestas así Como la de que con el hipócrita pretexto del cuarto voto de los jesuitas –«en lo que tenga de realidad», dice muy bien el episcopado– se pretenda disolver la Compañía de Jesús, la creación española más universal, y sea cual fuere el juicio que ella nos merezca y sin reunir siquiera los argumentos jurídicos que para disolverla reunieron los consejeros del piadosísimo rey Carlos III, consejeros que eran todo menos sectarios El manifiesto episcopal es algo sereno, respetuoso y grave»[34]

Y muy unamuniana es también la observación que hace más adelante dando una de cal y otra de arena

«La equivocación del episcopado al dirigirse a "la conciencia cristiana del país" estriba, en efecto, en no darse entera cuenta del estado de esta conciencia Que a la Iglesia Católica Romana pertenezca "la mayoría de los españoles" es una afirmación tan insustancial como la de decir que en tal día España dejó de ser católica » «Y ahora comprenderán todo lo desatinado que fue desatarse contra el liberalismo –que era pecado– cuando en este pecado, en el del liberalismo, es en el que tendrán que buscar su principal apoyo de la parte de fuera»[35]

En el mismo sentido, pero con términos más enérgicos, la revista «Razón y Fe», de los jesuitas, alababa en el editorial del mes de febrero la *Declaración colectiva* «Pocas veces, dice la Revista, habla a una el episcopado español Y entre ésas quizá nunca se ha alzado su voz tan digna, reposada, firme, episcopal, como ahora Porque nunca quizás como ahora ha visto derrumbarse a los golpes de la violencia los muros que los siglos levantaron para defensa espiritual de la grey encomendada a su custodia»[36]

En dicho editorial era obligado que los jesuitas reconociesen la defensa valiente que la *Declaración* hacía de ellos Y, en efecto, dolorídos por la persecución de que son objeto y conscientes del tremendo sacrificio que se les impone con el decreto de disolución que acaba de promulgarse, agradecen a los obispos, al clero y a los seglares las muestras de adhesión y se ofrecen a seguir luchando al servicio de la Iglesia en la reconquista de la fe española, respondiendo a la convocatoria que hacían los obispos a todos los fieles de España «La Compañía procurará corresponder, poniendo alma y vida en la tarea de conservar y reconquistar la fe española Y declara paladinamente que, si la razón del odio, el crimen por que se le condena a muerte y despojo, es la obediencia al Papa, la adhesión a la Iglesia, representada en su jerarquía, no quiere vida ni bienes a costa de renegar de estos ideales muerta y despojada, si a Dios place permitirlo, seguirá obedeciendo al Papa, sirviendo a los obispos»[37]

Muy significativo es el juicio global del mismo Gafo sobre la *Declaración*, por proceder aquél, como sabemos, de los medios más avanzados y progresistas de la Iglesia española de su tiempo

«Tal *Declaración*, que apareció el 1 ° de enero de este año 1932, la vemos inspirada en tan austeros y nobilísimos principios y tan ceñida a la realidad y a las exigencias de la vida moderna española y a los postulados de la mentalidad contemporánea que nos parece sencillamente admirable, y constituye, a nuestro juicio, la página más densa y brillante que acaba de escribir la Iglesia española en el transcurso del siglo veinte El episcopado español se ha colocado de golpe a la altura de las circunstancias, superándolas egregiamente»[38]

A la altura de las circunstancias estuvieron los obispos españoles Y hay que reconocer que en esta ocasión tuvieron ellos la inmensa ventaja de defender, junto a las ideas cristianas de la civilización occidental, también los nobles valores de la libertad humana, cercenados por la Constitución Con esta mutilación comenzó a abrirse su propia tumba la República española[39]

La prensa izquierdista demostró, como era natural, el mismo talante intransigente, violento y antidemocrático –y aún más– que los diputados que la representaban en las Cortes «El Socialista» califica la *Declaración* de equívoca, y, generalizando, dice que estos actos demuestran una «labor enemiga, sucia y torpe por parte de los elementos católicos»[40] El periódico «El Liberal», la llama «un grito de angustia, con sus indiscreciones, torpezas y atentados correspondientes» «Fray Lazo», «insolente documento faccio-

34 J D Gafo, *Crónicas científico-sociales*, «La Ciencia Tomista» 45 (1932) 98

35 Ibid , pág 98 Después del comentario de Unamuno, reseña Gafo entre las últimas novedades la aparición, el 15 de diciembre de 1931, del primer número de la revista «Acción Española», fundada y dirigida por Ramiro de Maeztu, en cuya presentación aparece el carácter y el espíritu de la nueva publicación «España es una encina medio sofocada por la yedra La yedra es tan frondosa y se ve la encina tan arrugada y encogida, que a ratos parece que el ser de España está en la trepadora y no en el árbol Pero la yedra no se puede sostener sobre sí misma Desde que España dejó de creer en sí y en su misión histórica, no ha dado al mundo de las ideas generales más pensamientos valederos que los que han tendido a recuperar su propio ser Ni su Salmerón, ni su Pi i Margall, ni su Giner, ni su Pablo Iglesias, han aportado a la filosofía política del mundo un solo pensamiento nuevo que el mundo estime válido La tradición puede mostrar modestamente, pero como valores positivos y universales, un Balmes, un Donoso, un Menéndez Pelayo, un González Arintero »

36 Ante la *Declaración colectiva del episcopado*, «Razón y Fe» 98 (1932) 145

37 Ibid , pag 147 148

38 J D Gafo, *Crónicas científico sociales*, «La Ciencia Tomista» 45 (1932) 91 Sobre los planes de Gafo de quitar el carácter confesional de los sindicatos católicos, véase AVB II, pag 455 465

39 La opinión mundial se sorprendió, por ejemplo, de la disolución de la Compañía de Jesus, contra todos los principios democráticos Por eso, los 200 000 obreros de la Confederación de Obreros Católicos de Holanda enviaron una protesta «contra esta violación de la libertad religiosa» (AVB II pag 477) D Martínez Barrios, hablando de la promulgación de la Constitución dice «Diose cima con ello a la tarea en que fracasó la primera República, aprobar una Constitución» (*Memorias*, Barcelona 1983, pág 93) Lo mismo podía haber dicho de la II República

40 F Díaz Plaja, *La historia de España en sus documentos El siglo XX*, Madrid 1964, pag 427

so» y «motín de báculos», cuyos autores merecerían ser confinados en las prisiones de España o en la Isla de Fernando Poo El periódico barcelonés «El Progreso», del partido radical, en un artículo que titulaba *Hacen falta medidas contra el clericalismo,* se preguntaba con lenguaje barriobajero «¿Hasta cuándo se va a permitir que graznen esos buitres?» Todo esto demostraba qué extremos de radicalismo predominaban en la opinión pública de una de las dos Españas[41]

Vidal i Barraquer seguía, sin embargo, insistiendo con las autoridades republicanas en el encauzamiento armónico de los diferentes problemas, como lo hacia al felicitar a Alcalá Zamora por su santo, el 21 de marzo de 1932, quejándose de la inutilidad de sus esfuerzos y lamentando la carrera de obstáculos que se ponían a la Iglesia y a sus instituciones, a las «que parece se intenta molestar y vejar de manera aun poco adecuada e impolítica»

«Las ultimas disposiciones sobre cementerios, órdenes religiosas, tributación, los proyectos sobre presupuesto eclesiástico, la subsistencia de la prohibición de venta de bienes de la Iglesia, la continuación en el destierro del señor obispo de Vitoria, el proyecto de estatuto sobre corporaciones religiosas, la aplicación dada por determi nados alcaldes y gobernadores a algunas de las leyes a que me he referido, etc , constituyen pruebas bien patentes de lo que indico

»Confidencialmente –y con igual caracter se lo digo a V E – he escrito al Sr Presidente del Consejo Hasta el presente no he tenido contestación Crea que estoy profundamente apenado y cansadisimo al ver que se ha encontrado tan poca correspondencia por parte del Poder publico A quienes queremos, aun a costa de esfuerzos, actuar con prudencia y sensatez, se nos ponen cada dia más obstaculos, de donde resulta que vamos perdiendo la fuerza moral y el ascendiente, tan necesarios para aconsejar y gobernar, pues un extremismo llama a otro extremismo En fin, ¡Dios nos tenga de su mano!

»No quiero molestarle más ni lamentarme ante quien supongo poseido de iguales sentimientos, pero a veces un consejo oportuno o una advertencia apropiada pueden influir decisivamente en la marcha de las cosas»[42]

La ley de cementerios del 30 de enero de 1932 y la de divorcio del 2 de marzo del mismo año sacudieron también, como un ariete, las estructuras administrativas cotidianas de la vida religiosa española Iguales reacciones en la jerarquia e iguales componendas con las autoridades civiles, temiendo siempre como telón de fondo «el sectarismo apasionado e inconsciente de la Cámara», de que habla el diputado palentino Abilio Calderón[43] El cardenal Vidal dedicó la pastoral de cuaresma, 21 de febrero, a exponer la veneración debida a los despojos humanos, la historia de los cementerios cristianos, la jurisdicción de la Iglesia en este punto y sus fundamentos teológicos, la sacralidad de los cementerios y sus consecuencias, la legislación canónica al respecto, los casos de privación de sepultura eclesiástica y su justificación

41 AVB II, pag 53 54
42 AVB II, pag 641 carta de Vidal a Alcala Zamora 21 marzo 1932
43 Ibid , pág 650 carta de A Calderón a Vidal 31 de marzo 1932

doctrinal, con otra serie de puntos, además de unas breves acotaciones para esclarecer algunas dudas y problemas prácticos que ya habían surgido en algunos sitios con ocasión de la aplicación de la ley[44] Uno de esos casos prácticos era el derecho a sepultura eclesiástica que se negaba por la ley a toda persona mayor de veinte años, a no ser que hubiese dispuesto lo contrario de manera expresa Es decir que la presunción legal implicaba que nadie era católico, si no lo demostraba

Todo esto iba creando un clima cada vez más tenso, que se reflejaba en la prensa de ambos bandos y que en la tendencia integrista hacía saltar, por ejemplo, calificativos molestos contra Alcalá Zamora, a quien hacían suponer de filiación masónica y de ascendencia judía, y que también se traslucía en la misma predicación de la Semana Santa personificando, por ejemplo, a las derechas en el buen ladrón y a las izquierdas en el malo[45]

Pero el punto de máxima tensión se alcanzó con la promulgación de la ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, de 2 de junio de 1933, que fue precedida de un amplio debate parlamentario donde se volvieron a repetir los ataques contra la Iglesia que se habían lanzado ya al discutirse el proyecto constitucional, razón por la cual pasamos aquí por alto dicho debate

El 14 de octubre de 1932 se publicó el texto del proyecto de esta ley e inmediatamente el cardenal de Sevilla comunicó a Vidal que éste era «contrario a innumerables leyes canónicas y a imprescriptibles derechos de la Iglesia, y en su título tercero agrava la ley fundamental constitucional»[46] El cardenal de Tarragona, sin esperar a esta carta, se había puesto ya en relación con los metropolitanos para indicarles la conveniencia de insinuar a los parlamentarios católicos y adictos que se preparasen para la discusión de la citada ley Ni él ni ninguno de los obispos españoles se hacían ilusiones sobre una mejora de la situación Más bien lo que se pretendía era no empeorarla con intervenciones demasiado radicales, para lo que ayudaría no poco tratar de reducir a silencio a los parlamentarios de extrema derecha, cosa muy aventurada en el supuesto de resultados inciertos y peligrosos que en cualquier circunstancia se podrían originar

«Si bien es verdad, dice Vidal a Tedeschini, que son escasas las confianzas que uno puede abrigar sobre el éxito de nuestros esfuerzos, tendremos la tranquilidad de conciencia de haber puesto en juego las escasas disponibilidades que están a nuestro alcance Seria muy mucho de lamentar que una actuación desacertada de ciertos elementos, llevados de sus acostumbrados radicalismos, exacerbase los ánimos y empeorase aun el funesto proyecto Dios quiera que asi no sea, pero no deja de tenerme la posibilidad de que asi ocurra, algo intranquilo

44 Ibid pag 519 y 562-587 (pastoral, ley de cementerios y acotaciones), 613 (carta a Azana, 5 marzo 1932) Sobre el divorcio, veáse pág 617, nota 1, y pág 619-630 (ley de divorcio de 2 marzo 1932)
45 AVB II pág 645-646 carta de Alcalá Zamora, 26 marzo 1932
46 AVB III pág 248-250 carta de José Ayats a Vidal de 15 octubre 1932 y otra de E Ilundain al mismo, del 16 octubre

»¿Es conveniente que el Episcopado, ante el proyecto, formule en documento alguna protesta? ¿No es preferible esperar a que sea aprobado, y quizá hay más probabilidad que pueda ser de eficacia cuando el Gobierno se disponga a dictar los Reglamentos oportunos para llevar a cumplimiento lo legislado por la Cámara?»[47]

En la misma línea de precaución y de consideración con el Gobierno se trató por parte de la Iglesia el asunto del obispo de Vitoria, Mateo Múgica, que, como ya sabemos, desde el 18 de agosto de 1931 vivía desterrado en Francia por orden gubernamental, primero en Anglet y después en el pequeño pueblo de Lappuie (Vienne), diócesis de Poitiers. Tanto el cardenal Vidal como –sobre todo– el nuncio Tedeschini defendieron valientemente a Múgica, quien por fin logró reintegrarse a Vitoria el 11 de abril de 1933, desde su confinamiento en Bugedo (Burgos), adonde un año antes había llegado de Francia[48].

Incluso el nuncio logró que Azaña los recibiera a él y al obispo de Vitoria en una audiencia particular el 21 de mayo de 1932, de la que el jefe de Gobierno no sacó tan mala impresión, como le decían, de la peligrosidad de Múgica. «Es un hombrecillo, dice Azaña en sus *Memorias,* de aire rústico, simple y parlanchín... Me cuesta creer que este hombrecillo sea peligroso, a pesar del fanatismo vasco»[49].

En el mismo contexto hay que colocar la reacción de ciertos sectores de la izquierda e incluso del mismo Gobierno contra la Iglesia con ocasión del golpe de Estado de Sanjurjo, el 10 de agosto de 1932, que los augures de la política venían pronosticando públicamente desde hacía tiempo. El golpe fracasó no sólo en Madrid, sino en Sevilla, donde el general José Sanjurjo había declarado el estado de guerra. Pero ni siquiera en el *Manifiesto* de los sublevados, redactado por el prestigioso periodista Juan Pujol, director de «Informaciones» de Madrid, que estaba calcado sobre el de Lerroux para el intentado golpe de 12 de diciembre de 1930, había ninguna apelación a motivos religiosos (cuando hubiera sido efectista de cara a la galería católica), mientras que los había a los destrozos e insultos a los cuerpos armados,

47 Ibid , pág 253-254. carta de Vidal a Tedeschini, 19 de octubre de 1932 En la misma carta Vidal instaba al Nuncio a que actuara por la vía diplomática, puesto que en el proyecto se atacaba la personalidad de la Iglesia El recelo contra los diputados de extrema derecha procedía ciertamente de Miguel Maura, quien se lo expresó vivamente al diputado por Gerona J Ayats, que a su vez se lo comunicaba a Vidal i Barraquer (AVB III, pág 248 carta de J Ayats a Vidal, 15 oct 1932)

48 Múgica entró en España el 13 de mayo de 1932, y el 29 de junio del mismo año eligió el colegio de los hermanos de la Doctrina Cristiana de Bugedo (Burgos) como lugar de su confinamiento, ya que por razones políticas el Gobierno no le permitía volver a Vitoria hasta el 11 de abril de 1933 V M Arbeloa, *Don Mateo Múgica en el exilio (1931-1933),* en «Scriptorium Victoriense» 20 (1973) 6, AVB III, pág 149, nota 4

49 M Azaña, *Memorias,* vol II, pág 486 La visita que hicieron el Nuncio y el obispo de Vitoria a Azaña el 21 de mayo viene reseñada en su Diario del 31 de mayo Batllori y Arbeloa comentan con razón que Azaña andaba algo desmemoriado al dar las razones equivocadas del destierro del obispo de Vitoria (AVB III, 149, nota 4) Tedeschini hizo gestiones muy serias con el Gobierno en favor de Mugica, como se lo cuenta él al cardenal Vidal (AVB III, 148-154)

al paro forzoso, a la criminalidad creciente, a las huelgas revolucionarias...[50]

Numerosos militares, monárquicos y aristócratas fueron detenidos; muchos centros monárquicos fueron cerrados; 120 periódicos de las derechas suspendidos, entre ellos «El Debate» y el «ABC». Sanjurjo fue condenado a muerte el 24 de agosto; pero, indultado por el Presidente de la República, fue recluido en el penal del Dueso (Santoña) y amnistiado en 1934. Del resto, 145 acusados de haber participado en la sublevación fueron deportados a Villacisneros (Sahara). No hay constancia de la participación en el golpe de ningún grupo de seglares católicos en cuanto tales. Tampoco del clero, fuera de un caso de cooperación indirecta y posterior en la fuga de uno de los sublevados de Madrid que, herido en la refriega, pasó a Portugal gracias a cuatro sacerdotes de la diócesis de Salamanca, uno de ellos profesor en aquella Universidad. Y, sin embargo, se tomaron algunas medidas injustificadas contra eclesiásticos o católicos, como, por ejemplo, el registro del domicilio del entonces obispo de Ávila y futuro cardenal primado, Enrique Pla y Deniel, por sospechoso de haber participado en la conspiración. Hecho por el que protestó enérgicamente el cardenal Vidal al Presidente del Gobierno, Manuel Azaña, y éste trató de excusar, según carta al mismo Vidal:

«Celebro mucho que, como era de esperar, los prelados no se hayan mezclado en sucesos tan lamentables como los ocurridos el día 10 de agosto. El registro practicado en el domicilio del Sr Obispo de Ávila es un incidente al que no debe darse más importancia que la que realmente tiene y se debió sin duda a las primeras y confusas informaciones que en circunstancias tales reciben las autoridades, que no pueden sustraerse a cumplir rigurosamente su deber de investigación. Sin duda alguna el Gobierno no ha perdido en ningún momento la serenidad, como los hechos han venido a probarlo.

»Es de lamentar que el ejemplo de los prelados no haya sido imitado por todos los que están sometidos a la autoridad de V.E. Acabamos de descubrir que la huida a Portugal de uno de los rebeldes, herido en las refriegas de Madrid, ha sido facilitada por cuatro sacerdotes de la diócesis de Salamanca, uno de ellos profesor en aquella Universidad»[51]

Pero el mismo Alcalá Zamora reconoció «con satisfacción que, en general, la actitud del clero, como clase, ha sido discreta y prudente en los sucesos; momentos en que la discreción y la prudencia no han brillado en otros elementos»[52].

Hay que recordar también la deportación a África del canónigo mala-

50 F Díaz-Plaja, *El siglo XX Dictadura - República (1923-1936),* Madrid 1964, pág 479-482

51 AVB III, pág 210 carta de M Azaña al cardenal Vidal, 5 septiembre 1932 Los editores del AVB, comentando esta carta, transmiten un testimonio, segun el cual el catedrático implicado era Teodoro Andrés Marcos y los canónigos de Salamanca, José Artero y Aniceto de Castro Albarrán, probables colaboradores en la fuga En pág 185 véase la carta de Vidal a Azaña, 15 agosto 1932

52 AVB III, pág 204· carta de Alcalá Zamora a Vidal, 28 de agosto 1932

gueño Andrés Coll y Pérez, a quien, sin probársele culpabilidad alguna, se le obligó a embarcar en el viejo buque «España número 5», convertido en prisión, en cuyas bodegas fue transportado en un viaje penoso, juntamente con el resto de los condenados, a las lejanas playas de Villacisneros, y la separación del servicio a un magistrado de Zaragoza por haber cometido el delito, meses atrás, de haber alojado en su casa a un hijo suyo jesuita y a un compañero de su misma orden, al quedar disuelta la Compañía de Jesús, y sin que esto tuviese ninguna relación de causalidad con el momento presente[53] Todo esto a nivel oficial Y a nivel popular el consabido rito de la quema de iglesias en Granada, Sevilla y Aznalcollar y los ataques consabidos de la prensa

Por el contrario, el cardenal Vidal lamentó el golpe militar y pidió al Presidente de la República que no se mezclase, como se hacía, la religión con la política haciendo incompatible la Iglesia con el régimen republicano

«Al leer la de V E , habían ocurrido ya los hechos que de corazón lamento y cuyas consecuencias no serán favorables para la paz y tranquilidad que todos anhelamos No es conveniente mezclar la política con la religión, ni, a pretexto de que algunos elementos de derecha han simpatizado con el aludido movimiento, tomar medidas contra periódicos puramente católicos o contra instituciones que, aun cuando defiendan la religión, nada tienen que ver con actos revolucionarios Ahí van precisamente los elementos extremistas de izquierda Creo que, para no agravar el mal, el Gobierno estará en guardia y no se dejará sorprender Era ya previsto que cualquier movimiento en el sentido indicado produciría una reacción aprovechable por quienes desean llevar la cosa pública por derroteros de fatales consecuencias para nuestro país Estoy seguro que V E sabrá estar en su sitio y procurará sacar bienes de actos de hombres ofuscados, a quienes hay que compadecer y llevar a buen camino Mis oraciones y mi cooperación para cuanto al bien público se refiere, no han de faltarle

»Celebro tenga mejores impresiones que yo respecto de lo que le hablé en mi anterior y, por tanto, que el Gobierno no querrá hacer incompatible la religión y los católicos con el nuevo régimen»[54]

La prensa de ideología católica, como «El Debate» y el «ABC», cuando se le quitó la mordaza del castigo, también reprobó el hecho

El ambiente postgolpista, la reforma agraria y la apasionada discusión del Estatuto de Cataluña son el marco en que se inscribe la discusión acerca de la ley sobre Confesiones y Congregaciones religiosas

El proyecto, como hemos dicho antes, alarmó a las autoridades eclesiásticas que se aprestaron a tomar una serie de acciones y a reducir por medios amistosos o de negociación la dureza y hostilidad del articulado de la ley

La primera acción tanto de la Nunciatura como del episcopado fue la de no empeorar las cosas Acababan de comprobar la irritabilidad del Gobierno con ocasión de la pastoral del obispo de Segovia, Luciano Pérez Platero (antes juez de la Rota española), sobre el matrimonio civil, cuya publicación en el Boletín diocesano había suscitado las iras del Ministro de Justicia que le privó de sus temporalidades[55]

En vista de esta situación tan vidriosa el Nuncio, de acuerdo con Vidal, insistió en la necesidad de utilizar una negociación prudente y eficaz Su testimonio, por ser tan elocuente, merece la pena que lo transcribamos, para mostrar una vez más los deseos de armonía y entendimiento que animaba a la jerarquía eclesiastica

«Muy acertados me parecen los criterios expresados por V Emcia acerca del proyecto de ley sobre Confesiones y Congregaciones Religiosas, y con ellos coincido perfectamente

»Me he entrevistado con el Sr Ayats, y planeamos el procedimiento para conseguir la mayor unión entre aquellos diputados de cualquier partido, de los cuales cabe esperar un apoyo en estos tan esenciales problemas, y para que con la mayor prudencia y moderación ellos aporten su obra a fin de lograr por lo menos que en las Cortes el proyecto no quede empeorado, lo que, dadas las actuales circunstancias, es muy de temer, y, si se logra evitarlo, sería ya un exito

»Como bien nota Vuestra Emcia , hay que evitar a toda costa que sobre el proyecto se desaten las pasiones lo que sería muy fácil de suceder si se promoviera contra el mismo una actuación desconcertada de elementos extremistas, que provocaría ciertamente una reacción y una represalia, con el resultado de hacer empeorar una situacion ya de suyo tan lamentable

»Como consecuencia del susodicho criterio, me parece justo lo que V Emcia escribe acerca de la inoportunidad de que ahora, es decir, contra el simple proyecto, se levante una protesta de parte del Episcopado Las consecuencias podrían ser graves, pues, si para nosotros este desgraciado proyecto es tan injusto, tan lesivo y tan condenable, para los elementos de izquierda aparece hasta benévolo, de suerte que ellos aprovecharían muy gustosos el pretexto para considerarse provocados y para apretar mas en la pasión perseguidora, sobre todo si llegara el asunto en manos de la plaza En lugar de exterioridades estériles y peligrosas, más vale una acción prudente acerca del Gobierno, de la Comision y de los diputados presumibles afines, o por lo menos no sectarios

»No estimo necesario que por este asunto V Emcia se apresure a convocar una particular reunión de la Comisión de Metropolitanos Como la discusión parlamentaria, segun me ha dicho el señor Azaña, no tendrá lugar antes del mes próximo, llegarán a tiempo las Conferencias ya oportunamente convocadas por V Emcia para los días 3, 4 y 5 del próximo noviembre

»Huelga le asegure que mi acción diplomática ha sido en estos días cual las circunstancias dolorosas lo pedían, y que he recurrido a todas las personas cuya influencia juzgaba decisiva, y a todos los medios de persuasión y recomendacion, para alcanzar algo de lo mucho que yo pedía Y confío, gracias a Dios, que algo se ha conseguido, aunque, como es natural, el público no vea mas que lo malo que el proyecto presenta, y no también lo peor que podía presentar y que se ha impedido»[56]

53 J Arrarás, *Historia de la segunda República española* vol I, Madrid 1970, pág 552

54 AVB III, pág 187 carta de Vidal a Alcalá Zamora, 16 agosto 1932

55 AVB III, pag 72 85 (pastoral), 87 89 (protesta de Vidal a Manuel Azana por la sanción impuesta a Platero, y en nota 1 y 2 el revuelo que con esta ocasión se produjo en las Cortes) Tal vez de haber evitado Platero ciertas expresiones un tanto duras, aunque manteniendo la doctrina, no habría producido una reacción tan violenta

56 Ibid , pág 257-258 carta de Tedeschini a Vidal, 21 octubre 1932 Vidal había pedido al

En segundo lugar, por la misma razón estimaron también los obispos que no se debía dar publicidad ni urgir con documentos solemnes la nueva organización y desarrollo de la Acción Católica, tratando así de evitar la casi segura suspicacia del Gobierno que aun por táctica obstaculizadora podría recelar de la Acción Católica como disimulada organización política y, con tal pretexto, hacerla blanco de ataques y dificultades serias, en el momento de discutir la ley de Confesiones. Y mirando hacia dentro también vigilarían los obispos mejor el movimiento naciente de dicha Acción Católica, ya que «atendido el estado de exaltación de ánimo y de sentido político del integrismo, tan inveterado en España, no es difícil de prever que podría mezclar en algún caso a la Acción Católica finalidades ajenas y no convenientes»[57].

En tercer lugar los dos cardenales quisieron, como siempre, exponer amistosamente al Presidente del Gobierno, después de la Conferencia de Metropolitanos celebrada en Madrid del 3 al 6 de noviembre de 1932[58], los puntos de vista de la Iglesia sobre el proyecto de ley de Confesiones. Pero Azaña, por las razones que fuera, tal vez justificadas, no los recibió. Entonces los cardenales Vidal e Ilundain en cumplimiento de su obligación le dirigieron una carta breve, pero clara y enérgica, «oponiendo al Gobierno el criterio sereno y jurídico que corresponde a la defensa de los legítimos derechos de la Iglesia»[59].

En ella calificaban el proyecto de paladinamente persecutorio, inspirado más en un exagerado cesaropapismo anacrónico que en un criterio de libertad y de justicia de corte moderno. Dicho proyecto, decían, es «recusable por su desviación del derecho público contemporáneo»; somete a la Iglesia a una «condición legal notoriamente grave e injusta»; es contrario «al texto constitucional, agresivo en sus preceptos y perturbador en sus consecuencias»; dichos preceptos «son claros y afirmativos en todo lo que se niega o se cercena a la Iglesia, anfibológicos y amenazadores en mucho de lo que se le reconoce o tolera y a menudo dejados a la arbitrariedad gubernativa en su concreta aplicación, con quebranto de lo que debiera ser norma jurídica precisa y resolutoria».

El juicio global que dicho proyecto merece a los obispos españoles no puede ser más negativo y adverso.

Expuestas estas consideraciones sinceras, rogaban al Presidente del Gobierno que las tomara como una cooperación efectiva del episcopado al bien común de España y que interpusiera su autoridad para que la modificación del texto legal pudiera contribuir a la pacificación espiritual de los españoles[60].

nuncio que actuase por la vía diplomática arguyendo «que en este caso debe jugar un papel importante, porque en el citado proyecto se ataca a la personalidad de la Iglesia» (AVB III, p 254 carta de Vidal al Nuncio, 19 de octubre 1932)

57. Ibid , pág 432 carta de Vidal a Pacelli, 9 de septiembre de 1932

58 Ibid , pág 317-419 Acta de la Conferencia de metropolitanos, 3-6 noviembre 1932

59 Ibid., pág 432

60 Ibid , pág 419-422· Vidal e Ilundain a Manuel Azaña, 7 noviembre 1932

En cuarto lugar, para agotar todos los recursos pacíficos y legales que tenía la Iglesia, se hizo el intento de actuar también por la vía diplomática. Si los cardenales no tuvieron la oportunidad de hablar con Azaña, en cambio el nuncio Tedeschini mantuvo con él, hacia el 20 de octubre de 1932, una entrevista en la que le debió de entregar un memorándum razonado, titulado *Observaciones sobre el proyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas*[61].

En dicho documento insistía el Nuncio en que el proyecto era, «en buen derecho, recusable por el espíritu que a todas luces le anima; por la desconfianza injusta, ofensiva y hasta calumniosa de que sus disposiciones están sembradas; por el favoritismo que muestra hacia los enemigos de la Iglesia; por la desigualdad de trato que usa a la Iglesia y a los demás; y finalmente por las trabas que pone al desenvolvimiento de la actividad religiosa de la Iglesia»[62].

En quinto lugar, la Confederación de familiares y amigos de los religiosos, por su parte, recurrió a la Comisión de Justicia de las Cortes en nombre de los 417 033 familiares y amigos de dichos religiosos para que, además del diálogo entre las supremas autoridades de la Iglesia española y del Estado, no faltase la apelación democrática a la base popular. Y esta base popular encontraba injustificable y anticonstitucional, por violar el artículo 44 de la ley de leyes, la incautación por el Estado de los bienes de la Iglesia. Pero, dejando esto aparte, sobre dos temas capitales quería la Confederación atraer la atención de los diputados: la prohibición a las órdenes religiosas de ejercer la enseñanza y la acción de los misioneros fuera de España y la beneficencia dentro de ella.

En cuanto a lo segundo, destaca el alegato que presentan los méritos de los misioneros que han propagado por el mundo entero el renombre y la cultura de España, haciéndose acreedores a que su patria los tenga en mayor consideración de lo que lo hace el proyecto de ley. Podía haber aludido la Confederación a la política diametralmente opuesta que matenía Francia respecto a sus misioneros franceses, a los que, a pesar de la ley de 1905, seguía tutelando con esplendidez ejemplar, porque para nuestros vecinos, por encima de todo, está el prestigio y la grandeza de Francia.

Pero como el punto central del ataque de la República era la enseñanza de los religiosos, sobre él quieren aportar una serie de datos estadísticos para poder demostrar la colaboración eficaz de la Iglesia a la empresa nacional de la enseñanza, que beneficiaba a todos.

«Las órdenes religiosas, dice el alegato de la Confederación, educan alrededor de la cuarta parte de la población escolar primaria de España. Cinco de las principales órdenes masculinas enseñaban a 91 651 niños. Tres de las femeninas más importantes, a 145 746

61 Ibid , pág 259-266 El estilo jurídico de las *Observaciones* es impecable, aunque la redacción adolece de cierto sabor italianizante, propio del nuncio y de los que dieron la última mano al documento

62 Ibid., pág 262

»En los últimos cincuenta años la enseñanza primaria de los religiosos ha ahorrado al Estado 2 000 000 000 de pesetas. La enseñanza privada (en su gran mayoría a cargo de órdenes religiosas) ahorra anualmente al Estado 120 000 000 de pesetas, en su grado primario y 25 000 000 en la enseñanza secundaria.

»Los colegios pagaban contribución al Estado, alguno hasta 50 000 pesetas al año.

»En Madrid, por ejemplo, el censo escolar primario era de 146 374 niños en las últimas estadísticas oficiales publicadas El Estado y el Ayuntamiento juntos atendían al 34 por 100 de los escolares. La acción privada de carácter católico tenía a su cargo el 31 por 100. Las órdenes religiosas, el 33 por 100, o sea 51 230 niños de primera enseñanza.

»Si nos fijamos en la segunda enseñanza, el Estado necesitaría, para reemplazar a los religiosos, crear más de 100 Institutos e improvisar una cifra de catedráticos superior al millar.

»Escogiendo al azar algunas órdenes religiosas, advertimos que los escolapios educan gratuitamente en España, en enseñanza primaria y secundaria, a 24 351 niños, y dan en Madrid de comer a más de 200 niños humildes. Los salesianos tienen un millar de obreros en sus clases, 14 500 niños bajo su custodia gratuita, y enseñan y distraen en sus oratorios festivos dominicales a 30 000. En las aulas de los hermanos de las Escuelas Cristianas hay, sólo en Madrid, 3500 niños pobres. Estos religiosos dan también enseñanza a 1430 obreros y pasan de 2000 los estudiantes de la clase media que frecuentan sus centros secundarios.

»A nuestro juicio, la prohibición de enseñar a las órdenes religiosas no puede tener otro sentido que el de un desconocimiento por el Estado, a efectos académicos u oficiales, de tales enseñanzas. Dado caso que este criterio no prosperase, pedimos, seguros de interpretar el sentir de todos los católicos españoles, que se deje a los religiosos a lo menos la educación de los niños pobres, con todas las obras benéficas (cantinas, roperos, etc) que, fundadas y atendidas por ellos, existen en torno a sus escuelas gratuitas.

»Quedaría con esto aliviado el Estado y respetada la Constitución, ya que el propósito de prohibir la enseñanza en el mismo apartado en que se prohíbe la industria y el comercio, permite en buena lógica suponer que sólo alcanza el precepto a la enseñanza de pago»[63].

A estos datos numéricos sobre la aportación de las órdenes y congregaciones religiosas a la enseñanza en España y más en concreto a la enseñanza de las clases modestas, hubieran podido los jesuitas aportar los suyos hasta la fecha de la disolución (23 enero 1932), alegando los más de 50 000 alumnos y alumnas de clases modestas que estudiaban en sus centros[64].

En total la población religiosa de España afectada por la ley ascendía a 14 236 religiosos y 60 683 religiosas (según la relación del registro de inscripción, publicado en la gaceta oficial) o sea a 74 919 personas, cuyas casas registradas en virtud de la misma ley sumaban 4707, de las cuales 780 correspondían a religiosos y 3927 a religiosas (órdenes de 22 y 25 de septiembre y 8 de diciembre de 1933)[65]. Sólo cuatro institutos religiosos quedaron exceptuados de la ley: el de las hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl (orden de 1.° agosto de 1934); el de clérigos regulares (orden de 1.° agosto 1935); el de operarios diocesanos (orden de 26 diciembre 1934); y el de los misioneros de la Preciosísima Sangre (orden de 18 septiembre 1935).

Con los obispos cooperaron muy activamente en la defensa de la Iglesia tres organizaciones poderosas: la Federatión de Amigos de la Enseñanza (FAE), en representación de las órdenes y congregaciones docentes, Madrid en 1930; la Federación de los Maestros Católicos, del sector de maestros oficiales; y la Confederación Nacional de Padres de Familia. Las tres procedían de común acuerdo y hasta tenían el domicilio social en el mismo lugar.

La Asociación de Amigos y Familiares de los Religiosos (AFAE), que es autora del texto que hemos reproducido, era una filial de la FAE y dirigía la revista «Los hijos del pueblo» que era un eficaz instrumento de propaganda católica[66].

Sin embargo, y teniendo a la vista los datos que acabamos de mencionar, el historiador se queda un tanto sorprendido ante la poca penetración e influjo que la Iglesia había logrado ejercer sobre los ambientes populares de las grandes urbes, a pesar de estos indiscutibles esfuerzos de compenetración y ayuda a las clases modestas; y no acierta a explicarse el distanciamiento psicológico que existía entre las instituciones eclesiales y la inmensa masa trabajadora del pueblo a la hora de la verdad, sin ignorar, claro está, que la manipulación de los grupos activistas es siempre más eficaz que las ideas nobles y globales del Evangelio. ¿Es que el mundo de lo religioso, entendido como vivencia transformadora y no como mero rito o rutina sociológica, es sólo *de facto* para ciertas minorías selectas? ¿Qué es lo que deja de ofrecer la Iglesia a la gran masa para que ésta se muestre en su generalidad escéptica o indiferente ante su mensaje? ¿Qué mecanismos dejaron de funcionar para que se diera ese fenómeno tan extraño? ¿O es signo del cristianismo no ser comprendido por la mayoría de aquellos a los que se predica el Evangelio?

Todas estas acciones y otras más no lograron modificar en nada la deci-

63 AVB III, pág 426: el comité ejecutivo de la Confederación de Asociaciones de familiares y amigos de los religiosos, 9 noviembre 1932, a la Comisión de justicia de las Cortes Constituyentes El presidente de dicho comité, que firma el documento, era A López Peyro

64 A Garmendia de Otaola, *Jesuitas y obreros Obras de formación primaria y profesional, gratuita, de niños, aprendices, obreros y empleados, en España,* Bilbao 1948, pág 19-22

65 J Soto de Gangoiti, *Relaciones de la Iglesia católica y el Estado español,* Madrid 1940, pág 192 No coinciden estos datos estadísticos con los procedentes del Instituto de Estadística de 1930 y que utilizó Jiménez de Asúa [J M Castells, *Las Asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965),* Madrid 1973, pág 376] ni con los utilizados por guías eclesiásticas oficiales *(Guía de la Iglesia en España,* Madrid 1954, pág 296) Pero hay que tener en cuenta que en la relación de 1933 ya no se computaban los jesuitas ni sus casas por estar legalmente disueltos, por lo cual la relación oficial de 1933 era menor que la de 1930

66. L Fernández, *Federación de Amigos de la Enseñanza (FAE),* en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* Madrid 1972, vol II, pág 907 Los principales promotores de esta asociación fueron el marianista Domingo Lázaro, director durante muchos años del Colegio del Pilar (Madrid) y primer director de la revista de pedagogía «Atenas» y el jesuita Enrique Herrera Oria, hermano de Ángel Herrera, batallador incansable en defensa de la libertad de enseñanza, por cuya causa tuvo que expatriarse y marchar a la Argentina donde murió el 10 de julio de 1951 (véase la obra de Enrique Herrera Oria, *Historia de la educación española,* Madrid 1941).

sión de las Cortes sobre el proyecto, que incluso se agravó en varios puntos y se convirtió en ley, como ya dijimos, el 17 de mayo de 1933 por 278 votos a favor y 50 en contra. Y, a pesar de las dudas que sobre ello existían, Alcalá Zamora, oscilando entre las exigencias de su conciencia de católico y sus deberes de Presidente de la República, la sancionó con su firma el 2 de junio[67]

Dicha ley, elaborada a base del anteproyecto de la Comisión asesora, del proyecto del Gobierno (14 octubre 1932) y del dictamen de la Comisión de justicia (1° diciembre 1932), se desarrolla en 31 artículos dentro de seis títulos. libertad de conciencia y de cultos, consideración jurídica de las confesiones religiosas, régimen de bienes, ejercicio de la enseñanza, instituciones de beneficencia, y órdenes y congregaciones religiosas

Los artículos más agresivos son los referentes al patrimonio eclesiástico, del que se desposee a la Iglesia, aunque se le permite el usufructo (una desamortización a la francesa); y a la enseñanza de las órdenes y congregaciones religiosas, cuyo cese se establece a partir del 1 ° de octubre siguiente para toda clase de enseñanzas, excepto la primaria que había de terminar el 31 de diciembre de 1933

Simultáneamente con la ley de confesiones y congregaciones religiosas se discutió la ley del Patrimonio histórico-artístico nacional que fue aprobada definitivamente en la sesión de Cortes del 12 de mayo y publicada en la «Gaceta» de Madrid el 25 del mismo mes de 1933, por la que unilateralmente se disponía del patrimonio artístico y documental de la Iglesia Por lo cual la Nunciatura cursó a los obispos de España una nota reservada pidiéndoles su opinión sobre una posible actitud de resistencia pasiva, «ante tamaña vejación»[68] Esta intervención del Nuncio, sin embargo, la juzgó Vidal peligrosa, pues estimaba que era mejor que la Santa Sede quedase «al margen de cuestiones que fácilmente sirven de pretexto a gobiernos sectarios y laicistas para ocasionarles nuevos disgustos y reclamaciones, que es preferible caigan sobre nosotros (sobre los obispos españoles)»[69]

Era evidente que los obispos tenían que protestar por lo que consideraban un atropello Vidal, que era el que dirigía la operación, veía la situación cada vez más obscura «Los socialistas, decía él, son los que imponen su criterio por contar en el Parlamento con la minoría más numerosa (113 diputados) y 3 ministros en el Gabinete Sienten algunos de ellos alientos para ir, en caso necesario, a una dictadura francamente socialista»[70] Y ese panorama, el de la formación de aquellas Cortes, no le permitía vislumbrar

67 AVB III, pag 775-776 carta de Vidal a Pacelli, 1 ° de junio de 1933, en cuya portada le dice «El Presidente de la Republica ha firmado la promulgación de la nefasta ley Así lo comuni ca el telégrafo Dios nos asista y nos de luces y fuerzas abundantes » Véanse los textos del anteproyecto, del proyecto de dictamen y de la ley y las enmiendas presentadas, en AVB III, pag 1025-1079

68 AVB III, pág 737-738 carta de Tedeschini a todos los obispos, 13 de mayo de 1933 En la pág 738 747 viene el texto de la citada ley, con las normas de la Santa Sede al respecto

69 AVB III, pág 774 carta de Vidal al cardenal Pacelli, 1 ° de junio de 1933

70 AVB III, pág 772

un cambio, ya que, aun excluidos los socialistas, a la mayoría de los diputados los consideraba «sectarios» Sólo de unas nuevas elecciones cabía esperar remedio

El 12 de mayo, previendo Vidal la pronta aprobación por las Cortes de la ley de confesiones y congregaciones, envió la primera parte del borrador de declaración y protesta a todos los metropolitanos encareciéndoles que hiciesen las observaciones, retoques y añadidos que estimasen oportunos para tenerlo a punto en el momento de la promulgación de la ley. Y el día 16 la segunda parte Los metropolitanos fueron enviando rápidamente las correspondientes enmiendas, con lo que el documento estaba dispuesto ya para su publicación el día 30 de mayo, en que Vidal escribía a los metropolitanos enviándoles el texto definitivo y advirtiéndoles que se insertaría en el «Boletín» del arzobispado de Tarragona el día 2 de junio, viernes, por la tarde, para que el sábado los periódicos de la mañana pudieran publicarlo y no antes, por lo cual les pedía la más absoluta reserva[71]

En ese *documento* se hacía, según Vidal, un análisis crítico y una disección de la ley; se afirmaba la doctrina de la Iglesia, y se protestaba por los muchos atropellos contra ella cometidos «Es enérgico, como exigen las circunstancias, la paciencia que hemos tenido y los agravios inferidos a nuestra santa Madre, pero sin dejos de ofensa e injuria para nadie», decía el cardenal de Tarragona a sus corresponsales[72] El día anterior le había enviado un ejemplar al cardenal Pacelli con un resumen de los seis puntos principales

«La declaración, escribe Vidal, es enérgica, como convenía en los momentos presentes y después de la pacientísima actitud de la Iglesia En ella se hace el análisis, disección y crítica de la ley recientemente votada y la defensa de los derechos de la Iglesia, según podrá ver Vuestra Eminencia por el texto que me honro en acompañarle » He aquí un esquema de los puntos tratados en cada uno de sus seis apartados

I Resumen de los principales agravios inferidos a la Iglesia y a sus derechos e instituciones desde que fue aprobada la Constitución y fue publicada la Declaración Colectiva del Episcopado

II Compresión y ataques a la personalidad de la Iglesia, a la práctica de la religión, al ejercicio del culto, al régimen y administración de la Iglesia, así en lo referente al clero secular como a las órdenes y congregaciones religiosas, y al mismo ejercicio de la caridad y beneficencia Vindicación de los derechos de la Iglesia

III Limitaciones y hasta prohibición de la misión docente y educativa de la Iglesia, ejercida principalmente por los institutos religiosos Defensa del derecho docente de la Iglesia y del de los padres de familia Normas a que deberán éstos atenerse Actitud del Episcopado.

IV Vulneraciones infligidas a los derechos de propiedad de la Iglesia en

71 AVB III, pág 769 Carta de Vidal a los metropolitanos, 30 de mayo de 1933

72 AVB III, pág 736 carta de Vidal a los metropolitanos, 12 de mayo de 1933 Al Nuncio le decía una cosa parecida, el 29 de mayo (p 767)

su patrimonio cultural, histórico y artístico breve enumeración de las mismas, defensa de la Iglesia y de su patrimonio, y refutación de las motivaciones artificiosas alegadas por los propugnadores de la ley

V Protesta y juicio del Episcopado la ley es abiertamente persecutoria, contraria a las normas del *ius gentium* y a la misma Constitución, y ofensiva para el Romano Pontífice

VI Declaraciones y sentimientos del Episcopado como prelados y como patriotas Conveniencia de la armonía entre las dos potestades y esfuerzos hechos por la Iglesia para conservarla Maternidad sobrenatural de la Iglesia en la defensa de sus derechos y en el cumplimiento de sus deberes Recuerdo de las sanciones que la Iglesia inflige a los que atentan contra su libertad y sus derechos Palabras del Papa a los peregrinos españoles Exhortación final y consejos a los fieles

Me ha parecido conveniente que ni Vuestra Eminencia ni el Excmo Sr Nuncio tuvieran previo conocimiento del documento para que la responsabilidad recaiga completa sobre los obispos, evitando con ello posibles compromisos para la Santa Sede, y dejándola en libertad para poder contestar a las reclamaciones que pudieran venir[73]

La *Declaracion* es un documento algo mas largo que el publicado con ocasión de la promulgación de la Constitución y tanto como la *Carta colectiva* del episcopado español en 1937 con ocasión de la guerra civil

Son estos tres documentos –el de 1931, el de 1933 y el de 1937– los documentos más importantes del episcopado español antes del Concilio Vaticano II

El argumento de los seis puntos de la *Declaración,* a que hace referencia Vidal en carta del 29 de mayo de 1933 al cardenal Pacelli, se expone con el tono de moderación que era habitual en lo que pudiéramos llamar la cúpula de la jerarquía española, pero a la vez denunciando, con indiscutible libertad de espíritu y al margen de la política, todos los agravios que en constante aumento se iban cometiendo contra la Iglesia

Del florilegio de textos que vamos a entresacar del documento podrá el lector formar idea exacta y juicio cabal sobre cuál era la estructura mental de los obispos españoles ante su circunstancia

La historia de esos dos años de República queda perfectamente diseñada, desde el angulo eclesiástico, en la pintura patética que hacen de la situación política en que viven Es la historia de un trato injusto a la Iglesia, sin razón y sin provecho para el bien común Y ahondando más en el trasfondo histórico –y esta consideracion es válida para la interpretacion general de este período– podríamos decir que la Iglesia se siente sometida al tremendo dramatismo de tener que salir de un pasado firme y seguro para entrar en un presente azaroso y hostil y sobre todo en un futuro cuyo horizonte aparece cargado de inmensos problemas Ésa es la historia de la Iglesia en todo el siglo XIX desde las Cortes de Cadiz la historia de una permanente inseguridad en un mundo en constante transmutacion

73 AVB III pag 765 carta de Vidal al cardenal Pacelli, 29 de mayo 1933

Y en este esfuerzo de adaptación que ahora se le exige, la Iglesia trata de mantenerse dialogante y serena transcendiendo las contingencias políticas del momento A veces se olvida de esto el historiador cuando enjuicia la marcha de los acontecimientos de aquellos años, en que la vida colectiva, siempre afectada por una cierta dosis de anacronismo, se hizo particularmente problemática para los católicos consecuentes y se fue cargando de un carácter de insólita gravedad precisamente porque el hombre nuevo desesperaba, como decía Ortega, no tanto del presente y del futuro, sino sobre todo del pretérito, donde más bien suele estar instalada la Iglesia[74] Es decir, se cuestionaba, como nunca, la legitimidad y valor del pretérito –del mundo de los usos y creencias– y se lanzaba aceleradamente hacia nuevas formas sustanciales de vida, que eran difíciles de asimilar normalmente por la masa nacional, y sobre todo por la masa cristiana

He ahí los dos mundos en conflicto El mundo de la tradición cristiana occidental y el mundo de las ideas nuevas, secularizadoras y laicistas y, a tenor de uno de los conceptos capitales del siglo XIX (el concepto de progreso), de las ideas autodenominadas progresistas Esto es lo que reflejan en su Declaración los obispos españoles

«Promulgada la Constitucion de la Republica, el Episcopado español en su Declaración colectiva de Diciembre de 1931 expuso el hondo sentir de la Iglesia ante los excesos del Estado, violadores de la conciencia católica y de los derechos confesionales, elevó a los gobernantes serenos ruegos y pacificadoras advertencias, que debieran haber enfrenado toda tendencia de sectaria persecución, y dictó normas practicas a los católicos, a fin de responder a una legislación injusta con accion eficaz de pura religiosidad y actitudes rectas de acendrado patriotismo

»Desde entonces no ha podido con razón acusarse a la Iglesia ni a la masa de los fieles, a sus legitimos representantes ni a sus autorizadas instituciones, de haber establecido desacuerdo entre su conducta y aquella serena, firme y reflexiva orientación, tan objetiva y motivada, que aun sus más rudos adversarios no osaron tratarla con desdén, ni pudieron derivarla por las interesadas sendas de las discusiones politicas

»Altamente hemos de lamentar, en cambio, que aquel laicismo agresivo, inspirador de la Constitución, en frase de comentadores ajenos a un criterio confesional, no sólo no ha remitido, sino que se ha agravado, y ha seguido proyectándose con animadversión mayor en la aplicación de los preceptos constitucionales, en las leyes y reglamentos posteriores, y en los actos mismos del poder ejecutivo, que con la conculcacion sucesiva de los derechos eclesiasticos vienen a confirmar el espiritu y ánimo decidido de hostilidad en que las Cortes se inspiran, con evidente injusticia y sin provecho para el bien general de la Nación»[75]

Son conscientes, pues, los obispos de su empeño en mantener una actitud comprensiva por parte de ellos, y de la agresividad creciente contra la

74 J Ortega y Gasset o c IV pág 395 396

75 AVB III pág 1080 1801 *Declaración del Episcopado con motivo de la ley de Confesiones y Congregaciones religiosas* Véase tambien el texto de la *Declaración* en Iribarren *Documentos colectivos del episcopado espanol 1870 1974* pág 189 219, «Razón y Fe» 102 (1933) 299 324

Iglesia por parte de las autoridades civiles Por eso levantan noblemente su voz como protesta contra ese trato Nuevamente, prosiguen ellos, y por modo público y solemne, debe el Episcopado español levantar su voz en nombre de la Iglesia, cuyo gobierno, en íntima unión y obediencia con el Pontífice Romano, le está confiado, ante la ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, que las Cortes acaban de votar

«Pretende ser esta ley el estatuto jurídico que establezca definitivamente el régimen a que se habra de ajustar el ejercicio de los derechos confesionales de los ciudadanos españoles y la actividad publica de la Iglesia y de sus instituciones Han puesto en ella sus esperanzas los corifeos del laicismo agresivo, que la tienen como la obra maestra de la nueva legislacion y la mas eficaz arma de combate y de opresión contra la Iglesia católica Con profunda tristeza y justificada oposición la miran los creyentes, viendo vejados los derechos de su religiosa ciudadanía en la orbita del orden jurídico y de las libertades publicas de su patria No dejan de improbarla, como atentatoria a los derechos internacionales del hombre y del ciudadano y lesiva de los principios fundamentales de la verdadera civilizacion y cultura politica moderna, aun los hombres ajenos a la profesion católica, dotados empero de noble ánimo y sano criterio jurídico, que quisieran para la Republica Española el soberano imperio de toda justicia y libertad, y el más alto prestigio en la comunidad internacional de los pueblos fieles al derecho

»¿Cómo, pues, permanecerían en silencio los obispos, que ven y sienten además en dicha ley el duro ultraje a los derechos divinos de la Iglesia, la negación de su libertad, la coaccion a su apostolado, la hostilidad a su obra civilizadora consagrada a sostener la mas alta espiritualidad del pueblo español?»[76]

Y comparando los obispos la ley de Confesiones con la Constitución de 1931 advierten una clara restricción de los derechos fundamentales que en ésta se proclamaron

«La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas aprobada por las Cortes somete la Iglesia a condición legal tan notoriamente injusta, que ello sólo hubiera debido hacer reflexionar y contener a cualquier legislador atento al bien publico, si no fuera ya de todo punto recusable por su desviación del derecho contemporaneo, desafectada del propio texto constitucional, injusta y agresiva en sus preceptos, perturbadora en sus consecuencias aun para el buen regimen del Estado

»Inmerecido es el trato durísimo que se da a la Iglesia en España Se la considera no como persona moral y jurídica, reconocida y respetada debidamente dentro de la legalidad constituida, sino como un peligro, cuya compresion y desarraigo se intenta con normas y urgencias de orden publico

»No es exagerado afirmar que el ámbito de las libertades confesionales, cuyo disfrute se garantiza en la Constitución, aparece restringido en los preceptos de esta ley, claros y terminantes en todo lo que se niega o cercena a la Iglesia, anfibológicos y amenazadores en la mayor parte de lo que se le reconoce o tolera, y frecuentemente dejados a la arbitrariedad gubernativa en su concreta aplicación, con quebranto de lo que debieran ser normas jurídicas objetivas, precisas y resolutorias

»Por su propia Constitucion el Estado "garantiza", es decir, no sólo tolera o

76 AVB III, pág 1082

permite, sino que afianza, asegura y protege contra todo riesgo o necesidad, la práctica libre de la religión, no circunscrita solamente al culto, sino extensiva al mismo culto, a la profesion dogmatica, al criterio etico y a la disciplina jerarquica, que en el catolicismo constituyen la esencia indivisible de la religión misma

»Esta ley, en cambio, ya no garantiza –con excepción de los militares, y aun ello condicionado a las necesidades del servicio–, sólo concede al Estado, con carácter potestativo, la facultad de autorizar la prestación de servicios religiosos en sus dependencias, sujetandola a doble condición petición de los interesados, y que el Estado o su representante –es decir, un criterio externo tanto al interesado como a la Iglesia a que pertenece, y a cuyos preceptos debe someterse– aprecien justificada la oportunidad de tales servicios religiosos Ello implica, con respecto a la libertad de conciencia y a los derechos confesionales, una indebida subordinación y restricción, en todo tiempo y en todo lexico consideradas como muy ajenas al significado de la palabra garantia de libertad, que el legislador español empleó porque quiso, y en el límite mínimo de aquello mismo que venia obligado a respetar

»En virtud del despojo de esta garantia constitucional, cualquier autoridad inferior puede privar a los asilos infantiles de toda asistencia religiosa, al funcionario, de toda actividad confesional, y al pobre enfermo hospitalizado, de un auxilio espiritual que esta habituado a que se le ofrezca y se le preste, y cuyo valor podrá ser desconocido por los acatolicos, pero que para el creyente representa, cuando menos, la voluntad de toda su vida religiosa, explícitamente manifestada por el hecho mismo de profesar y practicar la religion

»Una nueva lesión a la practica libre de la religión, garantizada plenamente en los paises mas civilizados, es de ver en la restricción del ejercicio del culto en el interior de los templos, y en la sujeción, en cada caso, de las manifestaciones externas del mismo a la especial autorizacion gubernativa, de la cual un criterio hostil no quiso eximir siquiera la administracion de auxilios religiosos a los enfermos y la misma conduccion y sepelio cultuales de cadáveres, como si no fuera ya bastante opresiva para la libertad del creyente la impuesta y burocráticamente reglamentada declaracion explicita de su voluntad de enterramiento religioso Tales preceptos de la ley colocan evidentemente a la Iglesia en situación de inferioridad respecto a las demás actividades del espiritu que la convivencia humana obliga a respetar y cuya externa ostensión amparan las leyes, con la sola restricción de las exigencias del orden publico, no subjetivamente interpretadas ni parcialmente aplicadas, como generalmente acontece con respecto a las manifestaciones externas del culto catolico»[77]

En esta misma línea reduccionista destacan los obispos el afán de los legisladores por reducir a su mínima expresión el derecho canónico y el desbordamiento del poder civil «en intromisiones indebidas e inadmisibles», con las que se dejaban sin efecto los derechos reconocidos que parecían proclamar en la ley fundamental Igualmente era abusivo el nombramiento, controlado por el Gobierno, de todos los titulares de cargos y funciones eclesiásticas, lo cual equivalía a un veto *a posteriori* del Estado, quebrantando con esto la autonomía jurisdiccional de la Iglesia, sin precedentes en la normativa jurídica de las naciones que practicaban el sistema de separación y en realidad contra el mismo principio de separación, puesto que aquí el Estado se convertía en el Estado sacristán, cesarista y josefinista

77 Ibid , pág 1082 1083

del siglo XVIII Y el proclamado principio del derecho de la Iglesia a ordenar libremente su régimen interno y aplicar sus normas propias a los elementos que la integran quedaba burlado en la realidad cuando se aplicaba, de manera durísima y vejatoria, a la existencia de las órdenes y congregaciones religiosas en estos cuatro puntos en la inscripción, en el funcionamiento, en los derechos de propiedad y en el ejercicio de los fines fundacionales, como lo había formulado ya en el Parlamento el diputado Estelrich

«En la Declaración colectiva del Espiscopado, dicen ellos refiriéndose a la de 1931, afirmabamos que no creíamos, que no queríamos creer que el Estado español llegara a desconocer las excelencias de las órdenes religiosas y las sometiera a una ley que pudiese ser triste recuerdo de las despóticas legislaciones creadoras del llamado delito de congregación Nuestra generosa esperanza ha sido defraudada»[78] En consecuencia, dichas instituciones religiosas aparecían vigiladas y sometidas a una inspección minuciosa, casi policíaca, como si fueran «un verdadero y gravisimo peligro nacional» Por lo cual los obispos acusaban a la ley de «desmedido intervencionismo en todas las actividades de la Iglesia» y de adoptar una «temeraria y dura actitud de menosprecio» hacia ella, incurriendo en un «extremado estatismo»

Respecto a la docencia, acusaban tambien a la ley de someter a la Iglesia y a sus instituciones a un «cerco completo» y a una «tiranía laicista» para dar más «fácil acceso al ateísmo social, que es la fórmula imperativa del nuevo cesarismo espiritual del Estado, erigido en director de las conciencias y soberano de la cultura publica»

Y contra las declaraciones de Azaña y de la mayoria de los parlamentarios sobre el eterno problema del derecho de la Iglesia a la enseñanza, aniquilado en la presente ley, apelaban los obispos al derecho comparado y al derecho internacional, admitidos por las legislaciones modernas y sancionados en el artículo 7 ° de la Constitución «El Estado español acatará las normas universales del derecho internacional, incorporándolas a su derecho positivo »

· Como éste era uno de los puntos básicos del pensamiento de la Iglesia, agradecerá el lector tener a la vista este razonamiento

«Tales son los esenciales derechos docentes de la Iglesia, que las legislaciones modernas de los paises mas civilizados y la orientacion del derecho internacional no sólo respetan y reconocen, sino que, en formas diversas –o de plena libertad, o por medio de concordatos, y aun por el reparto proporcional escolar–, aplican y amparan, con grande provecho para la cultura y el bien social de los pueblos

»Mas el Estado español no sólo no respeta y ampara esta libertad docente de la Iglesia, sino que la niega y coarta, haciendo más patente e injusta su oposición a ella por la actitud contra las órdenes y congregaciones, parte importantisima de su magisterio organizado en el orden religioso y en la actividad cultural

78 Ibid pág 1084 L IZAGA *Un pais minoritario y bajo mandato* «Razón y Fe» 102 (1933) 338

»Nada, ni el más obstinado sectarismo, justifica la radical y fulminante exclusión de la función docente, que se acaba de promulgar contra aquéllas Las razones invocadas para tan violenta e injusta prohibición vuelvense contra sus promotores No podrán jamas ser borrados de la historia de la cultura y de la pedagogia los nombres y los hechos de fundadores y de instituciones que se adelantaron a nuestros tiempos en la instauración de métodos y organizaciones ejemplares, y de generosas empresas encaminadas a la perfección cultural y a la democratización de la enseñanza A la fecunda actividad docente de las órdenes religiosas debe Europa uno de los principales fundamentos de su actual civilización, que por ella se ha propagado, aun en nuestros tiempos, a lejanos y bárbaros paises y, con gloria del nombre español, incluso a inhospitalarios distritos del remoto continente australiano Y la sociedad española, cuya cultura popular esta sostenida en gran parte por el esfuerzo abnegado de los religiosos, muy pronto habrá de sentir lo que significa la desaparición de las instituciones congregacionistas, que en eficacia instructiva, en vocación profesional, y sobre todo en integridad educadora y desinterés expansivo en bien del pueblo, no fueron ni serán igualadas por las escuelas oficiales, ajenas al doble aliento sobrenatural y humano por el cual aquellas son inspiradas y movidas Y ello es más aleccionador por cuanto debieron ejercer la enseñanza en condiciones de competencia y de notoria inferioridad de medios económicos respecto a las del Estado

»Lo más lamentable, empero, de tal prohibición es que con ella vienen vulnerados varios derechos el de libertad confesional, una de cuyas actividades es la docente, ejercida por medio de las congregaciones, el de libertad individual, puesto que se obliga al que siente vocación religiosa, a optar entre la vocación evangélica y la vocación docente, el de libertad profesional, ya que para el desempeño de una funcion solo puede exigirse moralidad y la competencia necesaria, finalmente, el de igualdad de los ciudadanos y de las personas morales, con derecho perfecto a la actividad docente todos ellos, individuos y colectividades, que mientras se respeta a los demas, por antisocial que resulte su ejercicio, se niega a una de las fases principales de la actuación católica La verdadera calificación que merece en derecho tal actitud del Estado español, es que infiere una profunda ofensa a la autonomia de la persona humana, puesto que, en definitiva, niega a unos ciudadanos el derecho de enseñar, porque han hecho unos votos y contraido determinadas obligaciones, dependientes exclusivamente de su fe y de su conciencia, sin quebranto alguno para el bien comun

»Se equivocan quienes en la actual orientación de las leyes españolas ven unicamente el combate encarnizado del laicismo contra la Iglesia y sus instituciones Tan intima y conexa es la relación entre la verdad y el hecho religioso y las prerrogativas y derechos de la naturaleza humana, que, cuando aquéllos aparecen vulnerados, crujen asimismo estos Asi, negada la libertad docente de la Iglesia por esta Ley, recibe golpe certero y decisivo el derecho natural de los padres de familia a regir la educación e instrucción de sus hijos, que implica sustancialmente la libre educación, conforme a sus ideas y preferencias, y la elección de escuelas y maestros Dura, injusta y odiosa agresión a uno de los principales fundamentos del Derecho humano»[79]

Al acoso de la legislación civil en materia de enseñanza y que era uno de los puntos capitales, en cuya importancia coincidían las derechas y las izquierdas para defender o para atacar, respondían los obispos recordando a

79 AVB III pág 1088 1089

los fieles católicos «las obligaciones serias y urgentes» que debían los padres de familia cumplir: mandar a sus hijos únicamente a las escuelas católicas; evitar la asistencia a centros acatólicos, neutros o mixtos, a no ser que el obispo del lugar juzgase otra cosa; en este último caso, inspeccionar por sí mismos o por personas competentes los libros que pusieran en manos de sus hijos y las doctrinas que se les inculcaran; procurar que fuera de la escuela sus hijos fueran instruidos en la doctrina cristiana; prestar todo su auxilio moral y material para la fundación y sostenimiento de escuelas católicas y organizar los padres de familia en asociaciones para defender la libertad docente y la creación de escuelas católicas.

Hecha esta declaración de principios y expuestas las normas prácticas a que habían de atenerse los fieles cristianos, insisten los obispos en mantener firme y operante su protesta imprescriptible, su disconformidad reformadora y el esfuerzo por la restauración íntegra de las normas del derecho docente contra «la tiranía moral e intelectual de un tipo cesarista y uniforme, de mentalidad impuesta, que no respeta la dignidad de la persona humana»[80].

Como vemos, la Iglesia se defendía desde la libertad y desde la dignidad humanas, mientras que la mayoría legisladora atacaba desde la seguridad del Estado, como lo había expresado brillantemente Manuel Azaña en su célebre discurso de 1931.

De la defensa de los valores espirituales descienden los obispos a la defensa de los bienes materiales, sobre todo los de su patrimonio artístico, usurpados por la ley de 13 de mayo de 1933, que al pretender salvaguardar justamente el patrimonio histórico artístico nacional se extralimitaba en los procedimientos unilaterales y expropiatorios que empleaba. Y aquí también los obispos apuntan un hecho significativo. Si el Estado laico acusaba a la Iglesia de haber ejercido abusivamente en tiempos pasados su poder sobre el Estado –hipótesis sin demostrar–, ahora el Estado era acusado por la Iglesia de ejercer su poder abusivamente sobre la Iglesia, a la que trataba de convertir, en palabras de los mismos obispos, en un departamento administrativo del Estado haciéndose así un Estado josefinista y, por tanto, a su modo también, confesional. Y no creían los obispos que el Estado fuese mejor administrador que la Iglesia del patrimonio histórico artístico de ella, como lo demostraba la triste y desastrada historia de la desamortización eclesiástica, cuyas medidas secularizadoras trajeron la ruina irreparable de una inmensa parte de la riqueza artística y documental que entonces poseía la Iglesia.

Decía Ortega que el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización es la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos[81].

Esa espontaneidad histórica, amparada por la Iglesia durante tantos

80. Ibid., pág. 1090.

81. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas:* o.c., IV, pág. 225.

siglos, es la que produjo, a lo largo del tiempo, esa gran floración artística que honra la cultura de Occidente. La Iglesia la fomentó. La Iglesia la conserva. No se negaba la protección razonable por parte del Estado en beneficio de la sociedad. Lo que se negaba era el intervencionismo de una innecesaria e injusta expropiación. Esta página es una de las más elocuentes de la *Declaración:*

«Por su alta espiritualidad religiosa y civilizadora, la Iglesia ha acumulado en sus templos las más sublimes manifestaciones de la piedad, de la ciencia y del arte, y tal cuidado ha puesto en su guarda, que los egregios e imperecederos frutos de todas las artes han podido ser conservados por el catolicismo en cantidad y en calidad no comparables a análogas manifestaciones del espíritu humano en los otros órdenes de su actividad, por ser un hecho histórico que ni éstas se han producido tan intensamente, ni han sido promovidas con tanto celo, ni el espíritu social ha respondido a ellas con tanta eficacia. En cambio, los monumentos eclesiásticos –catedrales espaciosas o templos humildes, monasterios célebres o conventos exiguos–, que por los azares de los tiempos han pasado a mano de poder no eclesiástico, han sido envilecidos o han quedado por completo arruinados. Las mismas bibliotecas del Estado español, a pesar de la nota de incultura que siempre se ha pretendido arrojar sobre la Iglesia católica, están formados con los fondos de los conventos, los cuales por lo menos tuvieron la virtud de reunir y de conservar, en todo tiempo, accesible a la cultura pública, lo que el Estado considera ahora como motivo de orgullo, y no supo o no quiso atesorar.

»¿La posterior tutela del imponente patrimonio artístico, histórico y arqueológico, que la secular influencia civilizadora de la Iglesia en el pueblo español ha creado y transmitido a nuestra generación, para gloria y honor suyos a la faz de todas las naciones, hace necesario, conveniente y justo desposeer a la Iglesia de su legítima y plena propiedad?

»Su derecho ejemplar –inspirado por conciencia religiosa y por tradición de cultura, patente en las normas actuales de la Santa Sede en esta materia, que puede sostener, aun técnicamente, la comparación con las de todo Estado moderno– basta para hacer innecesarios los modos de salvaguardia civil que impone la presente ley; y en todo caso a nadie escapa que la coincidencia de un mismo interés civilizador entre Iglesia y Estado permitía, exigía decorosamente a éste, el diálogo y la concordia para alcanzar un fin nobilísimo, que lo sería también en sus medios, si no lesionase los derechos y no ofendiese los méritos de la única sociedad universal, como es la Iglesia, que, a pesar de vicisitudes y errores inevitables de los tiempos y de los hombres, puede reivindicar ante la historia y el mundo contemporáneo su grandeza y superioridad sobre los Estados en la creación y conservación del arte monumental, que es gloria de todos ellos.

»Si la Iglesia, con sus leyes y la conducta de sus instituciones, no hubiese logrado, aun en nuestros días, mejores resultados que el Estado con su tesoro cultural propio o arrebatado a la misma Iglesia, muy poco quedaría por conservar o defender. Si el sistema de expoliación establecido por esta ley, saliéndose de la órbita de la misma Constitución y aun contradiciéndola, fuese el mejor o el único medio de salvaguardar el patrimonio histórico, artístico y arqueológico, no aparecería como exclusiva ejecutoria, ciertamente no envidiable, de gobiernos y parlamentos hostiles y perseguidores.

»Además la Iglesia edificó y adquirió, por títulos legítimos y propios, sus catedrales, templos y monasterios, y todo cuanto en ellos y para ellos se contiene y a su

servicio y esplendor esta destinado Por los mismos títulos organizó y conservó sus archivos, museos y bibliotecas, convirtiéndolos en sustancia del país donde ejercia su ministerio Y hoy se la priva de esta propiedad, declarándola publica nacional, y condicionándose su dominio, y aun su uso eclesiastico, en forma que no respeta debidamente su carácter sagrado

»¿Por que se ha querido olvidar que toda la tradición histórica y jurídica de España condena esta apropiación, y ratifica admirablemente el espíritu y los preceptos del derecho eclesiástico que –no siendo, como no es, similar teoría de la Iglesia, sino parte no despreciable del mismo derecho humano objetivo– permanecerá erguido ante la conciencia jurídica del mundo civilizado, para condenar el falso e injusto sistema jurídico de esta ley, y reclamar su derogación?

»Ante este criterio legal y sentimiento social de todos los siglos, que significa el carácter de completo desapoderamiento, de renunciamiento perpetuo de toda donación religiosa en favor del servicio divino y de la propiedad de la Iglesia, ¿que pueden valer las artificiosas teorizaciones alegadas para justificar esta ley, como la "necesidad de liquidar un pasado histórico, durante el cual la Iglesia católica ha estado viviendo dentro de la órbita del Estado y bajo la protección del poder publico", la peregrina sutileza de que la confesionalidad tradicional del Estado español daba al culto católico el caracter de un servicio publico situado en los fines estrictos del derecho administrativo, o la arbitraria sugestión de que los bienes de la Iglesia fueron donados directamente a la nación y librados a aquélla a sólo título de administradora o usufructuaria? Asentir a estas vanas aseveraciones equivaldría a sostener que la historia religiosa de España, y el criterio jurídico de su legislación, se desenvolvieron y plasmaron en la medida precisa para servir de justificativo, en plena revolución anticlerical, al actual despojo del patrimonio eclesiastico, que no es otra cosa, en definitiva, esta nacionalización de sus bienes –injustificada por el texto constitucional, en que se precisan las posibles limitaciones legales de la propiedad–, o, mejor, una verdadera confiscación de su dominio patrimonial, prohibido en todo caso por la Constitucion misma»[82]

Ante estos hechos va discurriendo amplia y razonadamente la *Declaración* Estiman los obispos que en esta ley o estatuto legal de la Iglesia, «abiertamente persecutorio», no se respetan los derechos de la población católica de España, que, constituyendo una mayoría, no era tratada ni siquiera como una minoría confesional con todos los derechos inherentes a su carácter de persona moral, como tenía obligación España de hacer, en virtud de los acuerdos de la Sociedad de Naciones, que España acababa de suscribir[83]

Por todo lo cual, expresa el episcopado español su hondo pesar por la aprobación de una ley que no respeta los derechos de la Iglesia, deplora que no se le haya dejado la plena libertad y el uso del derecho común de que gozan todos los ciudadanos y sociedades honestas, y se siente obligado como *defensores civitatis* a velar por los intereses de la sociedad, cuyo progreso y espiritualidad aun en sus aspectos humanos están unidos con la libre expansión de la vida cristiana No desea otra cosa que la paz y la prosperidad de la nación, que necesita también del factor religioso para su desarrollo social

«No se culpe, pues, a la Iglesia, prosigue la *Declaración,* de la situación anómala a que se ha llegado, en méritos de una ley que rebasa los propios límites de un regimen de separación, del cual no esta excluido el concierto necesario entre Iglesia y Estado en aquello que sea de fuero mixto, y que es ilógico y aun contradictorio consigo mismo, si no se funda en la mutua y plena libertad de ambas sociedades, distintas en si, ahora de hecho separadas, pero a lo menos obligadas siempre a considerarse con el debido respeto, exigido aun por el propio decoro y dignidad Ni se pretenda imputar al caracter o a la actuación de la postestad eclesiástica las dificultades que, por las consecuencias perturbadoras de esta ley, quedan planteadas entre el poder espiritual y el poder civil, que, si por un lado habrán de ser dolorosisimas y funestas para el normal desarrollo de la vida de la Iglesia, mucho mas, a la postre, serán funestas para la verdadera paz y prosperidad de la Nación»[84]

Es deber de los pastores de la Iglesia defender sus derechos y era un duro deber recordar –y así lo hacen– las sanciones canónicas señaladas en los cánones 2334 (excomunión *latae sententiae* para los que con decretos o leyes impiden la libertad y derechos de la Iglesia), 2346 (idem a los que usurpan los bienes eclesiásticos), 2209 y 2231 (son reos de la misma pena los que cooperan en la comisión del delito), que la Iglesia inflige a los católicos que en ellas incurren Claro que a los que no les importaba nada dar tales leyes, tampoco les importaban las penas canónicas que contra ellos fulminase el derecho canónino Pero la Iglesia tenía que aplicarlo, porque para eso estaba En todo caso lo de la excomunión quedaba en puro amago, puesto que no habia voluntad eficaz de ejecutarla Solamente se dejaba «más expedita la vía para hacer de ello el uso que se estime más oportuno, sea anunciándolas (las penas canónicas), sea aplicándolas», como escribía Vidal al nuncio Y añadía el mismo cardenal que debía usarse muy discretamente de esta arma, con pleno conocimiento de las personas y de las circunstancias de lugar, a fin de que resultase de efectos saludables y no contraproducentes, «como sucederá si se maneja con pasión, sin prudencia y sin oportunidad»[85]

Quedaba con esto descartada la excomunión del Presidente de la República y del Gobierno español, cuyo rumor habia llegado hasta Londres procedente de España el mismo dia 3 de junio, y que desechaba como infundado e inverosímil la Agencia Prensa Asociada desde Roma[86]

82 AVB III, pág 1092 1093

83 L Izaga *Un pais minoritario,* pág 328 y 337 «Nadie por su nacionalidad étnica por su lengua, por su religión esta situado en pie de inferioridad con respecto a los demás ciudadanos del mismo Estado», era el principio aceptado por todas las naciones, al que se acogieron en las Cortes los diputados Estelrich Carrasco i Formiguera, Horn, Pildáin y otros

84 AVB III, pág 1096-1097

85 AVB III, pág 840 carta de Vidal a Tedeschini, 5 junio 1933

86 AVB III pag 840 Esta noticia la comunicaba desde Roma el encargado de negocios de la embajada de Espana cerca de la Santa Sede Garcia Comin, al ministro de Estado, L de Zulueta, al anunciarle el envio por correo del texto de la enciclica *Dilectissima Nobis* de Pio xi contra la ley de Confesiones

Terminaban los obispos exhortando a los fieles a pedir a Dios por los responsables de la persecución para que volvieran al buen camino y por todos los cristianos para que, sin dejarse dominar por la tentación de la ira ni por la desesperanza inactiva, llevasen con paciencia la «violenta y dolorosísima prueba a que está sometida la Iglesia en España, por la gravísima e injusta situación a que la somete la tiranía del sectarismo imperante»[87].

Por último encargaban a los párrocos que leyeran en las iglesias al pueblo fiel la precedente *Declaración,* los primeros dos o tres días festivos, como era costumbre con todas las cartas pastorales.

La *Declaración* iba fechada el día de la Ascensión, 25 de mayo de 1933, y la firmaban, en nombre y representación de las respectivas provincias eclesiásticas, los arzobispos u obispos de Tarragona, Sevilla, Patriarca de las Indias y Vicario General Castrense, Valladolid, Valencia, Zaragoza, Santiago, Burgos, Jaén (por Granada) y Siguenza (por Toledo).

Paralelamente con la *Declaración* de los obispos, publicó el papa Pío XI la encíclica *Dilectissima Nobis,* con fecha 3 de junio de 1933, dirigida a los cardenales, arzobispos y obispos y a todo el clero y pueblo de España, como es costumbre hacerlo en la llamada inscripción del protocolo que usa la Diplomática pontificia. No va, pues, dirigida sólo a los cardenales de Tarragona y Sevilla, como dice Tuñón de Lara.

En el exordio de la narrativa de la encíclica era lógico que el Papa tratara de captar la benevolencia de los españoles recordándoles las glorias católicas de su historia, como acostumbraban hacer los papas al dirigirse al pueblo español. Sin embargo, se ha dicho de este exordio que en él se echan «las bases de lo que luego se llamaría nacionalcatolicismo»[88], cosa que creemos fuera del texto y del contexto de la encíclica, por lo que nos vemos obligados a entrar brevemente en el asunto. He aquí el texto del papa:

«Siempre nos fue sumamente amada la noble nación española por sus insignes méritos para con la fe católica y la civilización cristiana, por la tradicional y ardentísima devoción a esta Santa Sede apostólica y por sus grandes instituciones y obras de apostolado, pues ha sido madre fecunda de santos, de misioneros y de fundadores de ínclitas órdenes religiosas, gloria y sostén de la Iglesia de Dios.

»Y precisamente porque la gloria de España está tan íntimamente unida con la religión católica, Nos sentimos doblemente apenados al presenciar las deplorables tentativas que, de un tiempo a esta parte, se están reiterando para arrancar a esta nación, a Nos tan querida, con la fe tradicional, los más bellos títulos de grandeza nacional»[89].

87 AVB III, pág 1098

88 Manuel Tuñón de Lara, *Iglesia y Estado durante la segunda República Estudios historicos sobre la Iglesia española contemporánea,* III Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea, El Escorial 1979, pág 341 No es mi intención polemizar con ningún historiador sobre estos temas actuales, cuya documentación va apareciendo constantemente y haciendo variar el panorama de nuestra información historiográfica Somos conscientes de ello y de lo efímero y fugaz que es el suelo que pisamos. Por eso, cada investigador debe ir llenando, honradamente y con agradecimiento a los que le han precedido, las inmensas lagunas que todavía quedan por cubrir

Dejamos para otra ocasión, fuera de esta historia, el discutir la validez del término nacionalcatolicismo para expresar un concepto historiográfico, en nuestra opinión poco afortunado y para colmo viciado por una manifiesta intencionalidad política que debiéramos tratar de superar.

El texto pontificio no hace más que destacar el hecho histórico de la gran aportación de España a la civilización cristiana de Occidente, que hombres tan poco sospechosos de catolicismo ferviente como Manuel Azaña o Salvador de Madariaga –dos republicanos de pro– reconocían sin rebozo. Ya hemos aducido en otra parte textos de León XIII y de prelados españoles del siglo XIX que empleaban un lenguaje parecido. Y además, hay un consentimiento universal dentro y fuera de España en aceptar que la contribución cristiana de España al arte, a la literatura y a la defensa y propagación de la fe católica es uno de los más bellos títulos de grandeza nacional. A esto apelaba también Ortega y Gasset cuando decía que era preciso que los católicos españoles sintieran el orgullo de su catolicismo y supieran hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España en forma ante la vida presente[90]. Y para Menéndez Pidal el sentimiento religioso en la vida pública española «entra en cuenta como principio fundamental y superior en muchos y capitales períodos de la historia de España» y fue «el que dio aliento y sentido nacional a la Reconquista»[91]. De tal manera que después, «cuando la unidad nacional deja ya en España de ser identificable con la unidad católica, la afirmación de esa identidad permanece siempre como programática para una muy gran parte de los españoles»[92].

En la misma línea que Menéndez Pidal y Ortega, un historiador y un intelectual como Salvador de Madariaga asumía también nuestras glorias nacionales, intentando hermanar en inteligente síntesis el presente y el pasado, la España republicana con la España católica de los siglos XVI y XVII, que tanto prestigio nos daba para «nuestra política extranjera», secundando así la postura del Presidente del Consejo de Ministros, Manuel Azaña[93].

89 Carta encíclica *Dilectissima Nobis,* de Pío XI, de 3 de junio de 1933 «Acta Apostolicae Sedis» 25 (1933) 275-287; «Razón y Fe» 102 (1933) 291, el pasaje en cuestión, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Acción Católica Española, Madrid 1955, 131-138. Los padres del término nacionalcatolicismo son desconocidos Tanto Aranguren como J M ª Gónzalez Ruiz se consideran, al parecer, sus progenitores Tal vez haya también otros que reclamen esa misma paternidad Pero no queremos entrar hoy en este asunto Alfonso Álvarez Bolado, con la intensidad de talento que pone en todo lo que escribe, ha tratado de enuclear el contenido de dicho término En esencia se reduce, según él, a la identificación de patria y catolicismo, donde se aloja una fuerte carga de nostalgia por el medievo (A Álvarez Bolado, *El experimento del nacionalcatolicismo, 1939-1975,* Madrid 1976, pág 195-196)

90 J Ortega y Gasset, o c III, pág 523

91 R Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia y en la literatura,* Buenos Aires 1951, pág 37 Lo mismo piensa Cl Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico,* Buenos Aires 1971, vol I, pág 301-376

92 Idem, pág 39

93 S de Madariaga, *Memorias (1921-1936),* Madrid 1981, pág 606-607. Nota sobre política exterior de España, París 27 mayo 1932 Para una historia de las mentalidades de la época de la República no deja de ser de excepcional interés la visión que él, como diplomático al servicio de

Sería superfluo repetir aquí el aprecio profundo que el ilustre doctor Gregorio Marañón, uno de los hombres más dotados para el diagnóstico precoz de nuestras virtudes y vicios nacionales, tenía por los valores religiosos de España.

Pues bien, si estos eximios conocedores de nuestra historia no podían sustraerse a la admiración de cuanto noble y grande llegó a producir la Iglesia a lo largo y lo ancho de la multisecular historia de España, ¿cómo podía extrañarnos que un Papa, al dirigirse al pueblo español para lamentar la incomprensión de sus gobernantes con la Iglesia española y sus instituciones, recordase las gloriosas tradiciones nacionales que la hacían acreedora de un trato más digno por parte de los responsables de la segunda República española?

Sin violentar, pues, hasta la exageración el texto y el contexto del documento pontificio no se puede llegar a deducir de él la génesis del supuesto y mal llamado nacionalcatolicismo.

En conclusión, no trata el Papa de identificar en sus palabras la unidad nacional con la unidad católica que feneció en el siglo XIX, aunque existan

la República, tiene de nuestra historia de los siglos de la edad de oro No queremos que el lector se prive de su lectura «Aunque no plenamente reconocida en todo su valor, la cultura española da a España en el mundo un rango de potencia de primer orden, si no de gran potencia Todo lo que contribuya a afirmar esta cultura, tanto en sus valores históricos como en sus realidades y esperanzas contemporáneas, tiene que ser objeto de primordial atención desde el punto de vista de nuestra política extranjera Conviene, pues, tener en cuenta esta cultura como una de las fuerzas morales con que cuenta España Esta fuerza va estrechamente unida al prestigio que España posee como país de gran historia, imperio sólo comparable al romano y al británico Importa, pues, que el Estado español no caiga en el error de solidarizar la política laica y racionalista que le compete hacer, con la crítica parcial y estrecha que de nuestras grandes instituciones monárquicas y coloniales de los siglos XVI y XVII suele hacerse por parte de no pocos espíritus liberales A este respecto, son del más alto interés, por estar concebidas en las líneas exactas que convienen a la República, las declaraciones hechas por el Presidente del Consejo en alguno de sus discursos, ligando el renacimiento republicano de la España contemporánea con la verdadera tradición histórica de la España del XVI Es necesario insistir sobre este punto, tanto más cuanto que la línea de menor resistencia para la República pudiera llevar a rendirse ante la escuela antagonista representada por la tradición de protestantes y librepensadores militantes Tres siglos de propaganda antiespañola, instrumento en el fondo de lucha entre imperios, arma de guerra en manos de Inglaterra y de Francia, han falseado por completo la historia de España, aun a los ojos de los españoles liberales Puede medirse la importancia de esta fuerza moral antiespañola, observando que cuando, en 1926, se dividió en dos la Sociedad de las Naciones sobre el problema de la permanencia de España en el Consejo, la línea divisoria europea coincidía casi exactamente con la que separa católicos de protestantes No faltan españoles –si mis informes son ciertos, no faltan embajadores españoles– que creen el problema resuelto pasándose sencillamente al enemigo, condenando la España del XVII y cortando las amarras de la solidaridad Contra esta solución hay tres argumentos primero, que al condenar a la España de entonces, condenamos a la de hoy, puesto que no hay más que una España; segundo, que históricamente es falso y nos llevaría a la situación paradójica de atacar a una España que defienden eruditos e historiadores franceses, ingleses, americanos del norte y del sur, y tercero, que al cortar las amarras con los siglos XVI y XVII, perdemos el título histórico y tradicional para aspirar a un papel de gran potencia en los destinos del mundo, título que el extranjero está más dispuesto a concedernos de lo que algunos españoles mal informados imaginan Relaciónase, además, con este grupo, otra importantísima fuerza moral a la disposición de España la que vislumbra bajo lo que suele llamarse hispanoamericanismo »

siempre acérrimos defensores de ese ideal caballeresco, sino de exaltar los inmensos valores religiosos de nuestra historia nacional. Ni en el Concordato de 1851 ni en el de 1953, menos radical éste que el anterior, se estableció la confesionalidad nacional, sino sólo la confesionalidad del Estado español[94].

Otro ejemplo del mismo error de método exegético, es el creer descubrir en la citada encíclica que «por primera vez el Papa adopta un tono de hostilidad hacia los gobernantes republicanos»[95].

Dos salvedades queremos hacer aquí a este respecto. En primer lugar, no es la primera vez que el papa Pío XI protesta oficialmente con toda la energía contra las agresiones hechas a la Iglesia por el Gobierno de la República. En estas mismas páginas hemos citado el telegrama de la Secretaría de Estado del 16 de octubre de 1931, a raíz de la aprobación del artículo 26 de la Constitución, que publicó por lo menos la prensa católica[96]. Y en segundo lugar no se puede decir que un acto de protesta y de defensa sea un acto de hostilidad. Más bien presupone que hay un adversario declarado, que es el que ha provocado la agresión contra la que se protesta.

La hostilidad propiamente está en el que ataca y no en el que se defiende. Y aquí atacaba la República con leyes durísimas, y la Iglesia –el Papa y los obispos– se defendían sólo con palabras y con palabras respetuosas, como expresamente lo dice Pío XI, *razonando su intervención:*

«Ni se crea que nuestra palabra está inspirada en sentimientos de aversión contra la nueva forma de Gobierno o contra otras innovaciones, puramente políticas, que recientemente han tenido lugar en España. Pues todos saben que la Iglesia Católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de Gobierno más que a otra, con tal que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultad en avenirse con las diversas instituciones civiles, sean monárquicas o republicanas, aristocráticas o democráticas. Prueba manifiesta de ello son, para no citar sino hechos recientes, los numerosos Concordatos y acuerdos estipulados en estos últimos años y las relaciones diplomáticas que la Santa Sede ha entablado con diversos Estados, en los cuales, después de la última gran guerra, a Gobiernos monárquicos han sustituido Gobiernos republicanos.

»Ni estas nuevas repúblicas han tenido jamás que sufrir en sus instituciones, ni en sus justas aspiraciones a la grandeza y bienestar nacional, por efecto de sus amistosas relaciones con la Santa Sede, o por hallarse dispuestas a concluir con espíritu de mutua confianza, en las materias que interesan a la Iglesia y al Estado, convenios adaptados a las nuevas condiciones de los tiempos.

»Antes bien, podemos afirmar con toda certeza que los mismos Estados han reportado notables ventajas de estos confiados acuerdos con la Iglesia; pues todos saben que no se opone dique más poderoso al desbordamiento del desorden social que la Iglesia, la cual, siendo educadora excelsa de los pueblos, ha sabido siempre

94 Q ALDEA, *La libertad religiosa en las Constituciones españolas del siglo XIX,* «Miscelánea Comillas» 40 (1982) 327-338

95 M TUÑÓN DE LARA, l c , pág 341

96 Puede verse el texto en AVB I, pág 479, 16 oct 1931, y en «Razón y Fe» 97 (1931) 401

unir en fecundo acuerdo el principio de legítima libertad con el de la autoridad, las exigencias de la justicia con el bien de la paz

»Nada de esto ignoraba el Gobierno de la nueva República española, pues estaba bien enterado de las buenas disposiciones, tanto nuestras como del Episcopado español, para secundar el mantenimiento del orden y de la tranquilidad social

»Y con Nos y con el Episcopado estaban de acuerdo no solamente el clero, tanto secular como regular, sino también los católicos seglares, o sea, la gran mayoría del pueblo español, el cual, no obstante las opiniones personales, no obstante las provocaciones y vejámenes de los enemigos de la Iglesia, ha estado lejos de actos de violencia y represalia, manteniéndose en la tranquila sujeción al Poder constituido, sin dar lugar a desórdenes, y mucho menos a guerras civiles Ni a otra causa alguna, fuera de esta disciplina y sujeción, inspirada en las enseñanzas y en el espíritu católico, se podría en verdad atribuir con mayor derecho cuanto se ha podido conservar de aquella paz y tranquilidad públicas, que las turbulencias de los partidos y las pasiones de los revolucionarios se han esforzado por perturbar, empujando a la nación hacia el abismo de la anarquía

»Por esto nos ha causado profunda extrañeza y vivo pesar el saber que algunos, como para justificar los inicuos procedimientos contra la Iglesia, hayan aducido públicamente como razón la necesidad de defender la nueva República

»Tan evidente aparece por lo dicho la inconsistencia del motivo aducido, que da derecho a atribuir la persecución movida contra la Iglesia en España, mas que a incomprensión de la fe católica y de sus beneficas instituciones, al odio que "contra el Señor y contra su Cristo" fomentan sectas subversivas de todo orden religioso y social, como por desgracia vemos que sucede en Méjico y en Rusia»[97]

Como se ve, ni el contenido ni el tono de la encíclica expresan ninguna hostilidad Sólo se analizan los motivos que han podido conducir al Parlamento español a tomar una decisión tan injusta Y en el resto del documento sólo se repiten los agravios expuestos en la *Declaración* colectiva

Y, refiriéndose en concreto a la ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, dice el Papa que esta ley «constituye una nueva y más grave ofensa no sólo a la religión y a la Iglesia, sino también a los decantados principios de libertad civil, sobre los cuales declara basarse el nuevo régimen»

Apunta también el Papa el error de la separación radical, hostil y rupturista entre la Iglesia y el Estado español, que en Francia, a la que tanto se imitaba aquí, se había tenido que corregir modificando, al menos en su interpretación y aplicación, las leyes persecutorias de la Iglesia, o bien procurando venir, a pesar de la separación, a una pacífica coexistencia y cooperación con la Iglesia

Esta actitud hostil se manifiesta en las medidas de excepción que se toman contra la Iglesia, en la vigilancia odiosa y en las dificultades que se ponen a la enseñanza, en las limitaciones del mismo ejercicio del culto católico, en la restricción de las propiedades de la Iglesia, en la privación de las asignaciones al clero, en el control indebido de las órdenes y congregaciones religiosas Es el Papa el que tiene derecho a hablar y de hecho habla

97 Carta encíclica *Dilectissima Nobis* 3 de junio de 1933 «Razón y Fe» 102 (1933) 292 293

de hostilidad de los poderes civiles hacia la Iglesia cuando dice «una forma de separación hostil a la fe que profesa la mayoría de los españoles», «expresión de un ánimo profundamente hostil» al disolver la Compañía de Jesús por su voto de obediencia al Papa Y a la ley de confesiones, además de calificarla de nefasta, lo mismo que hacía Vidal i Barraquer, la considera como «una obra de deplorable ingratitud y manifiesta injusticia» con la Iglesia, quitando a los religiosos la libertad que se concede a todos los ciudadanos

Este es el contenido del documento pontificio, que por su fondo y por su forma no es más duro, ni mucho menos, que el de otros documentos del Papa, como cuando protestó, con general aplauso, contra la política persecutoria de la Alemania de Hitler en la encíclica *Mit brennender Sorge,* de 14 de marzo de 1937 ¿Qué otro recurso tenía la Iglesia, no debiendo callar, que la protesta verbal –palabras en definitiva inocuas– contra todos los que le mutilaban el ejercicio de sus libertades?

Por esta misma razón estimamos que tampoco es justa la tesis de que la *Declaración* de los obispos fue *virulenta*[98] Si por virulento entendemos lo que entiende la Academia de la Lengua como «escrito ardiente, sañudo, ponzoñoso o mordaz en sumo grado», creo que no se le puede aplicar este adjetivo a la *Declaración* Semejante expresión tiene una matización descalificadora, peyorativa y desfavorable de aquella medida Y nos consta que los obispos estuvieron midiendo las palabras para no herir razonablemente ni molestar a nadie y a la vez para cumplir con su deber pastoral Lo que sucede es que con la ley de Confesiones el acoso a la Iglesia llegó al punto de máxima intensidad Y la Iglesia, que se sentía acorralada, oprimida, perseguida y vilipendiada en la teoría y en la práctica, con una aplicación cicatera de las leyes por parte de algunas autoridades locales más celantes que las supremas, como suele acontecer, tenía que responder al reto como respondió, con dignidad y a la vez con energía Esto lo veían con naturalidad los titulares de la República y alguno, como Alcalá Zamora, su presidente, hasta con satisfacción

La dialéctica del reto y la respuesta era un imperativo categórico en aquel momento para no callar Lo lamentable hubiera sido la mansedumbre apocada del silencio, signo inequívoco de falta de vitalidad Pero a partir de entonces la Iglesia a nivel de pronunciamientos colectivos enmudeció, porque había dicho ya todo lo que tenía que decir

98 Tunón dice «Si la Ley era de tono hostil, la respuesta fue virulenta la pastoral colectiva consideraba el despojo de bienes' como un acto sacrílego y dictaba severas medidas en la cuestión de la ensenanza» (*Iglesia y Estado durante la segunda Republica*, pág 341) En la página anterior habia dicho, refiriendose a la ley de Confesiones, que «era una ley restrictiva, de tono hostil segun la cual los templos y monasterios pasaban a ser de propiedad publica, si bien eran cedidos para su uso a la Iglesia, se disponian severos controles sobre Congregaciones religiosas, que se veian privadas de ejercer toda clase de ensenanza (salvo la doctrina cristiana)» La *Declaracion* de los obispos no fue redactada por O Anguera de Sojo, como dice Tunón, sino por L Carreras con las modificaciones de Vidal y de los demas obispos (AVB III, pag 279, notas 4 y 14, y pag 1080)

Solamente el nuevo primado de España, don Isidro Gomá y Tomás, arzobispo de Toledo y más tarde cardenal (16 de diciembre de 1935), insistiría sobre el mismo tema, el 12 de julio de 1933, en la primera pastoral, titulada *Horas graves,* con motivo de su entrada en la diócesis, de la que había tomado posesión por poder el 18 de junio[99]. Con la entrada en acción de Gomá y con las nuevas circunstancias políticas de España, producidas con la caída del Gobierno de Azaña, se comenzará a crear un nuevo clima para la Iglesia de España. Pero ¿quién era el nuevo primado, el sucesor del cardenal Segura?

Había nacido Gomá en La Riba (Tarragona) el 19 de agosto de 1869, dos meses y medio después de haberse aprobado la Constitución que produjo la revolución septembrina y que en la historia de la libertad religiosa representa el punto más culminante de todo el siglo XIX. Era, por tanto, catalán como Vidal (nacido a su vez el 3 de octubre de 1868) e incluso de la misma provincia civil y de la misma generación. Y, a pesar de ser los dos catalanes e incluso tarraconenses, se sentían llamados, cada uno por su parte, a la defensa de la primacía de sus respectivas iglesias. Vidal, de la primada de Tarragona, con pretensiones de incluir el antiguo reino de Aragón; y Gomá, de la de Toledo –la primacía de las Españas– sobre todo el ámbito nacional. Tal vez de haberse cambiado los puestos, o sea Vidal en Toledo y Gomá en Tarragona hubieran defendido con el mismo tesón y convencimiento, por esa subconsciente identificación que con frecuencia se da entre la persona y el cargo, justamente lo contrario de lo que ahora defendían. También se diferenciaban en la formación: más secular la de Vidal, que hizo la carrera de Derecho en la Universidad de Barcelona, practicó como abogado, y se ordenó de sacerdote en 1899; más eclesiástica la de Gomá, que se formó exclusivamente en centros de la Iglesia y se ordenó de sacerdote en 1895 en Tarragona, en cuya Universidad Pontificia se doctoró en Filosofía y Derecho Canónico, y de la que fue profesor 25 años. En la de Valencia obtuvo el doctorado en Teología. En cambio intraeclesialmente, Vidal ejerció preponderantemente una actividad más jurídica, mientras que Gomá cultivó una línea más literaria y humanista. Vidal llegó al obispado a los 45 años en 1913 y Gomá a los 58 en 1927, cuando Vidal llevaba ya seis años de cardenal (1921). Al ser nombrado Gomá arzobispo de Toledo contaba 64 años[100]. Era el primer nombramiento de prelado hecho sin intervención del Estado, como consecuencia de la Constitución laicista de 1931. Gafo saludaba este hecho con entusiasmo congratulándose de que el Dr. Gomá llegara al más alto puesto de la Iglesia española por un acto libérrimo del Poder espiritual, «sin injerencias extrañas y teniendo en cuenta solamente los merecimientos de la persona y las necesidades gravísimas de la Iglesia católica de España. Sin duda por esta doble consideración, entre otras, el nombramiento del sabio y virtuoso prelado de Tarazona ha sido recibido con universal satisfacción y aplauso»[101].

El primero en mostrar su satisfacción por el nombramiento fue el mismo Vidal, quien después de enviar un telegrama a Gomá, le escribía la siguiente carta:

«Por fin, ha salido a la luz lo que hace tiempo se tramitaba a la sombra. Siento por ello viva y sincera satisfacción: por España, por Cataluña, por nuestra querida Tarragona y sobre todo por la Iglesia, pues, yendo de acuerdo los cardenales españoles y el Sr. Nuncio, que siempre está bien dispuesto, se podrán solucionar y activar muchas cuestiones que en los presentes tiempos conviene no dejar dormidas. Ardua es la labor, pesada la cruz, pero Dios Nuestro Señor le fotalecerá con su gracia, y nosotros los cardenales –puedo responder del Hermano de Sevilla– le ofrecemos nuestra decidida y generosa cooperación. Ánimo, pues, y a trabajar por la gloria de Dios y el bien de las almas; le ayudaremos también con nuestras oraciones.

»Me dice en la suya que tiene deseos de verme, que yo comparto con Vd., y le hubiera visitado ya a no haber sido por mi salud, que hace un mes se ha debilitado por la calentura que se ha presentado de nuevo. Dígame si tiene que venir por aquí. Yo, después de Pascua, iré tres o cuatro días a montaña, y luego a Sarriá para ponerme en manos del médico»[102].

Que estas expresiones de Vidal no eran pura fórmula de cortesía se deduce de la carta que dos días más tarde escribía él mismo al nuncio: «Lo de Toledo me parece muy acertado y se da la impresión de la independencia de la Iglesia [por hacerse el nombramiento sin contar con el Gobierno]. La persona elegida es competentísima y todos procuraremos ayudarle con celo, desinterés y afecto, procurando ir siempre de acuerdo con V.E.»[103]

Entre líneas se lee que Vidal –y probablemente la mayoría de los católicos– daban por supuesto que Gomá llegaría al cardenalato muy en breve, pues además del prestigio personal como prelado, venía aureolado con la fama de gran orador y de fecundo publicista. Pero no fue así. Hasta el año 1935 no se le concedería la púrpura cardenalicia. Ciertamente su expediente literario era espléndido y seguía las gloriosas huellas de otros prela-

99 A GRANADOS, *El cardenal Gomá, primado de España,* Madrid 1969, págs 57, 59 y 277-305. El Dr Gomá fue nombrado arzobispo de Toledo el 12 de abril de 1933 y siguió siendo administrador apostólico de Tarazona y Tudela hasta 1935 Fue creado cardenal en el consistorio secreto de 16 de diciembre de 1935; recibió la birreta el 17, y el capelo el 19 del mismo mes Tomó posesión del título de San Pedro in Montorio el 1 de enero de 1936

100. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol II, pág 1024-1026 (Gomá) y vol IV, pág 2755-2756 (Vidal); R COMAS, en su obra *Gomá - Vidal i Barraquer dues visions antagòniques de l'Església del 1939,* Barcelona 1975, establece un paralelismo entre estos dos prelados catalanes acentuando las diferencias Y Miguel Batllori, que prologa el libro, traza magistralmente los rasgos diferenciales de ambos obispos

101 J D. GAFO, *Crónicas científico - sociales,* «La Ciencia Tomista» 48 (1933) 120.

102 AVB III, pág 724-725 carta de Vidal a Gomá, 13 de abril de 1933 La prensa de la mañana del día 13 de abril, jueves santo, publicó la noticia del nombramiento de Gomá para Toledo y de R Pérez Rodríguez, hasta entonces obispo de Sión y patriarca de las Indias Occidentales, para Cádiz, como noticia dada en Roma el día 12 de abril (AVB III, pág. 724, nota 1)

103. AVB III, pág 726 carta de Vidal a Tedeschini, 15 abril 1933. Una cosa parecida dice al obispo de Oviedo, en portada a una carta del 12 de abril que evidentemente fue redactada después de esa fecha «estoy muy satisfecho de la provisión de Toledo» (AVB III, pág 724). Lo mismo pensaba el cardenal Ilundain (pág 728)

dos catalanes, como Torras i Bages, que tanto prestigio habían dado a la Iglesia española.

Entre sus obras cabe señalar *Tradición y crítica en exégesis,* Barcelona 1910; *María, Madre y Señora,* Barcelona 1915; *El valor educativo de la liturgia católica,* Barcelona 1918; *Las modas y el lujo ante la ley cristiana, la sociedad y el arte,* Barcelona 1920; *La Eucarística y la vida cristiana,* Barcelona 1922; *La familia según el derecho natural y cristiano,* Barcelona 1926; *El Evangelio explicado,* 4 vols., Barcelona 1930. Y acababa de aparecer con ocasión del Centenario de la Redención su obra *Jesucristo Redentor,* Barcelona 1933, cuyo anuncio en el «Boletín» de Tarragona pedía su autor a Vidal[104]. La imagen pública del nuevo primado de Toledo no podía ser más esplendorosa.

Su primera intervención oficial, después de la llegada a Toledo, fue, como ya hemos dicho, la pastoral *Horas graves,* que G. Jackson califica de «mesurada réplica a la ley de congregaciones»[105].

En realidad no fue sólo una réplica a la ley de congregaciones, sino un análisis general de la situación de la Iglesia española, cuyas causas externas e internas trataba él de exponer.

Cuatro eran, según él, esas causas externas: el espíritu del mal o sea el «homicida *ab initio*», que la tradición judeocristiana ha visto siempre encarnado en el demonio; la masonería que, a su juicio, es el instrumento oculto de las revoluciones; el intelectualismo descarriado e incomprensivo, que ha causado daño enorme a la religión y a la República; y, por fin, el ateísmo en política.

Es evidente que la exposición detallada de esas causas externas era de hecho compartida por la mayoría de los pensadores católicos de entonces, aunque ninguno cuantificase más que confusamente el número de los que estimaban opuestos a la integración tradicional de la Iglesia en la sociedad española. En concreto la idea de una participación indefinida o indeterminada, pero notable, de la masonería en la génesis de la revolución española estaba muy generalizada en los medios de comunicación social de la prensa católica.

Ferrer Benimeli, expertísimo en estos temas, ha logrado verificar la nómina de masones que componían las instituciones políticas españolas sobre todo el Gobierno y las Cortes. En efecto, en números redondos se estimaba en 183 el número de masones participantes como diputados en las

104 AVB III, pág 843 carta de Gomá a Vidal, 6 junio 1933 Efectivamente en el «Boletín Eclesiástico de Tarragona» apareció una recensión religiosa, el 22 de julio de 1933, pág 202-203 Una bibliografía completa puede verse en L Casañas y P Sobrino, *El cardenal Gomá, pastor y maestro,* 2 vols., Toledo 1983

105 G Jackson, *República española y la guerra civil,* Madrid 1981, pág 110 Jackson piensa que la elección de Gomá como primado de Toledo fue una solución intermedia, ya que, aparte de ser «un prelado muy culto, de gran inteligencia y carácter enérgico, no estaba estrechamente asociado ni con los intransigentes monárquicos ni con los social-católicos Políticamente era ambicioso, dispuesto a adoptar una posición firme en defensa de los derechos históricos de la Iglesia, pero no dado a exabruptos impolíticos de carácter personalista como el cardenal Segura»

Cortes Constituyentes de la República. De ellos hay constancia documental sobre 130 casos hasta finales de 1931. Del resto, o ingresaron en la orden con posterioridad, como es el caso de Azaña que entra el 2 de marzo de 1932, o son tenidos por tales en el Archivo de la Guerra Civil (Salamanca) sin pruebas concluyentes, como es el caso de Luis de Zulueta o el de Francisco Largo Caballero.

Por grupos políticos dentro del Parlamento el mayor número de masones se encontraba por orden decreciente en los partidos siguientes: radicales, 48; socialistas, 44; radicales socialistas, 34; Acción Republicana, 19; Esquerra Republicana de Cataluña, 10. También en la Derecha Liberal Republicana había dos masones. Y en la Comisión parlamentaria de la Constitución, compuesta por 21 miembros, había 9 masones. Y de los 178 que votaron a favor del famoso artículo 26 de la Constitución, 71 eran masones o sea el 29,93 % de los votantes. Mientras que entre los que votaron en contra de dicho artículo sólo había dos[106].

En conclusión y partiendo de los datos que ofrece Ferrer Benimeli podemos decir que el ideario masónico respecto al problema religioso coincidía con lo que se estableció en la Constitución. Esta coincidencia, sin embargo, no arguye necesariamente que los masones fueran exclusivamente los responsables de la decisión. Pero es evidente que no se puede separar en un hombre lo que decide como masón y lo que decide como miembro, por ejemplo, del partido radical, cuando de hecho ambos coinciden en lo mismo. También hay que reconocer que muchos masones estuvieron ausentes en el momento de la votación (no que se abstuvieran) a causa de la hora tan intempestiva, pero todos sabían que el voto a favor del artículo 26 estaba asegurado. De estar presentes, hubieran votado con gran probabilidad a favor del mismo. Sin embargo, como hubo 107 votantes que no eran masones entre los 178, no se puede afirmar tampoco que fuera una acción estricta y mayoritariamente masónica. La masonería tuvo un gran peso específico en el radicalismo de la Constitución, pero no fue la única causa de aquel triste suceso.

Pero más interesante que las causas externas, que muchas veces estimulan por reacción la vida religiosa, es el análisis que hace Gomá de las causas internas, que afectan más específicamente a nuestro catolicismo contemporáneo y que era también mal endémico en los países latinos. Cinco son estas causas y –dicho sea de paso– las cinco coinciden con lo que los anticlericales denunciaban o advertían en el comportamiento religioso de los católicos españoles. La primera era la falta de convicciones religiosas en la gran masa del pueblo. Y a esta carencia de fuertes motivaciones religiosas apelaba Azaña cuando –exagerando– afirmaba en la Cámara que España había dejado de ser católica. «Desde un alto sitial, decía Gomá, se ha dicho que España ya no es católica. Sí lo es, casi toda; pero lo es poco por la escasa

106 José A Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea,* vol 2 *Desde 1868 hasta nuestros días,* Madrid 1980, pág 64-139, idem, *La masonería y la Constitución de 1931,* «Cuadernos de Investigación Histórica» 5 (1981) 217-274

densidad del pensamiento católico y por su poca tensión en millones de ciudadanos»[107]

La segunda causa era la poca o débil piedad cristiana, que evidentemente era producto de la falta de convicciones profundas Manifestaciones espléndidas y tumultuarias en momentos determinados, pero que no arrancan de una fe ilustrada y profunda de nuestro pueblo, la piedad cristiana, en cuanto es amor a Dios y a los hombres, no mero honor tributado por medio de las manifestaciones clamorosas del culto Sagaz observación de un prelado que ha reflexionado mucho sobre este carácter sociológico de nuestra religiosidad popular

La tercera causa era la falta de formación de las conciencias respecto a los deberes de los católicos en su participación en la política Ese campo donde se encuentra el cristiano y el ciudadano, esa zona mixta donde se aplican las exigencias de la religión, como concepción del hombre integral, al orden civil y político, es muy poco conocida y cultivada por los cristianos, separando lo que no es lícito separar y lo que por la misma naturaleza de las cosas debe coincidir y armonizarse sin confusionismos ni interferencias indebidas «Nos atreveríamos a señalar como origen de ello, dice él refiriéndose al abstencionismo en la política, la falta de formación de la conciencia católica en lo que atañe a nuestros deberes cristianos en el orden civil y político y hasta en lo social», no sabiendo sacar, en la vida real, las consecuencias prácticas de la doctrina oficial de la Iglesia que en otros tiempos supo dar grandeza moral a Occidente[108]

Todo lo humano tiende por naturaleza a envejecer y a caducar Y esta enfermedad metafísica del hombre afecta por igual hasta las instituciones cristianas más arraigadas y vigorosas, si un continuado esfuerzo no las transforma y acomoda paulatinamente a las exigencias de los tiempos y de la vida Gomá, por su formación y por sus escritos, había desarrollado, como pocos obispos españoles de su tiempo, el sentido o la conciencia histórica, y su vista sabía alargarse hasta la época de san Agustín para entender la caducidad irremediable y la mutabilidad permanente de las formas de la existencia humana, con todo lo que esto suponía para la labor pastoral de un obispo

El rutinarismo de una vida prosaica, amorfa, sin tensión de esfuerzo, sin sentido del cambio histórico, juntamente con la apatía, la indiferencia, la insolidaridad y la falta de colaboración o, lo que era lo mismo, la pereza y la cobardía ante la multiformidad del entorno, eran las otras dos causas y vicios del catolicismo español Este cuadro clínico de inapreciable valor sociológico para un historiador de la Iglesia (cosa que a veces se olvida por un cierto maniqueísmo de ver sólo lo malo o lo bueno de las personas y de su comportamiento) servía al arzobispo de Toledo de diagnóstico para dictar remedios a aquella grave enfermedad Y esto era en definitiva lo que pretendía la carta pastoral Y así decía él «Vamos a la parte constructiva de

107 A Granados, *El cardenal Gomá, primado de Espana,* Madrid 1969, pág 288
108 Ibid , pág 290

esta carta pastoral, que se alarga ya demasiado, pero que podría defraudarnos, si quedara en la simple exposición de tantas ruinas como lamentamos y de algunas de las principales causas, internas y externas, que las ocasionan ¿Cuál debe ser nuestra actitud para el futuro, para no reincidir en lo viejo y levantar tantas cosas caídas?» Gomá ofrece unos criterios normativos sobre puntos capitales para reconducir la acción de los católicos hacia unas metas programáticas el amor práctico a la Iglesia, a esa Iglesia perseguida, que ni es ni debe ser rival del Estado, a una Iglesia que no es ni debe ser enemiga de la democracia, como algunos la intentan presentar, contra lo expuesto por León XIII en su admirable encíclica *Graves de communi,* sumisión a la jerarquía, respeto y acatamiento a la autoridad civil del Estado, que es garantía social

El cristianismo además y sobre todo es esencialmente ascesis, o sea superación de los instintos y de las tendencias viciosas de la naturaleza por la fuerza del espíritu, transformación del hombre viejo, según la terminología de san Pablo, en el hombre nuevo, hasta llegar a la recapitulación de todo en Cristo, alfa y omega de la historia humana

Es entonces cuando en el orden personal y social se examina y se juzga y se resuelve todo en el sentido de los intereses de Jesucristo, porque «se tiene el sentido de Cristo» (1 Cor 2,16), que no consiente desviaciones ni retrocesos de pensamiento, de corazón y de vida, hacia la región de las tinieblas, de que Jesucristo nos arrancó al llamarnos a la luz admirable de su fe (1Pe 2,9)

Esto es el abc de la vida cristiana que profesamos Pero hemos olvidado hasta los rudimentos de nuestra profesión, y vamos rápidamente a la descristianizacion de nuestra sociedad Por millones se cuentan los cristianos que no tienen de tales más que el agua del santo bautismo y que no tienen con Jesucristo y su Iglesia otro contacto que el de las grandes ceremonias de la vida cristiana, confirmación, matrimonio y sepelio Vivimos en cristiano por utilización atávica de las virtudes cristianas que nuestros mayores nos legaron, por un movimiento de inercia, casi inconsciente, que nos comunicaron nuestros siglos de fe, fervorosa y práctica Ocurre en las sociedades lo que a los individuos que nadie se hace repentinamente bueno o malo Siglos enteros se requieren para que en un pueblo, que ha sido tan cristiano como el nuestro, se disipe totalmente el buen olor de Cristo de que nos habla el Apóstol[109]

Esta amarga visión crítica de la realidad española, con la que Gomá se enfrenta sin paliativos de ninguna clase, le induce a aconsejar, como remate de su pastoral, que, los católicos se unan estrechamente, entre sí y con la jerarquía, por medio de las organizaciones de Acción Católica, para conseguir más eficazmente la recristianización de la sociedad española en el campo personal, en el campo político (entendiendo esta expresión en el sentido noble, no en un sentido partidista y mezquino de la palabra) y en el campo social

109 Ibid , pág 300

Esta incardinación de los cristianos en el mundo de las realidades temporales, que por aquellos mismos días reclamaba en el Curso de verano de Santander, aunque con matices distintos, el eminente pensador francés Jacques Maritain[110], no conducía a Gomá hacia la tentación de creer que la Iglesia debía introducirse en lo temporal hasta lograr hacer de las piedras pan, un género peligroso de satanización de la Iglesia, lo mismo que el uso o el abuso de la violencia política. Pero sí le hacía sentir la urgencia en aquellas horas graves, y volvería a insistir en ello más tarde después de la Guerra civil, de pedir a los católicos que se unieran todos para insuflar en la sociedad, con la fuerza del espíritu, el ideal histórico de una nueva cristiandad. Difícil tarea, difícil programa en un mundo pluralista.

Si esa unión no se logró en grado sumo y permanente, sí se llegó a una mayor colaboración de las fuerzas católicas, que en lo político fueron las que constituyeron propiamente la llamada derecha, ya que, como muy bien apunta Batllori, las denominaciones de derecha e izquierda estaban entonces casi identificadas con las actitudes primordialmente religiosas y no políticas o sociales[111].

No olvidemos –y es preciso recordarlo una vez más– que no se pueden homologar en sus contenidos las denominaciones de los grupos políticos de los años 30 con las que están al uso en el día de hoy, a pesar de la poca distancia que nos separa. Ni el socialismo radicalizado y antirreligioso ni la derecha católica de entonces son identificables más que en el nombre con el socialismo moderado o la derecha civilizada de hoy.

El nombre con que se bautizó a ese haz de fuerzas que se coaligaron para formar un frente común en defensa de los grandes valores de religión, patria, familia, orden, trabajo y propiedad, fue el de Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA), nacida el 4 de marzo de 1933 en el Congreso que se celebró en Madrid, y que había sido convocado por Acción Popular.

«Por sus orígenes limpísimos, por su pujanza arrolladora, por su programa político, por los arrestos de sus caudillos, decía "El Debate" del 7 de marzo de 1933, la naciente CEDA constituye ya una poderosa organización política llamada a desempeñar pronto un importante papel en la vida política española»[112]. El nuevo partido se constituía a base de Acción Popular, Derecha Regional Valenciana y otras agrupaciones regionales de ideologías y tácticas análogas. Acción Popular, creada en el mes de julio de 1931 por Ángel Herrera, podemos decir que en el seno de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, como organización estable con el nombre de Acción Nacional, cuyo adjetivo «Nacional» hubo de cambiarse por el de

110 J MARITAIN, *Problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad*, Madrid 1935 La reacción oficial adversa a la pastoral *Horas graves* se redujo a un proyecto de interpelación en las Cortes tratando de identificar las ideas de Gomá con las de Segura Pero la cosa no pasó de amago (AVB III, págs 956 y 964)

111 RAMÓN COMAS, *Gomá - Vidal i Barraquer*, p 7

112 J ARRARÁS, *Historia de la segunda República española*, vol II, Madrid 1970, pág 148

«Popular» en abril de 1932 por una disposición del Gobierno, estaba presidida por José María Gil Robles y había sido pensada como instrumento político de defensa del catolicismo[113].

La Derecha Regional Valenciana, a su vez, había sido fundada por el castellonés Luis Lucia Lucia recogiendo los sentimientos y las fuerzas preexistentes de la tradición católica del Levante español, sobre todo de los sindicatos católicos del padre Vicent[114]. Ambas fuerzas y otras similares de menor cuantía abanderaban el pensamiento de los católicos que querían llevar a la palestra política un modelo cristiano de sociedad contrario al establecido en la Constitución. Disueltas las Cortes el 12 de octubre de 1933 después de dos intentos inútiles de formar Gobierno, se convocaron nuevas elecciones para el 19 de noviembre y en segunda vuelta para el 3 de diciembre.

El resultado de dichas elecciones modificó sustancialmente el mapa sociopolítico de España. En vez de la aplastante mayoría de izquierdas de 1931, surgía ahora una aplastante mayoría de centroderecha, aunque rebajada en su puridad por el componente ideológico del Partido Radical. «El Debate» de 21 de noviembre de 1933, comentando el triunfo centroderechista con el título *Ésa es España* y utilizando los datos provisionales de las urnas, se adelantaba a afirmar que el resultado electoral reflejaba fielmente los grupos que componían la clase política de la sociedad española: «una gran mayoría católica; una fuerza no despreciable afecta al socialismo, siquiera sea debida principalmente a las organizaciones de carácter sindical; y una minoría de hombres de izquierda, restos del viejo anticlericalismo del siglo XIX, movidos por la masonería»[115].

Al frente de las fuerzas de derechas estaba José María Gil Robles, «joven atleta victorioso (decía Ortega), cuya iniciación parlamentaria presencié complacido desde el lugar de tormento que era mi escaño»[116].

Pero ante el triunfo derechista sentía Ortega una doble preocupación: la de la balcanización de España por miedo a que los institutos armados no cumplieran rigurosa y estrictamente con su deber profesional; y la de que la Iglesia se interfiriera indebidamente en la política. Con lo cual se correría el grave riesgo de que se torciese una vez más el curso del sino español. Por eso pedía al nuevo adalid político claridad frente al gran problema de si el conjunto amorfo de las derechas representaba el combate en pro de una política o la subversión contra el régimen republicano[117].

113 J TUSELL, *Historia de la Democracia Cristiana en España*, vol I, Madrid 1974, pág 177; J L GUTIÉRREZ, *Herrera Oria*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol II, pág 1090

114 J TUSELL, l c , pág 149

115 F DÍAZ-PLAJA *El siglo XX Dictadura-República (1923-1936)*, Madrid 1964, pág 593, J TUSELL, *Historia de la Democracia cristiana en España*, vol I, pág 228, afirma que la victoria de la CEDA no fue tan aplastante como habitualmente se dice Salvador de Madariaga califica el resultado de las elecciones como una desastrosa derrota de la izquierda y un éxito de la derecha que ni aun sus más entusiastas partidarios habían osado esperar *(España*, Madrid 1979, pág 350)

116 J ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol 11, Madrid 1969, p 537

117 Ibid , pág 536-538 «Por otra parte, no se puede olvidar que detrás del señor Gil Robles

También los historiadores se han cuestionado la sinceridad de la adhesión de las derechas al régimen republicano, que, aunque teóricamente en su definición puramente conceptual era indiferente, y, por tanto, aceptable, de facto había nacido con un carácter ostentosamente de izquierdas

Por eso con razón Ricardo de la Cierva, siguiendo la preocupación de Ortega, llama bienio equívoco (1933-1935) al que sucede al bienio de Azaña, «porque no estaba muy clara ni la coherencia republicana de los radicales ni la lealtad republicana de los derechistas católicos»[118]

Salvador de Madariaga, analizando el resultado de las elecciones, creía ver confirmados los temores de los que en el primer triunfo electoral de la República habían discernido una ola de emoción más que una convicción profunda, fenómeno que suele darse casi siempre en los grandes cambios políticos

«Había ademas, prosigue el, señales de que la derrota de la izquierda se debia a algo más hondo que a una mera remisión de la fiebre emotiva de 1931, pues mientras que la coalicion que había gobernado el pais de 1931 a 1933 bajaba de 282 a 96 votos, el partido radical subia de 90 a 104 y la derecha de 60 a 217 El péndulo había ido a parar violentamente al otro extremo y no había Senado para frenar las consecuencias Detalle significativo, don Julián Besteiro, hombre representativo del socialismo moderado, era elegido por Madrid en cabeza de la lista, mientras que el señor Largo Caballero, caudillo de la impaciencia revolucionaria, por primera vez en su larga vida bajaba al lugar *numero trece* No podia expresar el pais con mas claridad su deseo de moderación Y es que tal es en efecto su fondo, y asi lo hemos de comprobar tambien cuando nos toque analizar la tercera consulta electoral de la Republica»[119]

Y en cuanto a la actitud del jefe de CEDA apunta Madariaga unas certeras observaciones que hacen al caso, refiriéndose a las maniobras que tuvo que hacer Alejandro Lerroux, jefe del Partido Radical y el nuevo árbitro de las Cortes nuevas, para formar Gobierno

esta la figura de la Iglesia Y en esta hora de nuestro camino nacional –camino de ventura o camino de amargura, pero nuestro– no puede haber equivocos en la actitud de un poder como el romano, poder sin duda muy elevado, mas tambien poder extranacional Tiene un cierto derecho a decir esto quien hizo cuanto pudo, aun cuando pudo muy poco en la hora más dificil para que la Iglesia quedase exactamente en el lugar debido En nombre de la nación, pedimos, pues claridad El régimen es el suelo en que estamos y en que las 'derechas" han podido conseguir su triunfo Ese suelo tiene que ser tierra firme Sobre el nos urge comenzar la otra faena, la de hacer una nueva alma a nuestro pueblo en que rebrote lo mejor de su alma eterna No admitimos, en un asunto tal, artimanas ni nieblas Hay que dar diafanidad moral al aire publico de Espana para que puedan respirarlo sus hombres Tuérzase el cuello a la astucia En el escudo castizo está el león pero no la vulpeja Sobre todo, seria inutil Nadie, con sentido, puede discutir el derecho de los republicanos a defender hasta lo ultimo el regimen Mientras este se halle en cuestión no puede quedar via franca a una politica normal No es licito a los republicanos abandonar un solo puesto estratégico »

118 R DE LA CIERVA, *Historia basica de la Espana actual (1800 1973)*, Barcelona 1974, pag 323

119 S DE MADARIAGA, *Espana*, pág 351

«En la escena politica el señor Lerroux se propuso atraerse a la CEDA y al señor Gil Robles No era el señor Gil Robles hombre asequible al imán del poder Conocia su fuerza y poseia dotes excepcionales de maniobra politica y notable dominio de su palabra y actitud Era en suma digno adversario del mejor parlamentario de la Republica (probablemente Azaña) Se habia dado por rumbo llegar a la aceptación plena y completa del régimen republicano, sin excluir la Constitución de 1931 (con la que él y los suyos estaban en pleno desacuerdo), aunque claro está reservándose el derecho de reformarla segun las normas que en la misma Constitución se definian Pero se iba aproximando a este fin con pies de plomo, no sólo para no separarse de los más reacios entre sus secuaces, sino tambien para extraer el máximo dividendo de cada paso que daba hacia la Republica El señor Lerroux, ducho en estas artes, observaba el juego con paciencia, pero la fogosa izquierda se indignaba acusando al adalid de Accion Popular de negros designios contra la Republica El tiempo iba a vindicar al señor Gil Robles, pero, entretanto, este temor de los proyectos antirrepublicanos que se atribuian a la CEDA y a su jefe, temor en parte sincero, de los prohombres de la izquierda, en parte cultivado como excusa de la violencia que ellos mismos se dispo nian a cometer, iba a exponer a la Republica a la breve guerra civil de 1934, preludio de la larga guerra civil de 1936»[120]

120 Ibid pag 353 El dominico J D GAFO, resonador del ala progresista del catolicismo español ponía algo de sordina al triunfo derechista y denunciaba los males de un enfrentamiento violento de las dos fuerzas extremas y antagónicas que operaban sobre el pueblo espanol «Con más verdad, con más elegancia y con más legalidad y menos exigencias violentas y ambiciosas, se ha repetido, a la inversa, la jornada electoral del 12 de abril de 1931, que, a los dos dias, derrocó la Monarquia e implantó atropelladamente el régimen vigente con todos sus horrores y errores En estas memorables elecciones se pusieron en pie catorce millones y medio de espanoles y espanolas para decir lo que quieren y lo que no quieren en la orientación de la politica de España Por primera vez ha intervenido directamente la mujer en la politica espanola, y a ella se debe, indudablemente y en gran parte, ella mas pura, mas incontaminada, mas varonil que el hombre y más sensible que él a las heridas recibidas, este triunfo tan formidable, tan desconcertante para los contrarios y este nuevo rumbo que ahora empieza para las cosas publicas de Espana, si no se malogra De estos catorce millones y medio de sufragios emitidos, más de nueve millones se pronunciaron en favor de la politica representada por los diferentes grupos aliados de las llamadas derechas No quedan ya mas que fuerzas ciudadanas que oscilan de extremo a extremo con una rapidez vertiginosa sin encontrar todavía asiento Ayer izquierdistas y hoy derechistas Dos revoluciones incruentas, mas o menos profundas, más o menos epidérmicas, pero que denuncian la ausencia de cauces serenos y estables por los que discurra tranquilamente la vida espanola Dos revoluciones sorprendentes con menos preparación y con menos estrépito que las revoluciones ultimas de Italia y Alemania que destruyeron el liberalismo, la democracia y el marxismo Pero ¡cosas de Espana!, estas dos fuerzas no se aniquilan la una a la otra, y ni la una ni la otra pueden gobernar Las derechas, porque tienen enfrente a casi toda la masa obrera, las izquierdas socializantes, porque tienen enfrente a la masa restante de la nación y, especialmente a las mujeres, que ahora son tanto y mas que los hombres en las luchas electorales Gracias a ellas se ha podido contener y vencer, de momento, a la imponente masa proletaria, cuya fuerza aplastante venimos encareciendo siempre en estas paginas Pero, si unos y otros apelan a la violencia, ¿quién lleva las de ganar? No queremos ni debemos vaticinar Téngase en cuenta que los socialistas no han perdido, sino ganado, en masa electoral de asociados militantes, y si han perdido algo y aun mucho en votantes obreros, ésos no han venido todavia a nuestro campo, sino que han avanzado hacia el comunismo y el anarquismo apolitico Han perdido cierta masa republicana, pérdida importantisima que es la que va al centro, centro gubernamental de que venimos hablando y que acaudilla el Sr Lerroux, totalmente divorciado de los socialistas, el Sr Lerroux que es el Castelar de la segunda Republica, aunque, al parecer, más afortunado que el primero Aunque tambien quedaren mermadisimas estas fuerzas republicanas de centro, éstas habrán de ser [illegible] que hayan

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

Lo peligroso del caso fue que los derrotados en las urnas de 1933 no se avinieron fácilmente a aceptar las reglas del juego democrático que transfería el poder a los nuevos ganadores. Alcalá Zamora subraya esa inmadurez de la democracia republicana al informarnos de tres propuestas de golpe de Estado que le hicieron a él las izquierdas y que él tuvo que conjurar[121].

Con el nuevo Gobierno, presidido por Alejandro Lerroux, rabioso anticlerical en sus años mozos y votante a favor de la ley de confesiones religiosas en 1933, se tomaron medidas y se hicieron gestos más o menos simbólicos para calmar a la Iglesia. Entre tales medidas figuraban las de suavizar las disposiciones molestas para los católicos tal como estaban previstas en la Constitución (enseñanza, presupuesto de culto y clero, cementerios) y la de negociar directamente con el Vaticano el nombramiento de embajador cerca de la Santa Sede en la persona de Pita Romero.

Pero, por una parte, la inestabilidad intrínseca del Parlamento, minado por el sectarismo y la violencia, «donde, a juicio de Gil Robles, se confundía al noble adversario con el enemigo implacable, la lucha cortés con el golpe bajo y el rasgo de ingenio con la procacidad soez»[122] y, por otra, el ataque en sus cimientos a la legalidad constitucional por parte de las izquierdas juntamente con la intransigencia apasionada de los grupos de derecha, frustraron cualquier intento de una vía media de convivencia pacífica.

La Iglesia española se sentía incapacitada para ejercer cualquier función moderadora con unos contendientes de izquierda que la había expulsado violentamente de su seno y que la consideraban parcial por alojarse a la fuerza y a la defensiva en el campo de las derechas. Esta polarización de la vida española se fue agudizando con creciente dramatismo a lo largo del segundo bienio, primero en la revolución de octubre de 1934 y luego en los choques esporádicos posteriores a las elecciones de febrero de 1936 hasta estallar la cruel guerra fratricida.

A grandes rasgos y a modo de crónica vamos a destacar los hechos más sobresalientes de este período prebélico. Y lo primero que merece la pena señalar es que el año 1933 fue año santo extraordinario, por ser el centenario de la Redención, fecha que, aunque sólo aproximada en su exactitud cronológica, como bien advertía el Papa en la bula de indicción de 6 de

de gobernar, volvemos a repetir, porque las de los dos extremos no podrán hacerlo sino por un golpe y un sistema de fuerza, y esto es muy peligroso para todos Lo único que se podrá conseguir de nuestro triunfo, reconocido por todos y que tan poderosamente ha llamado la atención de la prensa extranjera, será que esas dos fuerzas extremas y antagónicas, marxismo y antimarxismo (a esto ha venido a concretarse la lucha), tendrán que respetarse y, hasta cierto punto, compenetrarse El socialismo tendrá que respetar más la conciencia religiosa de la nación, y la derecha tendrá que abordar, tener más en cuenta y resolver prácticamente el problema económico social, con lo que se atraerá la masa obrera que le falte para completar su equipo y hacer honor a su doctrina cristiana y salvadora Ésta es la visión sincera y escueta que tenemos del actual interesantísimo momento político de nuestra patria Tememos que determinadas exaltaciones, de orden meramente político y aun religioso, tuerzan el rumbo que nos señala y brinda la brillante jornada electoral que acabamos de realizar» («La Ciencia Tomista» 48 [1933] 393s)

121 N Alcalá Zamora, *Memorias*, Barcelona 1977, pág 259-260

122 J M ª Gil Robles, *Discursos parlamentarios*, Madrid 1971, pág 682

enero de 1933, constituía la unidad de medida del tiempo y la divisoria de la historia humana en dos grandes mitades: antes de Cristo y después de Cristo. A lo largo de ese año se fueron produciendo una serie de actos piadosos o pastorales, como peregrinaciones a Roma con las correspondientes alocuciones pontificias, ejercicios o misiones populares, cursos y cursillos, reuniones científicas como la VII Semana Social, y otros actos parecidos que caldeaban el ambiente del pueblo católico. A celebrar este evento quiso contribuir también la obra del arzobispo Gomá titulada *Jesucristo Redentor,* de que ya hemos hablado.

Fuera de esto, tres hechos importantes enmarcan la vida de la Iglesia en este bienio: 1) El lanzamiento de la Acción Católica, bajo la dirección de Ángel Herrera, promoviendo de manera especial una imagen de la Iglesia enraizada y comprometida con toda la tradición cultural de la historia patria. 2) El tributo de sangre de la Iglesia española en la Revolución de octubre de 1934. 3) Las negociaciones de un nuevo Concordato o *modus vivendi,* que reflejan el nuevo clima oficial que se vivía en España.

La Acción Católica

El 2 de diciembre de 1932 comunicaba el nuncio al cardenal Vidal i Barraquer que el papa había otorgado el beneplácito para que Ángel Herrera fuese nombrado presidente de la junta central de Acción Católica y que este nombramiento no se hiciese público hasta enero para que Herrera pudiera dejar antes la dirección de «El Debate». Al mismo tiempo le enviaba dos listas, una de los que, a juicio de Herrera, tenían cualidades para ser elegidos vocales de dicha junta, y otra, de los que podían constituir, dentro de la misma junta, la comisión permanente. Como estos hombres tuvieron una no pequeña parte en la dirección del catolicismo español de entonces y de los años posteriores, es de justicia dejar aquí constancia de sus nombres, a lo menos de los de la comisión permanente. Eran éstos: el Marqués de la Bastida, Julián Dodero, Emilio Ibarra, José Ignacio Isusi, Alfredo López, Alberto Martín Artajo y José María Torre de Rodas[123].

Herrera tomó un par de meses de tiempo para descargarse de los trabajos de la dirección de «El Debate» y así el 8 de febrero miércoles se despidió de los consejeros, redactores, administrativos, obreros y de todo el personal del periódico; el 10 se hizo público el nombramiento de presidente de la junta de Acción Católica y el domingo 12, aniversario de la coronación del Pontífice, actuó ya oficialmente como presidente de la junta en las solemnidades que se celebraron. Inmediatamente comenzó a programar la actividad de la Acción Católica en los diversos frentes[124].

123 AVB III, pág 454-455 carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, Madrid 2 diciembre 1932

124 Á Herrera, *Meditación sobre España,* Madrid 1976, pág 251-259 discurso pronunciado al cesar en la dirección de «El Debate» La fecha es 8-2-1933 y no 2-8-33 N González Ruiz e I Martín Martínez, *Seglares en la historia del catolicismo español,* Madrid 1968, pág 166

Uno de los puntos más importantes del programa era la formación de los intelectuales y la creación de cuadros de sacerdotes para dirigir la Acción Católica De ahí que se comenzase por organizar a partir del primero de julio de 1933, bajo la dirección de la junta central de Acción Católica, en el Colegio Cántabro de Santander, unos cursos de verano que cobraron fama internacional, en los que intervinieron años después como profesores Amintore Fanfani, más tarde jefe del Gobierno de Italia, el filósofo francés Jacques Maritain y el profesor Francesco Vito, Rector de la Universidad del Sacro Cuore, de Milán

Otro frente que había que cubrir era el de la acción social La Semana Social, séptima de la serie y la primera después de la de 1912, se había pensado celebrar en otoño de 1932 El grupo de la Democracia Cristiana tenía intención de organizarla por su cuenta dando la lección de apertura al obispo de Oviedo, Dr Luis Pérez, como consiliario general de la Acción Católica Española, y la de clausura al cardenal Vidal i Barraquer El comité ejecutivo de la Semana Social (perteneciente al grupo de la Democracia Cristiana) estaría formado por Inocencio Jiménez, Álvaro López Núñez, Maximiliano Arboleya, Pedro Sangro (secretario general) y Luna y Mendizábal (como secretarios adjuntos) El tiempo fue pasando entre incertidumbres no desveladas, y tanto Sangro como Arboleya comenzaron a dar signos de impaciencia pensando que había manos ocultas que obstaculizaban la celebración de la Semana Entre ellas veían las de Ángel Herrera que se excusó de tener en ella la ponencia sobre *Función de la prensa y de la propaganda*[125] Pero el hecho fue que se suspendió por entonces la celebración de la Semana Social[126] Tal vez las circunstancias políticas de estar discutiéndose en el Parlamento la ley de confesiones aconsejaba esta medida para evitar recelos por parte de los poderes públicos El mismo Ángel Herrera, el 4 de marzo de 1933, expresaba a Vidal i Barraquer su temor de que se confundiera la Acción Católica con un partido político al comentarle las impresiones de su breve estancia en San Sebastian, donde tuvo una conferencia sobre la naturaleza y fines de la Acción Católica, que fue extraordinariamente concurrida y a la que no asistieron los elementos del Partido Nacionalista Vasco

«Por parte de la Junta Diocesana de Acción Católica se me han hecho indicaciones de que desearían entenderse directamente con su prelado, y por mediacion de él con la junta central Les dije que este asunto podría tratarlo el Sr Obispo de Vitoria con los Rvdmos Metropolitanos y con el Rvdmo Sr Obispo Consiliario, y que la Junta Central acataría gustosamente lo que se decidiera

»Una cosa de gran importancia he advertido, y quiero hacerséla notar a V Ema , y es la necesidad que se palpa de insistir en las explicaciones de lo que es la Acción Católica y cuáles son su naturaleza y fines A este respecto, he encontrado a numerosas personas de relieve social y elevada cultura, abogados y gentes de carrera, que me

125 D Benavides, *El fracaso social del catolicismo espanol,* Barcelona 1973, pág 480-482

126 AVB III, pág 242 Luis Pérez a Vidal, Oviedo, 10 de octubre de 1932

han confesado que todo cuanto oían sobre Acción Católica era para ellos cosa completamente nueva y desconocida

»Esto me ha venido a confirmar en mi opinión de que la junta central debe limitarse, al principio sobre todo, a la Acción Católica pura, hasta que la gente vaya comprendiendo su significado y naturaleza Como nuevo detalle probativo, aduciré que, a pesar de mi exagerado empeño de evitar toda idea política, la información publicada en ABC habla "del nuevo partido político que va a fundar el Señor Herrera" Y esto viene a corroborar mis ideas sobre la conveniencia de extremar cautela en nuestras relaciones con entidades que puedan tener algun matiz o contacto político»[127]

El mismo Severino Aznar trataba de calmar las impaciencias explosivas de Arboleya atribuyendo el retraso a razones ocultas que sólo sabían los metropolitanos y el nuncio, a los que el no se atrevía a censurar Pero eso sí Apuntaba un cambio en la conducción de las Semanas, cuya presentación se intentaba hacer por la junta de Acción Católica, presidida por Herrera, y no por el grupo de Democracia Cristiana[128] Había, pues, una lucha por el control de la Semana En marzo de 1933, cuando el obispo de Oviedo, como consiliario delegado de Acción Católica, informaba al cardenal Vidal de la nueva junta permanente de la Semana, no estaba todavía resuelto el contencioso, por lo que Vidal i Barraquer se negó a tomar parte en ella, con el pretexto de que no era la Accion Católica oficial la que organizaba la Semana[129]

Al retrasarse la fecha de la Semana Social de junio a octubre de 1933, y a instancias del obispo de Oviedo, aceptó por fin Barraquer el discurso final[130] Pero no dejó de manifestarle en carta posterior que hubiera sido preferible que Arboleya no figurase en el programa[131] Ángel Herrera también tuvo su ponencia

La Semana Social se celebró, por fin, en Madrid del 15 al 22 de octubre con el título *La crisis moral, social y económica del mundo,* con 27 lecciones y con un éxito superior al que se preveía, como afirmó Gafo «Éxito por la calidad magnífica de las lecciones y conferencias que dieron nuestros más distinguidos profesores, éxito por la extraordinaria concurrencia de semanistas, entre los cuales hubo buen número de obreros disfrutando de bolsas de viaje, y por el afán fervoroso de oír y aprender que se notaba en todos los concurrentes, éxito, en fin, por las representaciones del catolicismo extranjero »[132] De entre todas las lecciones destaca la del cronista Gafo, además

127 AVB III, pág 691 Herrera a Vidal, Madrid, 4 de marzo de 1933

128 D Benavides, *El fracaso social del catolicismo espanol* pág 488, donde se copia un pasaje de carta de S Aznar a Arboleya, el 11 de enero de 1933

129 AVB III, 693 Vidal al obispo de Oviedo, 9 de marzo de 1933

130 AVB III, 965 Juan B Luis y Pérez a Vidal, 24 de agosto de 1933

131 AVB III, 992 J B Luis y Pérez a Vidal, 14 de septiembre de 1933 y Vidal al mismo, 23 de septiembre de 1933 (pág 1008)

132 J D Gafo, *Crónicas científico-sociales,* «La Ciencia Tomista» 48 (1933) 395 398, dando cuenta de la celebración de la VII Semana Social, mientras que en la pág 119-120 y 253-254 la anuncia

de la del canónigo de Córdoba, José Gallego Rocafull, sobre la *Organización Obrera,* notable por su oportunidad, otras tres la de Arboleya, *La apostasía de las masas,* en la que explicó «cómo y por qué las masas obreras españolas se apartaron y permanecen alejadas de la Iglesia, en general, razón por la cual (por ser durísimo y merecido reproche) sin duda, parte de la prensa, aun de derechas, la silenció» –no olvidemos que Gafo simpatizaba con la tendencia de Arboleya, la del dominico belga padre Rutten, fundador y director del Secretariado Social de Bélgica y senador del Reino, y «el discurso luminoso y emotivo del eminentísimo Sr cardenal Vidal i Barraquer con que se cerró tan brillante semana de ciencia y de acción», en el que el purpurado hacía una autocrítica despiadada de los fallos del catolicismo español un cierto laxismo moral, un particularismo de grupo unido con cierto exclusivismo verdaderamente cantonalista y esterilizador en detrimento de la universalidad católica y del bien común, y efecto o causa de lo anterior, una cierta soberbia colectiva de cuerpo que teóricamente se forma «a veces de una suma de humildades individuales, así como también de una suma de individuales pobrezas formase a veces una inmensa colectiva fastuosa riqueza»

Si el dominico Gafo destacaba más aquellas ponencias o aquellos pasajes de ellas que coincidían con sus propias preferencias, el cronista de «Razón y Fe» daba un amplio resumen de cada una de las conferencias para que el lector quedase informado detalladamente del conjunto y se le abriese el apetito para leerlas en su integridad cuando se publicasen[133]

El mayor éxito fue el que con paso feliz se hubiesen restaurado las Semanas Sociales interrumpidas absurdamente desde 1912 por las típicas discrepancias internas de los grupos existentes en la acción social católica de España

A la Semana Social de 1933, siguió la de 1934 celebrada en Zaragoza, con los primeros sobresaltos de la Revolución de octubre, del 30 de septiembre al 7 de octubre, que trató fundamentalmente de *Problemas agrarios de España*[134] Y la siguiente que se pensaba celebrar en 1936 murió nonata por los trágicos acontecimientos que sobrevinieron en aquel año

133 *Semana Social de Madrid, 15 22 octubre 1922,* «Razón y Fe» 103 (1933) 561 569, 104 (1934) 110-118, 254-267 En esta misma revista «Razón y Fe» 102 (1933) 231 234, puede verse la carta que en abril de 1933 dirigió el obispo de Oviedo a S Aznar sobre la naturaleza y fin de las semanas sociales al tiempo que le comunicaba su nombramiento de presidente de la Junta Permanente de dichas semanas sociales Dicha Junta quedó formada por Severino Aznar catedrático de la Universidad de Madrid, vicepresidente, Salvador Minguijón, catedrático de la Universidad de Zaragoza, secretario general, Pedro Sangro y Ros de Olano, de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, vicesecretario, Antonio de Luna, catedrático de la Universidad de Madrid, vocales Alberto Martín Artajo, vocal representante de la Junta Central de Acción Católica, senor vizconde de Eza, de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, Miguel Garrido, presidente de la Federación de Sindicatos obreros católicos de Madrid, Alfredo López presidente de las Juventudes Católicas de España Luis Jordana de Pozas, catedrático de la Universidad de Valencia, Carlos Ruiz del Castillo, catedrático de la Universidad de Santiago Juan Zaragueta, catedrático de la Universidad de Madrid, Antonio Griera secretario general de Acción Popular de Barcelona

Al par que la restauración de las Semanas Sociales, se puso en marcha por la junta central de Acción Católica una intensa campaña de propaganda y cultura *Pro Ecclesia et Patria,* con un plan único y una común dirección durante todo el año y a nivel nacional

Se quería reavivar con esa campaña la conciencia católica española, tratando de extraer del rico arsenal de la historia las glorias de origen religioso que dieron grandeza al pueblo español Era lo de ponerse en forma el catolicismo español que pedía Ortega y el renovar el optimismo en la solidaridad estrecha que existía entre estas dos palabras Iglesia y España

Si a la Iglesia se la quería proscribir de la vida pública española por los poderes públicos, era menester demostrar a los poderes públicos y al pueblo soberano que la grandeza patria había marchado siempre unida con la Iglesia a través de la historia A esta campaña se le daba en el documento de la junta central el nombre de *cruzada* Todo el lenguaje que se emplea suena a Ramiro de Maeztu y a su idea de hispanidad Suena a la interpretación católica del ser histórico de España Suena a Menéndez Pelayo Suena a una de las dos Españas El texto es capital, dentro de la línea de pensamiento y de mentalidades que seguimos, para comprender el alimento espiritual de media España, especialmente de sus clases dirigentes

«Pero hay un singular aspecto, mas limitado e íntimo, que, tratándose de la Iglesia de España y de la Accion Catolica espanola, no puede desatenderse ni olvidarse Y ese aspecto es el de la union íntima y de la solidaridad estrecha que existe entre esas dos palabras Iglesia y España

»La refutacion de cuanto, en abstracto, tiene de erroneo e injusto la lección de laicismo agresivo, ya se ha hecho repetidamente Pero conviene ahora, con aires de cruzada, proclamar por todos los ámbitos nacionales la protesta de cuanto, desde un punto de vista relativo, esa legislacion tiene de antiespañola y de suicida Conviene tomar en peso toda la obra secular de la Iglesia en España, para sentir hasta sus mas profundas raices todo lo que esa legislación y esa politica persecutorias significan de enorme ingratitud Conviene que repasemos un poco nuestra historia, para que nos demos bien cuenta de todo cuanto en ella se quiere que resulte incomprensible para las futuras generaciones de españoles laicos Porque España, como nacion, es hija de la Iglesia, y su tradicion, toda, por ella esta informada y dirigida El laicismo en España tiene, pues, magnitudes de parricidio El laicismo en España es amnesia total y retorno a la infancia, solo concebible en un Estado de senil decrepitud

»Toda nuestra historia nacional esta escrita en aras e imágenes, en piedras de claustros e infolios de monasterios Por caminos de romancero, por cumbres de gloria o valles de fracaso, juntas hicieron la Iglesia y España todo su camino Juntas en un admirable y fraternal consorcio de espíritu y apoyo crearon un pueblo, una cultura y una historia Es demasiado camino para desandarlo en tres o cuatro años de frivola incultura

»Era apenas España un fraccionado conjunto de tribus supersticiosas, unificadas por una leve y superficial romanizacion, cuando cayeron sobre ella, con la inicial

134 *Semana Social de Zaragoza, 30 sept 7 octubre 1934* «Razón y Fe» 106 (1934) 403-413 y 538 549 *Problemas agrarios de Espana VIII curso de las Semanas sociales de Espana,* Madrid 1936

predicación apostólica, las primeras palabras de aquellos mártires que Prudencio Clemente cantara con estrofas de fuego De aquella siembra de palabras de luz, regada con sangre de martirio, nació España fuerte, como una encina, contra todos los futuros vendavales

»Habríamos de ser largos, siendo cortos, en la enumeración de las glorias conjuntas de la Iglesia y España, porque no cabe en corto lugar obra tan grande, y porque su recuerdo y vivificacion queremos que sea objeto y fin de esta campaña que para todo el año 1934 anunciamos y emprendemos

»Queremos, *Pro Ecclesia et Patria,* sacudir la memoria de España y hacerla comprender que no puede borrar la obra de la Iglesia sin borrar totalmente su historia Queremos preguntarle adónde irá, errante, huyendo de sí misma con ese laicismo, frente al que cada piedra sera una protesta, y un remordimiento cada memoria»[135]

La junta central invitaba a todas las juntas diocesanas de Acción Católica a organizar semanas *Pro Ecclesia et Patria,* tomando como tema central de la Semana aquel acontecimiento, aquel personaje, aquella institución que de un modo más evidente mostrase la influencia de la Iglesia en la vida y formación de aquel rincón de España

Se recomendaba a todas las juntas diocesanas que diesen una atención preferente, al escoger sus temas, al estudio de la influencia benéfica del principio religioso en el progreso de la vida española, campo éste donde tanto había inventado la calumnia y tanto había olvidado la ingratitud, decía el texto

Terminaba el documento con esta exhortación «Católicos de España *Pro Ecclesia et Patria* vamos a tejer por todos los ámbitos nacionales una red de gloriosos recuerdos históricos Nuestra campaña será nada más que una serena exposición de verdades que, mirando al pasado, serán un himno triunfal, mirando al presente, voz de protesta , y Dios querrá que, mirando al futuro, programa de resurgimiento y punto de concordia y armonía»[136]

Uno de los frutos de esa «serena cruzada por la verdad y la justicia», alentada no por espíritu combativo, sino por el deseo de reeducar al pueblo español y de acotar el area mínima donde los españoles aspirasen a convivir en paz, fue la *Colección Pro Ecclesia et Patria,* compuesta por 26 volúmenes ilustrados, de unas 200 a 250 páginas, el primero de los cuales se dedicó a Raimundo Lulio por Lorenzo Riber y el último a Osio, obispo de Córdoba, por Hilario Yaben

En la misma línea de pensamiento hay que situar la obra de Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad,* Madrid 1934, que se inspira en las mismas fuentes que Ángel Herrera y que produjo un gran impacto en la España de su tiempo Constantino Bayle saludó la aparición de esta obra como libro de aristocracia espiritual, «libro que no es popular, o que no lo sería en otra

135 *Junta Central de Acción Católica Campana de propaganda y cultura «Pro Ecclesia et Patria»*, «Razón y Fe» 104 (1934) 536-540 El documento está fechado el 12 de febrero de 1934, fiesta de la coronación de S S el papa Pío XI

136 Ibid , pág 540

parte, y que lo está siendo en España» Para Ramiro de Maeztu todos nuestros males se reducen a uno solo la pérdida de nuestra idea nacional, nuestro ideal se cifraba en la fe y en su difusión por el mundo Analiza él con profunda y certera filosofía, segun Bayle, lo que fuimos y lo que somos todos los que formamos la *gens hispana,* el impulso que levantó a España y la extendió por los continentes americanos o sea el celo evangelizador representado por la monarquía de los siglos XVI y XVII, los golpes que resquebrajaron la solidez y unidad, los que descargaban sobre ella los ministros y gobernantes masones y enciclopedistas, verdaderos perpetradores de la pérdida del imperio, gérmenes incubadores del extranjerismo de antes y del pesimismo posterior, dogal del patriotismo en España y origen del menosprecio allende el Atlántico[137] Ésa es la idea madre del libro que hizo poner en pie, con el corazón henchido de heroísmo, como el del famoso caballero andante, a una de las dos Españas

A su vez el Dr Gomá, que acudió en 1934 a Buenos Aires a la celebración del Congreso Eucarístico Internacional, pronunció un celebérrimo discurso en el teatro Colón de la capital de la nación argentina, el día 12 de octubre, «día de la raza», con el título de *Apología de la Hispanidad,* que fue presentado al público por Martínez Zubiría, el que con su labor literaria ganó para el seudónimo Hugo Wast una merecida nombradía En este discurso inspirado en parte en la *Defensa de la Hispanidad,* a la que cita, asienta Gomá esta tesis fundamental expuesta en silogismo «América es la obra de España Esta obra de España lo es esencialmente de catolicismo Luego hay relación de igualdad entre hispanidad y catolicismo, y es locura todo intento de hispanización que lo repudie »

Ramiro de Maeztu publicó el discurso en la revista «Acción Española», de la que era Director, para que los que apenas pudieron oírlo por radio en la alta noche, llena de inquietudes, durante la revolución de octubre, pudieran leerlo sosegadamente en sus hogares «Ministro de la Hispanidad» llamó Maeztu al primado de Toledo por este discurso, que rodó por las repúblicas de América en centenares de miles de copias[138] Era una voz más de aquel concierto *pro Ecclesia et patria*

La revolución de octubre de 1934

No entraríamos a exponer el tema de la Revolución de octubre de 1934, si sus ramalazos no hubieran flagelado también el cuerpo de la Iglesia Este movimiento revolucionario suele considerarse como un ensayo de la tragedia que iba a suceder en España dos años más tarde Nos fijaremos sólo, como es lógico, en Asturias, porque allí fue donde la revolución se ensañó mas con personas o instituciones relacionadas con la Iglesia

137 «Razón y Fe» 106 (1934) 129-130

138 I Gomá, *Apología de la hispanidad,* «Acción Española» 11 (1934) 193-230

Amaro del Rosal, periodista asturiano y miembro de la dirección nacional de la UGT en aquellos años, nos ha ofrecido recientemente una visión nueva y testimonial de aquel movimiento revolucionario, su preparación minuciosa, los objetivos ambiciosos que se propuso y que no logró realizar *por haber abortado el movimiento en la primera fase de su gestación*, y quiénes fueron sus organizadores Hasta el día de hoy la mayoría de los historiadores se han quedado, según él, en la superficie de los hechos por haber utilizado sólo noticias de prensa, de revistas y de falsos testimonios de los organismos oficiales. La trama secreta, el motor y la mecánica del movimiento, su intrincada estructura, cómo estaba organizado, en qué técnica y objetivos descansaba, en una palabra, el esquema organizativo nacional, regional y local ha escapado hasta hoy a las pesquisas de los historiadores, como escapó entonces a las investigaciones de la policía El artífice de esa labor conspiradora que duró ocho meses fue Largo Caballero, el director de esa fabulosa historia del vapor «Turquesa», que transportaba armas, fue Prieto En los cuadros de organización, según él, estaban involucrados cientos de elementos pertenecientes a la UGT, al PSOE, a las Juventudes Socialistas, cada uno de ellos responsabilizado en misiones específicas y concretas «El conocimiento del plan general en todos sus detalles perfectamente estructurado estaba en manos de Caballero, clave por clave, nombre por nombre, objetivo por objetivo»[139]

Analizando Alcalá Zamora el curso de los acontecimientos de 1933 a 1936, hace intervenir en el un factor importante de orden privado la grave enfermedad de Largo Caballero «Tras ella, con insomnios casi constantes, fue Largo otro hombre muy distinto del que había sido, su mirada, en la que siempre relampagueaban explosiones de ira y fiereza inmediatamente reprimidas, no perdió ya esa expresion Comentando tal efecto con un médico insigne y cultísimo me dijo que a algunas enfermedades las llamaba él musa fatal de la historia Lo cierto es que pasó al inadecuado y funesto papel de Lenin español el hombre que había sentido antes reciprocidad intensa de odios respecto del comunismo »[140]

Lo insólito y más delictivo de la rebelión de octubre para Alcalá Zamora consistió en que los suministros de armas, en cuatro grandes grupos, procedían de las autoridades mismas, convertidos contra el Estado De las armas cortas fue proveedora, a título de regalo a los socialistas, la Direccion General de Seguridad bajo el mando de Manuel Andrés, íntimo de Prieto, luego asesinado en San Sebastián Este hecho lo conocia Martínez Barrio desde septiembre de 1933 y no lo reveló hasta más tarde

En cuanto a armas modernas y automáticas de largo alcance se habían adquirido en el extranjero, principalmente en Alemania durante la embajada de Araquistain, «nuevo y extraño Leviatán», que influyó decisivamente en la izquierda socialista hasta 1937 La partida principal procedía de las fábricas militares del propio Gobierno español y había vendido las armas nada menos que el Ministerio de la Guerra en tiempos de Azaña[141]

«*Uno de los puntos más negativos en la preparación del movimiento*, que hizo perder un tiempo precioso, fue la conflictiva y violenta lucha entre la Comisión Ejecutiva del PSOE, presidida por Largo Caballero, y la Comision Ejecutiva de la UGT, presidida por Julián Besteiro con sus principales auxiliares Trifon, Saborit y Lucio Martínez»[142]

Largo e impropio de este lugar sería detenernos a exponer las causas remotas y próximas de aquella revolución que sacudió a España entera de arriba abajo y que dividió más profundamente el alma nacional, radicalizando las posiciones de las fuerzas políticas El tiempo y las nuevas investigaciones nos dirán si la conquista del poder por la fuerza fue un imperativo categorico del *Manifiesto comunista*, de que se alimentaba habitualmente Largo Caballero, espoleado a la vez por el contexto europeo de la revolución rusa, del nazismo alemán y del fascismo italiano, o fue una vía más rápida para deshacerse de las derechas que amenazaban con consolidarse en el poder por la vía democrática, trasmutando el inicial espíritu de la República[143]

Dicho esto a modo de introducción, pasemos ya a exponer, con la brevedad casi telegráfica de la noticia periodística, los *Grandes anales de quince dias*, tal como apareció en la prensa, a raíz de la formación del Gobierno de Lerroux de 4 de octubre de 1934, en el que entraron tres ministros de la CEDA

«Viernes 5 de octubre Se intenta el paro general en toda España, aunque sólo se consigue parcialmente Se toma como pretexto la formacion del nuevo Gobierno En Mondragon asesinan vilmente al diputado catolico Oreja Elosegui

»Sabado 6 En combinacion los socialistas, la Esquerra y algunos partidos izquierdistas, se lanzan a la rebelion manifiesta, fruto de muchos meses de preparacion La Generalitat proclama el Estat Català, mas, a las pocas horas, las fuerzas del ejército sofocan la rebelión y capturan a los principales dirigentes El Gobierno domina facilmente los brotes de rebeldia en diversas partes de España, y sólo en Asturias logran dominar, por la imprevision de autoridades y extension del movimiento

»Domingo 7 *Companys y demás consejeros de la Generalitat son detenidos* y conducidos al vapor Uruguay

»Lunes 8 Es detenido el Comite revolucionario de Madrid

»Martes 9 Aunque sigue la huelga general revolucionaria, el admirable *comportamiento de las tropas y de las fuerzas civicas, sobre todo de los jovenes, aminoran* grandemente sus efectos En Barcelona se vuelve a la normalidad, en cambio, las noticias de Asturias son gravisimas

139 A DEL ROSAL, *1934 El movimiento revolucionario de octubre*, Madrid 1983 pág 9-10 J DÍAZ FERNÁNDEZ, *Octubre rojo en Asturias*, Madrid 1935 (reedición Barcelona 1984), da una visión de la revolución de octubre desde el punto de vista del partido en que militaba, que era el radical socialista, más a la izquierda del partido de Largo Caballero

140 N ALCALÁ-ZAMORA, *Memorias*, pág 255 El médico a que hace referencia Alcalá Zamora parece ser Gregorio Marañón

141 Ibid , pag 287 288

142 A DEL ROSAL, o c , pag 317 Véase también ADRIÁN SHUBERT, *Hacia la revolucion Origenes sociales del movimiento obrero en Asturias, 1860-1934*, Barcelona 1984

143 A DEL ROSAL, o c pág 14

»Miercoles, 10 Son numerosos los detenidos por los actuales sucesos, entre ellos Azaña, que se hallaba oculto en Barcelona

»Jueves 11 Siguen las tropas leales en su avance por Asturias

»Viernes 12 Entran las tropas en Oviedo, y encuentran la ciudad medio en ruinas tales son los destrozos, incendios, saqueos y crimenes de los revolucionarios en los pocos dias que dominaron

»Sabado 13 Desde Oviedo las tropas tratan de avanzar por las cuencas mineras

»Domingo 14 Largo Caballero es detenido en Madrid Se da por terminada la huelga en Madrid y en casi toda España

»Lunes 15 Se detiene en Oviedo al diputado socialista Teodomiro Menéndez Hoy se ha descubierto que la Generalitat había contratado en Suiza la compra de 30 000 fusiles

»Martes 16 En Barcelona son arrojadas al mar las armas recogidas a los revolucionarios

»Miercoles 17 Se publica la ley que restablece la pena de muerte

»Jueves 18 Fallece en Madrid don Santiago Ramón y Cajal

»Viernes 19 Terminan las operaciones militares en Asturias los revoltosos, o se han entregado, o han huido por los montes»[144]

Después de estas dos semanas trágicas, en que se dinamitaron, se puede decir que definitivamente, más que los edificios materiales, los principios fundamentales de la República, las aguas revueltas fueron volviendo poco a poco aparentemente a su cauce y se fue imponiendo la ley Se abre proceso a los evadidos de la Generalitat Se disuelve la FUE Van cayendo en poder de la policía los dirigentes de la revolución Se hacen públicas las bajas de las fuerzas armadas y los crimenes cometidos por los revolucionarios Solo en Asturias fueron asesinados unos 36 sacerdotes y religiosos Indalecio Prieto huyó a Francia, después de andar escondido por varias casas de Madrid El 1 de noviembre pasa por Barcelona el cardenal Pacelli (futuro Pío XII) de vuelta del Congreso de Buenos Aires y tiene una entrevista con Pita Romero, que va a ir a Roma como embajador cerca de la Santa Sede

Dos hechos queremos destacar como mas representativos de la actitud de los revolucionarios asturianos para con la Iglesia el ataque a la Casa Social del Sindicato Católico Obrero de Moreda y el asesinato de sacerdotes y religiosos por el mero hecho de serlo

El Sindicato Católico Obrero de Mineros Este Sindicato había nacido formalmente en el Congreso que se celebró en la Casa Social de Valladolid los días 22 al 25 de abril de 1918, donde se habian dado cita el Sindicato Católico Ferroviario y las Sociedades Católicas de las Cuencas carboníferas de Asturias, León y Palencia

Anteriormente a estas fechas se había constituido en 1912 la Asociacion Católica de Mineros, que habia adquirido gran fuerza y se había extendido por algunas cuencas mineras de Asturias, especialmente por el valle de

144 *Efemérides del mes* «Razón y Fe» 106 (1934) 565-566

Aller Al Sindicato Católico Obrero de Mineros (SCOM) nacido en 1918 se fueron agregando después las secciones fundadas en las cuencas mineras de Río Tinto (Huelva) y La Unión (Murcia) y llegó a tener muy pronto 24 secciones con un total de 8753 socios Entre los firmantes del *Programa-Manifiesto* de la Sindicación Católica Obrera, radicada en la Casa Social de Valladolid, que se publicó en febrero de 1920, firmaba ya Gaudencio Tomillo como presidente del SCOM español,-al lado de otros once presidentes de distintos sindicatos[145]

Al llegar la Dictadura de Primo de Rivera, el trato de favor de que gozaba el Sindicato Católico Minero en la empresa minera Hullera Española –vulgo Comillas– desapareció y las predilecciones fueron a parar al sindicato socialista

En Asturias al frente del socialismo conservaban sus cargos directivos Manuel Vigil, Manuel Llaneza, Teodomiro Menéndez, José María Suárez, Ramón González Peña, Amador Fernandez, Perfecto González, Belarmino Tomas, los Parrados y S Calleja

El comunismo tenía por líderes a José Loredo Aparicio, Isidro Acevedo, José Calleja, Benjamín Escolar, Matias Suárez Fierro, Ramón Rodríguez, J Rozas, J Izquierdo, J Ibañez y Crispulo Gutiérrez

El anarcosindicalismo, ademas de Eleuterio Quintanilla, que se reservaba la orientación doctrinal, contaba en las organizaciones sindicales con José Maria Martínez, Segundo Blanco, Niceto de la Iglesia, Baldomero del Val, Acracio Bartolomé, Aquilino Entralgo, Aurelio Fernández, Avelino Martínez, Avelino González y Solano Palacios

En el sindicato católico figuraban Gaudencio Tomillo, Vicente Madera Peña, su hermano Adolfo y otros con menos historia noticiable que los acabados de mencionar[146]

La sede central del Sindicato Católico Obrero de Mineros radicaba en Moreda, en la cuenca de Aller Su presidente, como hemos dicho, era Tomillo y su secretario Vicente Madera A este hombre, de talla moral excepcional, lo respetaban, lo temian y lo odiaban a la vez sus adversarios politicos Desde el principio de la fundación del Sindicato Catolico sus contrincantes hicieron lo imposible por hacer desaparecer juntamente al Sindicato y a Vicente Madera

He aquí un ejemplo En un mitin celebrado en Moreda el 11 de abril de 1920, por la mañana, Manuel Llaneza, uno dé los líderes más destacados del partido socialista en Asturias, habló así a los suyos, refiriéndose al Sindicato Católico de Moreda «Cuando se lucha por una idea, nada importa la muerte Armas tenéis » Y añadió «En este momento se está sosteniendo un duelo a muerte entre el sindicato católico y el sindicato socialista se trata del triunfo o de la derrota de la idea socialista » Esto se interpretó por sus secuaces como una provocación al uso de la violencia armada

145 *La Casa Social Católica de Valladolid Memoria histórica 1915-1938,* Valladolid 1939, pág 40 55 En apéndice se incluye el *Programa Manifiesto* de 1920

146 A L Oliveros, *Asturias en el resurgimiento espanol,* Madrid 1935, pág 201

Y, en efecto, excitados por las palabras de Llaneza, sus sindicalistas quisieron llevar a la práctica aquella misma tarde la doctrina que habían oído por la mañana. Parapetados, según referencias personales, tras unos colchones en las ventanas de un bar de Moreda esperaron el paso de los sindicalistas católicos camino de la Casa Social. Al llegar éstos a la altura del bar recibieron una serie de disparos que abatieron a uno de ellos, Camilo Madera, hermano de Vicente, que sangraba abundantemente por el cuello como consecuencia de un balazo que le atravesó la garganta. Murió al poco tiempo.

Reaccionaron rápidamente los sindicalistas católicos y en represalia se lanzaron sobre el bar, donde mataron a ocho. En total los muertos en la refriega por ambas partes fueron once. Este hecho nos da la medida de la tensión en que tenían que vivir los sindicalistas católicos de Moreda.

A pesar de eso, la historia del SCOM de Asturias es muy brillante en su acción sindical y de defensa de la clase trabajadora, para la que consiguió muchas mejoras. Pero nunca pudo verse libre de la violencia ni de la persecución por parte de los sindicatos de izquierda. El español, sobre todo cuando no ha escalado los peldaños de la cultura, tiene más propensión al diálogo de los puños y de las pistolas que al de las razones.

Vicente Madera fue durante toda su vida laboral picador de carbón de Hullera Española y estaba muy acostumbrado al estampido y al olor de la dinamita. Tenía un carácter resuelto y optimista y poseía grandes cualidades de líder, como sucedía con sus primos, que militaban y dirigían en Asturias el sindicato socialista. Su primo carnal Ramón González Peña era diputado socialista y fue cerebro y alma de la revolución de octubre en Asturias. Cuando todos se reunían en la casa de la abuela materna, se armaban las grandes peloteras políticas.

Al estallar la revolución de octubre, la Casa Social de Moreda, que era la sede del SCOM, iba a convertirse en noticia nacional. Ya unas dos semanas antes de que estallase la revolución, por miedo a un asalto a la Casa Social, decidió Madera defenderla día y noche con sus miembros. Los turnos de guardia se establecieron de modo que todos pudieran dormir y estar en condiciones normales de poder ir a trabajar a la mina cuando les correspondiese.

Su actuación se limitaba exclusivamente a defenderse de no ser asaltados en un improvisado golpe de mano, si, como se rumoreaba, estallaba la revolución. Muchos creían, y entre ellos los mineros católicos de la Casa Social de Moreda, que la revolución no duraría en Asturias más de tres días, aunque se daba por supuesto que habría choques muy duros y sangrientos. Había, pues, que estar prevenidos para resistir un ataque de tres días. Habían pedido cien rifles, pero nunca llegaron a su poder. Sólo disponían de muy escaso armamento y municiones: doce escopetas, doce pistolas, un Winchester, unos mil cartuchos de diversa clase y unas bombas de dinamita para cuando los adversarios viniesen en masa al asalto. Los compañeros que estuvieron de guardia la noche del 4 al 5 de octubre y que habían de sufrir el temible asedio, además de una heroica mujer llamada Florinda Cueto Díaz,

fueron treinta, al frente de los cuales estaba Vicente Madera, que nos cuenta lo sucedido[147].

A la una de la mañana observaron un movimiento desacostumbrado de los revolucionarios que hacía presagiar la inminencia de la revolución, como así fue. Las noches de guardia los compañeros se retiraban de cuatro a cinco de la mañana, cuando la población minera comenzaba a desfilar camino del trabajo. A esa hora iban a sus casas, cogían el «taquin», que se comía en la mina, y a cumplir con su deber. Pero aquel día decidieron continuar la guardia hasta las seis de la mañana. Sin embargo, en vista de la aparente normalidad que se advertía, a eso de las seis y media se dio la orden de retirarse. Cuando en dos grupos iban aproximándose a sus casas, notaron que los revolucionarios iban a concentrarse a la Casa del Pueblo de Moreda. Rápidamente cambió Madera impresiones con sus compañeros y se avisó al otro grupo para retornar a la Casa Social. En aquel momento se acercó la mujer de un compañero para decirles que había una patrulla de revolucionarios parapetados tras una pared, enfrente de la puerta de la casa de Madera, para asesinarlo impunemente cuando fuese a penetrar en ella.

Una vez en la Casa Social, la primera disposición que se tomó fue la de coger las armas y parapetarse en condiciones, indicando a Florinda que consiguiese comestibles en la mayor cantidad posible para los dos o tres días que se suponía iban a estar encerrados sin salir a la calle. También se ordenó que los niños y mujeres que vivían en la Casa Social salieran inmediatamente, incluida Florinda.

A las 8 de la mañana del día cinco seguían pasando patrullas de revolucionarios armados en dirección a la sede de los socialistas. Alguien pensó que se debía hacer fuego sobre ellos, pero Madera dio la orden terminante de no hacer uso de las armas más que en caso de ataque. Pero a las ocho y media los revolucionarios comenzaron a hacer los primeros disparos y poco faltó para hacerles también la primera baja. En vista de la escasez de municiones, se dio orden severa de no contestar a las decargas cerradas que les hacían y reservarse para el momento del asalto.

Madera y los suyos tenían esperanza de que no se lanzasen a fondo contra ellos, porque los sindicalistas católicos siempre se habían portado noblemente con los obreros de otras tendencias y de un modo especial con los socialistas, hasta el extremo de haber entregado a su Comité, en la Casa Social, 7200 ptas. (cantidad muy notable entonces) para socorrer a los que con motivo de una huelga lo estaban pasando muy mal. «Y es que nosotros, dice Madera, nunca hemos visto en ellos, en sus personas, más que a herma-

147 V. MADERA, *El Sindicato Católico de Moreda y la revolución de octubre*, Madrid 1935 Del mismo Madera puede verse *Actuación de los sindicalistas católico-mineros*, Barcelona 1946 S. NEVARES, *El patrono ejemplar*, Madrid 1936, p 219 En la refriega hubo en total once muertos, de los cuales, según informaba a Nevares I Arroyo sólo recibió los sacramentos Camilo Madera Lo cual quiere decir que no murió en el acto Para prevenir el procesamiento de Vicente Madera se trasladó I Arroyo a Madrid, donde informó a Calvo Sotelo de los sucesos asturianos que se discutían en el Parlamento Alas Pumariño tenía pedida la palabra para el martes, 20 de abril de 1920 (Archivo de Nevares: carta de I. Arroyo a Nevares, Madrid 18 de abril de 1920).

nos sujetos a las mismas desdichas y necesidades, aunque en el ideal fuésemos y seamos adversarios decididos, pero nobles»[148]

Una llamada telefónica les comunico que doce guardias civiles iban camino de Moreda Pasó el tiempo en angustiosa espera temiendo lo peor, que era que los revolucionarios cogiesen como rehenes a las familias de los asediados para obligarlos a rendirse y después asesinarlos

En realidad se habían rendido ya todos los puestos de la Guardia Civil en la zona y no les quedaba más socorro que el que dependiera de sus propios recursos Para su desgracia los revolucionarios que cercaban la Casa Social y que pasaban de los 2000 –algunos hablaban de 4000–, habían tomado la torre de la iglesia y desde ella les hacían certeras y constantes descargas con fuego de fusil y cargas de dinamita con lanzabombas Se dice que lanzaron sobre ellos unas diez toneladas de explosivos. El techo iba cayendo a pedazos, el fuego iba prendiendo en las vigas y la situación se hacía insostenible en medio del humo, del polvo y del derrumbamiento de los tabiques Varios compañeros, expertos en el uso de la dinamita, devolvían con gran celeridad muchas bombas al enemigo, al caer éstas a sus pies

En vista de que no se rendían, usaron los revolucionarios la estratagema de capturar al párroco de Moreda, don Tomas Suero,'a quien iban a asesinar más tarde, y lo obligaron con los cañones de los fusiles a que fuera a la Casa Social para intimarles la rendición Fue inutil Enfurecidos los revolucionarios porque ni salía el párroco ni se rendían, redoblaron el ataque de forma tan violenta que pareció iba a ser el final de la tragedia Madera se confesó con el párroco y asi lo hicieron otros compañeros que pudieron, persuadidos de que les había llegado ya la ultima hora A los demás les dio el párroco la absolución colectiva Las municiones se iban agotando de manera alarmante Todos pedían con insistencia más municiones Era esto a la caída de la tarde del dia 5 de octubre Resistir más era imposible Entonces Madera pensó en sacrificarse a sí mismo para salvar a sus compañeros «A quien buscan y desean coger es a mí, les dijo Madera como último testamento Voy a salir solo y cuando estén entretenidos conmigo, cesará el asedio, porque yo trataré de vender cara mi vida Os aprovecharéis de la confusión que ha de armarse y salís por las puertas contrarias Así os podréis salvar, si no todos, la mayoría de vosotros » Sus compañeros no aceptaron la propuesta y prefirieron seguir defendiendo la Casa Social

Por razones tácticas se limitó el frente de defensa, pues temían el asalto por la parte del edificio más destrozada por la dinamita La noche era muy oscura y el enemigo mandó cortar la luz eléctrica para que las bombillas del alumbrado público no pusiesen al descubierto a los revolucionarios que se acercasen A las nueve de la noche estalló una bomba de 30 kilos que derribó varios tabiques y la puerta principal Un autocamión con reflectores

148 Ibidem pág 15 Hay un acta notarial, hecha en Moreda el 27 octubre de 1934, a los ocho días de finalizar la revolución, en la que unos testigos testifican los hechos, con ligeras variantes, que cuenta V Madera en su relación (archivo de Nevares)

iluminaba el blanco al enemigo para que siguiera lanzando bombas y descargas de fusilería Eran momentos muy angustiosos para los cercados que no tenían más salvación –y ésta ligera– que la que se pudiera conseguir con la huida sigilosa. Y éste fue el acto final. Después de poner a salvo a Florinda, madre de ocho hijos, se fueron arrastrando poco a poco hasta el rio que vadearon, mientras cuatro seguían disparando para cubrir la retirada Acción heroica que les iba a costar la vida, pues, al no poder escapar, fueron asesinados allí mismo por los revolucionarios Lo demás pertenece a la odisea de hambre y de sobresaltos que es normal en una peripecia de este genero Caminaron jadeantes por los zigzagueantes senderos de la montaña asturiana, entre nieve y frío, hasta que el día 19 toparon con un camión del Tercio de regulares

Nos hemos detenido a narrar este episodio novelesco para que el lector pueda apreciar el temple de alma de aquellos sindicalistas católicos, que lo unico que buscaban era el poder vivir pacíficamente como hermanos con los demás obreros, sin más ilusion que la mejora de su vida a costa del esfuerzo constante de su trabajo Y nunca lo lograron Ciertamente, que el Sindicato Catolico de Asturias no era una piadosa cofradía como los había calificado, al parecer, Gafo, lo demuestran de sobra los hechos narrados y lo afirmaba tajantemente con tono un tanto airado el mismo Vicente Madera en carta a Gafo del 16 de junio de 1934, cuatro meses antes de la revolución de octubre

«Que los sindicatos confesionales y profesionales no son cofradias ni otro organismo parecido de Accion Católica, lo saben hasta los niños pequeños Por eso me extraña, padre Gafo, que quiera usted identificarlos con una cofradia como trato de hacerlo ver de una manera poco afortunada en la conferencia de Oviedo Discrepo abiertamente de varios puntos sostenidos por usted en la citada conferencia y movido estuve a interrumpirle para emplazarle a que aclarara las indirectas que al Sindicato Católico Minero se referian Y francamente, padre Gafo, soy asturiano y como tal he de decirle que la historia del Sindicato Católico Minero es una historia inmaculada desde todos los puntos de vista, y sobremanera del sindical y profesional, y fue usted tan injusto que no dudó en dejar flotando en el aire la insidia y la calumnia, producto de la mentira

»¿Por que ustedes, que valen tanto y son tan listos, no constituyeron hace tiempo ya esos Sindictos que propugnan en Asturias? Nosotros hemos logrado constituir alguno en la epoca de la Dictadura, pero se han disuelto porque los patronos apoyan, aunque de labios afuera digan que no, a los socialistas y porque las autoridades de aquella fecha perseguian, por medio de la Guardia Civil, a los compañeros que eran el alma de aquellas organizaciones que comenzaban, hasta tal punto los han perseguido que han temido que ir a trabajar a otros sitios y a vivir a otros pueblos Las autoridades de la Dictadura en Asturias apoyaban decididamente a los socialistas, existia un Llaneza que tenia mucho predicamento con el Dictador, porque ofreció, a espaldas de los obreros, lo que después nos impusieron, no sin nuestra energica protesta»[149]

149 Carta de V Madera a J Gafo, Moreda, 16 de junio de 1934 Archivo de Nevares Como Gafo opinaba también Arboleya, a quien no le hacia mucha gracia el Sindicato Católico Minero

Es muy sintomático para el estudio de nuestro sindicalismo comprobar que el sindicato católico –y el de Moreda es un ejemplo de lo que sucedía en otras partes– se convirtiese por el mero hecho de serlo en el blanco de las iras y de las violencias del sindicalismo de izquierdas. ¿No eran comunes los intereses que defendían todos los sindicatos? ¿O era sólo la razón religiosa el objeto de su odio?

Tributo de sangre

Si la suerte de un sindicato católico fue la que hemos descrito por su carácter confesional, ya se puede entender lo que sería la de las personas consagradas al sacerdocio o a la vida religiosa. Vamos a hacer una rápida exposición de los hechos.

Treinta y cuatro fueron los eclesiásticos asesinados por los revolucionarios de Asturias y tres en otras partes de España.

Ya hemos hablado del párroco de Moreda, D. Tomás Suero. Huyó él de la Casa Social, como dijimos, con los mineros del Sindicato Católico, y se fue a refugiar en una casa camino de Boo. Pero una revolucionaria lo delató. Acudieron entonces las turbas en su busca, lo arrastraron hasta la Academia de Cervantes y allí, después de una larga agonía, le dieron horrible muerte. En Moreda se proclamó el comunismo libertario.

El párroco de Sama de Langreo, Venancio Prado, durante el ataque que se realizaba contra el cuartel de la Guardia Civil que, por fin, tras treinta y seis horas de heroica resistencia cayó en poder de los insurrectos, fue obligado a abandonar la rectoral. Buscó asilo en casa de los vecinos y nadie lo quiso recibir. «Al pasar delante de la iglesia, cuenta una crónica, lo mató una descarga y su cadáver estuvo dos días en medio de la calle, sin ser retirado»[150]. A este escueto relato hay que añadir que fue alcanzado por los disparos y tardó en morir varias horas hasta que un miliciano que pasaba por allí lo remató de un tiro.

A Turón acudieron muchos milicianos de Mieres que se dedicaban a la busca y captura de los «enemigos del pueblo». A éstos los iban concentran-

de Moreda por la confesionalidad de los sindicatos, cuestión secundaria que hizo derrochar inútilmente muchas energías D Benavides, biógrafo de Arboleya, sigue la línea de su biografiado en *El fracaso social del catolicismo español,* Barcelona 1973, págs 551-562 En el homenaje que se tributó a los sindicalistas católicos de Moreda en el teatro de la Zarzuela de Madrid, el 3 de febrero de 1935, Á Herrera, que fue quien organizó el acto, dijo entre otras cosas «Sindicatos confesionales, pero es indispensable no confundir nunca un sindicato con una cofradía o una hermandad Los sindicatos han de ser independientes y profesionales por entero Del título, pues, de católicos no se puede hacer una bandera Es cuestión opinable, no es una cuestión sustancial Lo sustancial en el orden positivo es que se unan todos los sindicatos que responden a una orientación cristiana Sindicatos católicos uníos» (del periódico «Trabajo», del 15 de febrero de 1935)

150 Tomamos las noticias, si no advertimos otra cosa, de las obras siguientes *Asturias roja Sacerdotes y religiosos perseguidos y martirizados,* Oviedo 1935, J Arrarás, *Historia de la segunda República española,* vol II, Madrid 1970, págs 537-593 *(passim),* A Montero, *La persecución religiosa en España,* Madrid 1961, págs 41-42

do en la Casa del Pueblo. Allí fueron a parar ocho hermanos de la Doctrina Cristiana, profesores del Colegio de Nuestra Señora de Covadonga, que se dedicaban a educar, gratuitamente, a los hijos de los obreros. Con los hermanos iba también el padre Inocencio de la Inmaculada, pasionista del convento de Mieres que se hallaba allí para ayudar al párroco en su labor pastoral.

También fueron detenidos y llevados a la Casa del Pueblo tres sacerdotes de Turón con otros presos, entre los que se encontraban el ingeniero director de Hulleras de Turón, Rafael de Riego, descendiente del famoso general Riego y ejemplar cristiano, tres guardias civiles, un comandante, un teniente coronel y varios civiles. En la madrugada del 9 de octubre entraron en la habitación dos pistoleros y después de despojar a los hermanos y al padre pasionista de cuanto llevaban, les ordenaron formar filas de tres en fondo. A los jefes militares los obligaron a incorporarse al pelotón y, custodiados por unos veinte milicianos, los llevaron en dirección del cementerio, deteniéndose junto a dos fosas paralelas de 20 metros de largo que estaban ya preparadas. Inmediatamente unas descargas de fusil y varios disparos de pistola acabaron definitivamente con la vida de los once detenidos.

El día 6 de octubre, que amaneció soleado y radiante contra la costumbre de Asturias en ese tiempo, los rebeldes se iban adueñando de la ciudad de Oviedo por las proximidades del barrio de San Lázaro. Una compañía de Guardias Civiles que procedían de Burgos y que se metieron de improviso en la línea de fuego y otra compañía del Regimiento de Zapadores número 8 que marchó en su auxilio tuvieron que irse replegando hacia la parte de la ciudad que estaba en poder de los gubernamentales y dejaron a merced de los revolucionarios el barrio de San Lázaro. Detuvieron éstos al párroco de San Esteban de las Cruces, que llevaba sólo dos meses en aquella parroquia, y decidieron llevarlo a Mieres para que fuera juzgado. «Quisieron obligarlo a blasfemar (acto de barbarie propio de gente salvaje) y, lejos de hacerlo, lanzó el grito de "Viva Cristo Rey", con lo que le dieron el tiro que le quitó la vida.»

En el avance hacia el centro de la ciudad, alcanzaron el antiguo convento de Santo Domingo, que desde años atrás venía siendo habilitado como Seminario. Contra lo que los rebeldes temían, no encontraron dentro ni soldados ni guardias, sino únicamente a los seminaristas, los profesores paúles y dominicos, y al padre Eufrasio del Niño Jesús, superior de la comunidad de carmelitas: en total unos sesenta. Trataron todos, vestidos de paisano, de huir hacia la ciudad y de hecho algunos lo lograron. Un grupo, en cambio, se refugió en una casa inmediata al Seminario. Pero las vanguardias de los mineros los vieron, se lanzaron sobre ellos y los detuvieron sin dificultad. Resolvieron los rebeldes llevarlos a Mieres en uno de los camiones capturados a los guardias de asalto. Por el camino iban gritando: «¡Llevamos fascistas! ¡Llevamos curas!» A lo que contestaban los que lo oían al pasar: «¡Matadlos!» Una vez en Mieres fueron encerrados en el teatro Orfeo, destinado a cárcel, y allí permanecieron hasta el día 19 en que fueron

liberados. Peor suerte corrió un grupo de ocho seminaristas que con el dominico padre Esteban se ocultaron en un sótano. Cuando al día siguiente, acosados por el hambre y la sed, salió uno de ellos, Gonzalo Zurro, a la calle para buscar víveres, fue apresado y llevado donde estaban sus compañeros en San Lázaro. El dominico y el seminarista Juan Alonso se escondieron en un hueco del sótano y no fueron vistos. Los demás fueron detenidos y en el camino, mientras los llevaban, los milicianos les comenzaron a disparar y fueron éstos cayendo asesinados. El más joven tenía diecisiete años. Uno de los seminaristas se salvó de que lo remataran por intervención de una miliciana. También murieron asesinados los frailes padres Pastor Vicente y Tomás Pallarés, y el hermano Salustiano González. El carmelita padre Eufrasio, que, por enfermo, se había refugiado en el Hospital Provincial, fue juzgado en «consejo de guerra» y fusilado el 12 de octubre junto al Mercado de ganados. Murió vitoreando a Cristo Rey. Su cadáver permaneció insepulto varios días.

A esta lista de asesinatos hay que agregar el del provisor del obispado, Juan Puertas Ramón; el del secretario de cámara, Aurelio Gago; y el del canónigo Francisco Sanz Baztán. Los dos primeros fueron juzgados el día 8 por un comité instalado en el Banco Español de Crédito, condenados a muerte y fusilados a las ocho de la tarde. Sus cadáveres quedaron insepultos sin ser descubiertos e identificados hasta veinte días más tarde. Al canónigo Sanz lo llevaron los milicianos con un grupo de presos que iban delante como protección según avanzaban en Oviedo con intención de asaltar el cuartel de Pelayo. Pero en vista de que las tropas del cuartel no sólo los recibieron con fuego intenso, sino que se lanzaron contra ellos en un contraataque, tuvieron que replegarse rápidamente bajo una lluvia de balas. Como el canónigo Sanz por sus achaques no podía caminar fácilmente, un miliciano le pegó un tiro y su cadáver quedó abandonado al pie de un muro, junto a la fábrica de armas.

Además de los hermanos de las Escuelas Cristianas de Turón que antes hemos mencionado, fueron también asesinados en sitios distintos dos hermanos estudiantes más, Alberto de la Inmaculada (23 años) y Salvador de María Virgen (16 años), que cursaban sus estudios en el escolasticado de Mieres.

Otros párrocos dieron también testimonio de su fe con la sangre: Joaquín del Valle, párroco de Olloniego, fusilado en compañía del juez de Oviedo, Emilio Valenciano; Lucio Fernández Martínez, párroco de La Rebollada, que fue obligado a cavar su fosa antes de ser fusilado; Manuel Muñiz Lobato, párroco de Valdecuna, asesinado en su propia casa a las dos de la mañana del 6 de octubre; Tomás Cossio, párroco de Santa María la Real de la Coruña, de Oviedo, que antes de ser asesinado el día 12 estuvo dos días sin probar bocado y cinco sin dormir apenas.

Por último y para cerrar la relación vamos a exponer el asesinato de dos jesuitas contra los que no podían alegar razones personales. Eran éstos el padre Emilio Martínez y el hermano Juan Bautista Arconada. Volvían ambos en el tren correo de la noche de Carrión de los Condes (Palencia),

donde el padre había dado los ejercicios espirituales y el hermano los había hecho, en dirección a Gijón. Al llegar a Ujo detuvieron el tren los insurrectos a eso de las cinco de la mañana del 5 de octubre. Los jesuitas bajaron del tren e intentaron buscar refugio en el pueblo en casa de un conocido. El dueño de la casa los recibió caritativamente, y al padre Martínez, que vestía de talar, le prestó un traje civil. Así pasaron dos días, al cabo de los cuales, el domingo 7 de octubre, Virgen del Rosario, unos mineros allanaron la casa en busca de armas. Mientras los milicianos hacían el registro y detenían al dueño y a un yerno suyo, los dos jesuitas, para evitarle problemas al dueño, se escaparon por otra puerta hacia la montaña. Pero, estando el padre enfermo y no pudiendo proseguir la huida por aquellos parajes, decidieron a eso de mediodía bajar al pueblo de Santullano que creían tranquilo. Allí fueron apresados. Los llevaron inmediatamente al comité comunista de Mieres, pero en vista de la incapacidad del lugar para recibir a tantos presos, fueron a la Casa del Pueblo, de los socialistas. En el interrogario a que fueron sometidos confesaron que eran jesuitas e inmediatamente los condenaron a muerte. Allí los tuvieron unas diez horas, oyendo constantes injurias y blasfemias. A las diez de la noche los hacen subir a un coche y los llevan hasta la entrada de la mina La Coca, cerca de Mieres. Allí los mandan bajar diciéndoles: «Se acabó el viaje.» Estando ya en el suelo, al ver que les apuntaban con los fusiles, se abrazaron gritando: «¡Viva Cristo Rey!» Y cayeron abatidos por las balas. Después los remataron partiéndoles la cabeza con las culatas[151]. Hay que recordar que el grito de ¡Viva Cristo Rey! se hizo popular en México, unos años antes, en la persecución contra la Iglesia que allí se desató. Y con ese grito en los labios murió el famoso padre Pro.

Ante estos hechos es lógico que el historiador, al analizarlos, intente sacar algunas conclusiones que expliquen las causas que los han producido. Y, en primer lugar, lo primero que se advierte es que los movimientos de izquierda de aquel tiempo inoculaban en las masas, de una manera sistemática, un odio satánico contra todo lo sagrado (personas, instituciones y edificios). Los medios de comunicación, los mítines, las reuniones de grupo divulgaban constantemente esas ideas y sentimientos, fomentando la intolerancia, el sectarismo, la violencia verbal y física, como hemos visto patentemente en el caso de Llaneza, y todo género de enfrentamientos contra los que no pensaran como ellos. Con esto la convivencia ciudadana se hacía difícil y en algunos momentos hasta imposible. Esa masa, una vez puesta en la pendiente del movimiento, en virtud de las leyes de la psicología colectiva, no se detenía a pensar más, sino que obraba emocionalmente y llevaba hasta las últimas consecuencias lo que a veces no entraba en la previsión de sus propios jefes. Desatada la furia popular, para lo que bastaba a veces un pequeño fulminante, era ya imparable su reacción y se llevaba por delante a sangre y fuego todo lo que encontrase a su paso. Esto explica la universalidad y simultaneidad de las repetidas quemas de iglesias, conventos y casas

151 «Memorabilia Societatis Jesu» 5 (1934-1936) 154-157

religiosas, el insulto soez y el asesinato de clérigos, como un rito obligado, sin más motivo que el hecho de serlo, y tantos desmanes que ensombrecen por su insólita barbarie nuestra historia nacional y averguenzan al historiador que se ve en la precisión de relatar hechos tan execrables, impropios de nuestra adelantada cultura occidental

Por otra parte, es fuerza reconocer que la Iglesia, por las razones que sean, se había hecho incapaz de adueñarse de esas masas, alejándose de sus preocupaciones cotidianas más perentorias, desestimando sus intereses, poniendo a veces el máximo esfuerzo en cosas secundarias y dejando a su aire las principales, siguiendo una rutina facilona en la administración parroquial y diocesana, con una liturgia lánguida, sin sentido popular y alejada de la inteligencia y del gusto del pueblo, con una catequesis a todas luces insuficiente para el nivel cultural del tiempo y con una gran falta de convicciones hondas y personales en lo religioso, de que ya hemos hablado

Todas estas serias deficiencias de nuestro catolicismo, que se agravaban y en gran parte obedecian a la inadecuada formación de un clero no adaptado a las exigencias de la vida y de la mentalidad modernas, anclado la mayor parte de él en un escolasticismo anacrónico y atemporalizado y en formas y estilos ya periclitados, de espaldas a las realidades contemporáneas que avanzaban con ritmo vertiginoso hacia una nueva configuración de la sociedad industrial, huidizo del contacto con la universidad y con las nuevas formas de pensar, carente en general de cultura bíblica, literaria y sociológica para hacerse oír con decoro en el mundo moderno desde los púlpitos –inmenso poder mal utilizado de la homilía dominical–, contribuyeron negativamente a la génesis de ese fenómeno dramático que llamamos apostasía de las masas Cuando el grupo de sociólogos cristianos, los propagandistas de Ángel Ayala, la Acción Católica reorganizada por Angel Herrera se lanzaron a la acción, era ya demasiado tarde Se había perdido un tiempo precioso en polémicas estériles, en rivalidades de sacristía, en discusiones canónicas de pequeño alcance y en mirar siempre hacia tiempos pasados El fenómeno estaba ya consumado

Como colofón a la revolución de octubre podemos añadir un gesto noble y reconfortante por parte de la Iglesia, muy propio de su ministerio de reconciliación Sometidos los últimos rebeldes de la revolución tanto en Cataluña, donde el Parlamento catalán se había declarado en rebeldía, como en Asturias, cuyos estragos en lo religioso hemos reseñado, comenzaron a sustanciarse las responsabilidades de los encausados El cardenal Vidal i Barraquer, ya el 12 de octubre, conocedor de la situación angustiosa de los reos y de las familias, escribía al Presidente de la República pidiendo el indulto para los condenados a muerte «Terminadas estas líneas, escribe el cardenal, me llegan peticiones de familias y amigos de los condenados a la última pena por los tribunales militares de Barcelona, a fin de que interceda cerca de V E para la gracia del indulto Y lo hago, Sr Presidente, porque nuestra misión es de paz, de concordia y de amor, aun para aquellos que con saña nos combaten y nos persiguen Que Dios incline su noble y generoso corazón hacia la benignidad y clemencia»[152]

Estas intervenciones indulgentes y misericordiosas no siempre llegan a conocimiento del historiador por el carácter de su misma intimidad, pero nos hacen ser cautos para no hacer juicios temerarios cuando las desconocemos

El embajador Pita Romero y el «modus vivendi»

Con las elecciones de noviembre de 1933 cambió el clima político de España respecto a la Iglesia, como ya hemos dicho Las restricciones que en virtud de la Constitución y de la ley de Confesiones se imponían a las instituciones religiosas comenzaron a aflojarse *de facto* y cesó el dogal de la persecución latente Pero quedaban en pie los textos legales, el imperativo de la ley, en virtud de los cuales cualquier gobernante, alto o bajo, estaba en el derecho de hacerlos cumplir Urgía, pues, hacer un cambio en la legislación y una reforma constitucional. ¿Era esto políticamente posible en aquella situación?

Para intentarlo se tomó una medida muy importante nombrar un embajador cerca de la Santa Sede Así estaba ya previsto, antes de las elecciones del 19 de noviembre de 1933, por el Presidente de la República Según informaba Vidal al cardenal Pacelli el 3 de noviembre de 1933, se pronosticaba que, yendo unidas las derechas a las elecciones, se podría disponer de unos 120 a 150 diputados que respaldarían a un Gobierno de centro-radicales, e inmediatamente se iría al nombramiento de embajador cerça del Vaticano, se concertaría un *modus vivendi* con la Santa Sede, se resolvería el apremiante problema de la pensión a los sacerdotes, etc [153] Ganadas las elecciones, se aprestó rápidamente el cardenal de Tarragona a movilizar el asunto del *modus vivendi* y el del nombramiento de embajador, para cuyo cargo proponia el, en carta a Alcala Zamora, a José Oriol Anguera de Sojo por ser «teólogo, canonista, civilista y muy erudito en varias lenguas y disciplinas, lo cual, unido a las dotes que le adornan, entiendo que hace del mismo, persona que, además de caer bien en todas las esferas, sería indicadísima para una labor exquisita, que dejaría en buen lugar a nuestra patria»[154]

Pero no iba a ser Anguera de Sojo, sino Leandro Pita Romero, Ministro de Estado desde el 16 de diciembre de 1933, el propuesto para tan delicado cargo de embajador[155]

---

152 AVB IV, doc 981 carta de Vidal a Alcalá Zamora, 12-X-1934 En circular a sus diocesanos, el 20 de octubre de 1934, les recomendaba Vidal que fomentasen sentimientos de amor y de perdón para los enemigos de la fe (AVB IV, doc 988)

153 AVB IV, doc 804 Vidal a Pacelli, 3 XI-1933 (no ponemos la página porque, al no estar aun publicado, utilizamos las galeradas que gentilmente nos ha prestado M Batllori con su caballerosidad acostumbrada)

154 AVB IV, doc 818 Vidal a Alcalá Zamora, 26-XI-1933

155 AVB IV, doc 888 Vidal a Alcalá Zamora, 28-II-1934 Habla aquí Vidal del *placet* concedido por la Santa Sede a Pita Romero, y Alcalá Zamora se quejaba de la forma condicionada de dar el *placet*

Así se resolvió en el consejo de ministros del 23 de enero de 1934 y se le dio el encargo de iniciar las negociaciones de un concordato, objetivo que, con la revisión de la Constitución y la amnistía, condicionaba la actitud tolerante y de ayuda al Gobierno por parte de las derechas[156]

Pita Romero contaba con salir para Roma en cuanto pasase el aniversario de la República (14 de abril) por asistir a las solemnidades de su celebración y, porque, como Ministro de Estado, tenía que arreglar diversos asuntos, entre otros, los tratados comerciales con Uruguay y con el Brasil Pero en realidad no llegaría a Roma hasta el día 4 de junio, después de haberse entrevistado en Madrid con el cardenal Vidal i Barraquer y también con el Nuncio

Para colaborar con Pita Romero en su gestion diplomatica se habia desplazado a Roma el habil e inteligente colaborador del cardenal tarraconense Luis Carreras, quien ya en el mes de mayo había celebrado largas entrevistas con monseñor Pizzardo, secretario para Asuntos Extraordinarios en la Secretaría de Estado del Vaticano, con monseñor Ottaviani, sustituto para Asuntos Ordinarios, y con el mismo cardenal Pacelli, con quien estuvo el 29 de mayo 55 minutos de abierta y clara discusion sobre el *modus vivendi* Habia hablado también con Comín, encargado de negocios de la Embajada cerca de la Santa Sede, y con el embajador ante el Quirinal, Justo Gómez Ocerín Esperaban en Roma la llegada del canonigo doctoral de Santiago, Dr Juan Antonio Rodríguez Villasante en calidad de miembro de la Comisión asesora del Embajador Y contaban allí con la colaboración del padre Manuel Suárez, decano de la Facultad de Derecho Canónico del Angélico y futuro General de la Orden de Predicadores

Previamente, en el mes de abril, el cardenal Vidal, a petición reservada del cardenal Pacelli, había compuesto unas *Breves notas* sobre el *modus vivendi* que se pretendía pactar entre el Gobierno español y la Santa Sede y las había enviado a Roma, probablemente por medio de Luis Carreras, que había intervenido en el redactado de su composición, o por medio de Ángel Herrera

El documento, que de hecho ofrecia un texto básico para la negociación, comprendía 14 puntos 1) garantía para la actuación de la Iglesia en los actos pastorales dentro y fuera de los templos, 2) garantía para la libertad religiosa de los católicos, 3) reconocimiento de la autoridad jerárquica de los obispos, 4) nombramiento de los obispos por la Santa Sede, previa notificación oficiosa del Nuncio al Gobierno español, 5) independencia de la Iglesia en el cambio de las circunscripciones eclesiásticas, 6) exención tributaria de los edificios de la Iglesia, que tengan una actividad sin fines de lucro, 7) normativa sobre conservación del tesoro artístico y documental de la Iglesia, 8) régimen de propiedad de la Iglesia y reivindicaciones económicas, 9) derecho de las instituciones benéficas, 10) regimen transitorio acerca de la enseñanza, 11) derecho de la Iglesia sobre cementerios y entierros, 12) las propiedades de la suprimida Compañía de Jesús, 13) la soberanía del obispo de Urgel sobre el principado de Andorra, 14) modo de denunciar el *modus vivendi*[157]

Como se ve, se presentaba un repertorio de problemas básicos para llegar a un entendimiento practico entre Iglesia y Estado Las exigencias para comenzar eran mínimas, a lo menos por parte del grupo eclesiástico español ¿Seguiría la misma pauta la Secretaría de Estado del Vaticano, muy ducha en el arte de la diplomacia y de la negociación, o ensancharía el temario hasta límites inaceptables por el Gobierno español? ¿Había realmente voluntad dialogante por ambas partes o cada uno quería representar el papel de transigente para culpar a la otra parte ante la opinión pública del fracaso de las negociaciones? Porque hay que decir que ciertos grupos de opinión comenzarian en seguida a capitalizar los posibles resultados en sentido muy distinto del que pretendían, sin duda, sus actores

Que el cardenal Vidal i Barraquer, que veía de cerca las dificultades de la negociación, era partidario de una base minima de acuerdo y por tanto que era partidario de que hubiera, fuera como fuera, un acuerdo, lo demuestra la carta que escribe a Pacelli el 15 de abril de 1934 ponderando las limitaciones del *modus vivendi* De la misma manera opinaban Angel Herrera y Manuel Jiménez Fernández que enviaron también sendos informes en ese sentido

El cardenal Vidal se expresaba así, a la vez que hacía algunas observaciones puntuales a las *Notas breves,* enviadas a Pacelli

«Mi primer trabajo, recien llegado a esta, despues de haberme detenido unos dias en Turin y Barcelona para las fiestas de los salesianos, ha sido redactar sucintamente las notas o puntos que Vuestra Eminencia Reverendisima se sirvió pedirme reservadamente en vista al *modus vivendi* a concertar con el Gobierno de España

»De poco le serviran las que me honro en acompañarle, habida cuenta de los datos que obraran en esa Secretaria de Estado, que Vuestra Emcia Rvma tan dignamente rige, y de la practica y experiencia que tanto le distinguen en asuntos de esta indole, pero pueden ser ampliados y explicados por los puntos que Vuestra Eminencia Rvma estime pertinentes

»Precisa no perder de vista que ni el gobierno ni las Cortes admitiran nada que directamente se oponga a la Constitucion vigente, cuyos preceptos habrá que soslayar, viendo de evitar indirectamente el daño que podrian causar a la Iglesia, de aplicarse con todo rigor

»Pueden, empero, por un *modus vivendi* ser modificadas las leyes posteriores, aun las aclaratorias y complementarias de la Constitución –Leyes de Confesiones y Congregaciones religiosas, del Tesoro Artístico, de Cementerios, etc –, porque una vez aprobado el *modus vivendi* por las Cortes, derogaria y modificaria las leyes anteriores Conviene, sin embargo, no perder de vista que la minoria socialista y la de

156 J Arrarás, *Historia de la segunda Republica espanola* II, pag 280 Alejandro Lerroux presidente del Gobierno, informaba a Vidal que «ahora estamos en los preliminares de continuar nuestras relaciones con el Vaticano mediante nombramiento de un embajador, y espero que ello será seguido de noticias más positivamente agradables» (AVB IV, doc 855, de 16-I-1934)

157 AVB IV Breves notas u observaciones relativas al proyectado *modus vivendi* con el Gobierno espanol (15-4-1934) El 30-4-1934, Pacelli acusaba recibo de la carta y de las *Breves notas*

extrema izquierda haran una guerra implacable a toda disposición o acuerdo que modifique ciertas leyes sectarias, no sólo por motivos de ideologia por parte de algunos, sino por fines politicos y de galería, y aun por influencia masónica

»Segun ya indique a Vuestra Emcia Revma , sólo creo viable actualmente un *modus vivendi*, en espera de que, reformada la Constitución, si las derechas tienen prudencia, unión y paciencia, pueda llegarse a un ventajoso Concordato, que aquélla hoy no permite

»Es de máxima conveniencia para la mayor unidad en el régimen de las diócesis, para conseguir con mayor facilidad todas las ventajas posibles para la Iglesia, tratar los asuntos por el Ministro, Consejero, o con la Autoridad superior, y por esto en el tema I se indica lo referente al Metropolitano, quien podra delegar en algun otro prelado, que por sus cualidades o por sus relaciones de amistad, etc , con el Ministro pueda desempeñar con probabilidades de éxito su cometido Es asimismo ventajoso reconocer plena capacidad jurídica para poseer, adquirir, enajenar, etc , a las provincias eclesiásticas, diócesis y parroquias, pues tal como van desarrollándose las cosas, cada provincia eclesiastica o región necesitaria tener edificios y bienes para universi dades pontificias, seminarios regionales, *Acción Católica mancomunada, etc* , pues asi se evita la nulidad de legados o donaciones a favor de instituciones de esta indole

»Otra advertencia es la referente a los archivos, de los cuales se trata en el tema o apartado VII Una de las medidas va encaminada a que los documentos de conventos, cabildos, parroquias, etc , dispersos en varias dependencias del Estado desde el tiempo de la desamortización, puedan de nuevo reunirse en los archivos eclesiasticos, donde podran ser estudiados mejor y en sus lugares propios, de los cuales nunca *debieran haber salido*

»Lo relativo a la Compañia de Jesus ha de ser tratado con suma habilidad, por ser precepto constitucional y constituir agravio al Santo Padre el pretexto alegado para la disolucion de la misma

»Segun noticias confidenciales, es posible que el gobierno suscite la cuestion de Andorra, y por esto me he permitido poner dos lineas sobre la misma para prevenir a Vuestra Eminencia Reverendisima

»Ya sabe que siempre estoy dispuesto a servir desinteresadamente a la Santa Sede y a Vuestra Eminencia Reverendisima Puede, por lo tanto, con toda libertad pedirme y aconsejarme lo que quiera y como le plazca

»Dentro de breves dias le escribire sobre otro asunto delicado, del que he venido a conocimiento a mi regreso a España Ha sido promovido por la prensa extremista de Madrid, estoy recogiendo los datos necesarios»[158]

El dia 7 de junio, a las 10 de la mañana, comenzó Carreras una larga entrevista con Pita Romero, que deseaba tenerlo todo bien preparado para la primera visita que hiciera al Cardenal Secretario de Estado Quería el Ministro embajador ampliar los puntos de vista que había discutido ya en Madrid con el cardenal Vidal Personalmente, por la formación religiosa que había recibido en su familia y en nombre del Gobierno, abrigaba los mejores deseos de acertar en su mision Después de hablar sobre el modo de ser y de tratar del Cardenal Pacelli, cuyas dotes de amabilidad finísima,

158 AVB IV carta de Vidal a Pacelli, Tarragona 15 4-1934 De nuevo, el 5-5-1934, escribe Vidal a Pacelli y le previene con la sospecha, que él no llega a creer, de que el embajador pueda jugar el papel «de poner las cosas en tal terreno que resulte imposible un acuerdo, para provocar de esta suerte una ruptura»

de acogimiento, de inteligencia y de dignidad ponderó Carreras, entraron en materia pidiendo el Embajador cómo veía su posición ante la Santa Sede en el momento de comenzar las negociaciones y cual sería el mejor procedimiento para llevarla adelante La respuesta de Carreras, que iba al meollo de la cuestión y que al lector le puede poner mejor en autos, fue ésta

«La Santa Sede se halla con toda razón en actitud de dignidad ofendida por una Constitucion y leyes complementarias de carácter persecutorio, agravadas todavia por una aplicacion arbitraria y exacerbada de los funcionarios subalternos, que han hecho sentir su gravedad en multiples molestias y daños ocasionados a las personas, cosas y ministerios eclesiasticos mas alla todavia de los propios textos legales Puesto que el Gobierno actual, con el envio de esta embajada, reconoce implicitamente esta justa actitud de la Santa Sede, es lógico que la orientación del Sr Embajador sea la de ofrecer a la Santa Sede pruebas de rectificación y de desagravio, que puedan representar una garantia para el porvenir Y que ello deberia de producirse mediante trato directo y personal entre el Embajador y el Sr Cardenal Secretario de Estado, como unicos elementos autorizados para las tractativas [negociaciones], que asi podrian tener inmediatamente caracter oficial de fijacion de bases para el *modus vivendi*»[159]

Esta exposicion hizo cambiar de opinión al embajador que pensaba proponerle la creacion de una comision mixta que, intercambiando los diversos *puntos de vista, ofreciera despues un borrador de discusion para las conversaciones* oficiales entre las altas partes contratantes Él creía que había venido a Roma a escuchar propuestas y deseos de la Santa Sede y a ver hasta que punto el Gobierno podía atenderlos Había entendido el que el origen de la embajada obedecia a gestiones hechas por el nuncio cerca del Gobierno español En segundo lugar, de la *Nota* primera de la Santa Sede parecía entenderse que ésta esperaba la embajada para proponer acuerdos que modificaran la legislación española adversa a la Iglesia Desengañóle Carreras de esta opinión (a lo menos asi se lo creyo Carreras) diciéndole que el Nuncio ni oficial ni oficiosamente había iniciado la propuesta al Gobierno del envío de una embajada en forma ordinaria o extraordinaria y que se había limitado a acoger con agrado y facilitar las iniciativas particulares y oficiales que habian partido del Gobierno y de los elementos politicos representativos que tenian parte en el En segundo lugar, cualquiera que hubiese sido el origen de la embajada, el estilo real era que el Gobierno propone a la Santa Sede su deseo de mandar embajador cerca del Vaticano, y la Santa Sede da su *placet* en las condiciones que estima dignas y favorables para los derechos y el bien de la Iglesia en el Estado que busca su amistad Tercero, asi se había realizado en España (inmediatamente despues de aprobada la Constitución) por voluntad del Presidente de la República que se interesó siempre por mantener relaciones normales entre la Santa Sede y el Gobierno español Y, en efecto, se tramitó oficiosamente la

159 AVB 1, Pro memoria Conferencia confidencial de Luis Carreras con el embajador espanol el dia 7 de junio de 1934

propuesta del Gobierno de Azaña en noviembre de 1931, que fracasó por no ser considerada persona grata la del que fue después ministro de Estado, Luis de Zulueta. Y ahora el problema de la embajada fue planteado espontáneamente en el programa oficial del primer Gobierno Lerroux a las Cortes. Finalmente, la objetiva interpretación de la primera *Nota* de la Santa Sede, ratificada ampliamente por la última, confirmaba los anteriores puntos de vista, y en lugar de significar intento de peticiones al Gobierno español presentadas por la Santa Sede, venía a expresar delicadamente que el éxito de la embajada dependía del buen ánimo del Gobierno español en buscar acuerdos que pudiesen llevar a la rectificación de las leyes persecutorias, sin cuyo resultado parecía evidente que no podía ser atenuada la actitud de dignidad ofendida en que la Santa Sede aparecía con toda razón ante el derecho internacional y ante la conciencia de todas las gentes rectas y ecuánimes.

Aceptó el embajador la visión de Carreras y, puestos a precisar la materia, la resumió Carreras en dos puntos fundamentales, uno negativo respecto a la Constitución y otro positivo.

1. *Negativo: Cualquier rectificación tiene por límite la Constitución.* En cuanto al primer punto, el texto constitucional era de hecho un límite y una imposición obligada, aunque no fuera un límite razonable y justo en derecho. Pero dicho texto había sido modificado en diversos puntos, restringido y agravado por las llamadas leyes complementarias, que no podían considerarse intangibles, tal como sostenían las izquierdas que las habían hecho. Si el Gobierno no estaba dispuesto a la rectificación posible en diversos puntos de tales leyes, no era fácil hallar materia para negociar y sería imposible evitar el fracaso de aquella embajada, sobre todo teniendo en cuenta que a este fin trabajaban por todos los medios los extremismos paralelos de la izquierda y de la derecha; el de la izquierda por sostener como en Francia –espejo donde siempre se ha mirado miméticamente España– la intangibilidad de la legislación laica en el peor sentido de la palabra; y el de la derecha con el fin de impedir la reconciliación entre la Iglesia y la República, y de esta manera llevar la política española y la propia Iglesia a actitudes decididamente encaminadas a un cambio de régimen, equivalente a una guerra civil. Este hecho indica hasta qué punto estaban radicalizados los antagonismos españoles.

Era evidente que la situación actual, debiéndose aceptar la vigencia de la Constitución en sus artículos 26 y 27, no consentía la conclusión de un Concordato, puesto que faltaba el estado de amistad normal entre Iglesia y Estado que determinaba la clara posición bilateral del *do ut des,* propio de una convención acerca de materias mixtas que afectaban al interés común de la Iglesia y del Estado. Pero de momento quedaba lugar para un *modus vivendi,* que permitía claras rectificaciones en las leyes adjetivas y abría camino para suspender la aplicación de ciertos preceptos constitucionales en espera de un próximo porvenir concordatario.

Para el éxito franco del *modus vivendi* el Gobierno tenía una razón poderosa y era que el mandato legal de aquellas Cortes coincidía, según

pensaba entonces Luis Carreras, con la duración mínima trienal de un *modus vivendi* y nadie podría discutir razonablemente que las Cortes usasen de su soberanía fijando en el *modus vivendi* la rectificación de leyes que en recta doctrina parlamentaria sólo dependía de su voto, dentro de la objetiva interpretación y aplicación del texto constitucional.

Ante estas reflexiones que fue desgranando Carreras y que recogió con agrado el embajador, se detuvo éste en el último punto de vista, ampliando su eficacia, como justificación de la actitud del Gobierno en el sentido de que este punto de vista y su proceder correspondiente ofrecía la gran ventaja de que la aprobación del *modus vivendi* por las Cortes llevaba consigo la anulación de las leyes adjetivas en aquellos puntos que fuesen modificados por el *modus vivendi,* sin que se debiera proceder por dichas Cortes a especial deliberación y voto con respecto al contenido de aquellas leyes afectadas por el pacto concordado con la Santa Sede.

2. *Positivo: Salvar todo lo que garantiza la Constitución.* En cuanto al segundo punto precisó Carreras lo siguiente: el texto constitucional en su artículo 27 garantiza la libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión. Y la misma ley de Confesiones y Congregaciones garantiza, en su título II, la libre personalidad jerárquica y funcional de la Iglesia en su régimen interno. Pero tal garantía y reconocimiento de la libertad religiosa fueron limitados y deformados por diversas leyes adjetivas, que, por tanto, no se ceñían a una interpretación objetiva y recta del texto constitucional. Y esas mismas restricciones legales se fueron agravando por la aplicación sectaria de los funcionarios subalternos. Era, pues, necesario restablecer explícitamente la garantía constitucional de la libertad religiosa a todos los efectos, teniendo en cuenta las precisiones a que obligaba la experiencia de las extralimitaciones hechas por las autoridades gubernativas.

Tal garantía, en opinión de Carreras, con quien se mostró plenamente de acuerdo Pita Romero, debería comprender los puntos siguientes.

1) Libertad y facilidad para desarrollar la actividad pastoral en hospitales, orfanatrofios, cuarteles, cárceles y otros establecimientos análogos, sin restricción alguna y de acuerdo entre la autoridad civil y la diocesana.

2) Prohibición de ataques al dogma católico, al culto, la moral y la perfección evangélica en los establecimientos públicos y en actos públicos a que tuvieran que concurrir o en que de hecho concurrieran los católicos.

3) Libertad perfecta de la Iglesia en los actos cultuales o de *otro carácter estrictamente religioso* que se realicen en el interior de los templos o *de edificios anejos,* y que representan la vida normal de la Iglesia en su culto y apostolado, mediante las instituciones piadosas, caritativas y catequizadoras dependientes de la jerarquía católica.

4) Fijación de los actos cultuales externos que no necesitan la previa autorización gubernativa y, en segundo lugar, autorización global de los restantes, ya por acuerdo general del *modus vivendi,* ya por determinación concorde de los ordinarios y gobernadores civiles para cada diócesis o metrópoli, evitándose de esta suerte, por normas concretas de carácter gene-

ral, la arbitrariedad gubernativa de alcaldes y gobernadores en el permiso de procesiones, entierros, viáticos, romerías, etc

5) Reconocimiento del derecho de la Iglesia a sostener y rehabilitar para el culto las capillas de los cementerios laicizados por la ley especial acerca de los mismos y que han sido desafectados violentamente por los municipios sin respeto alguno a su carácter sagrado, así como garantía explícita de respeto a los símbolos religiosos, y garantía de justicia en la tramitación de las compensaciones por la apropiación municipal de los cementerios parroquiales

6) Ilegalidad de todo tributo o arbitrio impuesto para los entierros, toque de campanas, etc , en cualquier forma que se pretenda cohonestar

7) Incompetencia de las autoridades locales en los conflictos reales o arbitrarios con personas y entidades eclesiásticas o religiosas, y tramitación de los mismos de común acuerdo entre el ordinario diocesano y el gobernador civil

Como se ve, era un repertorio mínimo de garantías al amparo de la Constitución para verse libre de las constantes trabas y molestias que se ponían al desenvolvimiento normal de la vida religiosa, evitando con eso el entorno hostil creado en ciudades, pueblos e instituciones en todo el ámbito nacional

Este proyecto de bases para elaborar el *modus vivendi* se lo ofrecía Carreras al embajador a título indicativo, pero no exhaustivo, dándole a entender que se podrían ensanchar hasta el límite máximo admitido por la dogmática jurídica sobre libertad religiosa La impresión que produjo el embajador a Carreras la recoge éste en un párrafo final de su primera memoria y merece la pena transcribirla para conocer el perfil humano del Ministro de Estado

«No puedo dejar de significar, dice Carreras, la excelente impresión que me ha producido la persona del Sr Embajador, por su trato sincero y abierto, por su delicadeza prudente y comprensiva, por sus buenas y rectas disposiciones de acierto, y sobre todo por la simpatía de todo su proceder y su agilidad de espíritu, que se manifiesta en la rapida y lucida asimilación de los puntos de vista que tienen valor fundamental Acaba de favorecer la grata impresión de su persona el conocimiento de la distinción de su abolengo y la cristiana dignidad de su propia familia, en que señorea la culta y tradicional seriedad de las nobles familias españolas La misma ausencia de falsos respetos políticos avalora su independencia personal y ostensión de creencias, que quedara de manifiesto en la celebración habitual de la Santa Misa en la Capilla de la Embajada, y en su propósito de que en el cortejo para la presentación de las letras credenciales le acompañen desde el Vaticano a San Pedro la representación de las ordenes religiosas, tal como ha introducido en este acto la Embajada francesa»[160]

Al día siguiente, 8 de junio, se tuvo una segunda entrevista en la embajada española de 10 a 12 de la noche, en la que tomaron parte ademas del

160 Ibidem, pág 8

embajador y Carreras, otros dos más, que fueron Rodríguez Villasante y el Conde de Bulnes, cónsul español en Génova, llamado a Roma como auxiliar diplomatico de la embajada

A petición de Pita Romero que daba por supuesta la no intangibilidad de la ley de Confesiones en todo aquello que no se ajustase al texto constitucional –lo cual dejaba vía libre para muchas rectificaciones– entró Carreras en la discusión de las materias más difíciles

El matrimonio canónico Propuso Carreras que se podría restablecer la formula tradicional española acerca del reconocimiento de efectos civiles al matrimonio canónico por medio de acta pública autorizada por el funcionario del juzgado que asistía al acto religioso en nombre del Estado, puesto que a ello no se oponía el texto constitucional en su artículo 43 No creyó facil la solucion Pita Romero, siendo todo lo referente al matrimonio un punto neurálgico, donde los socialistas levantarían una dura oposición, puesto que la ley del divorcio y la del matrimonio civil era uno de sus puntos fundamentales Más fácil veia el embajador hallar una formula que permitiera conciliar esta propuesta con el mantenimiento del estatuto civil entonces vigente

Beneficencia confesional En relación con los preceptos vejatorios de la ley de Confesiones acerca de las instituciones de beneficencia confesional no le fue difícil a Carreras demostrar que debia ser anulada en todo lo que significara *«a)* desigualdad de trato con las demás instituciones y fideicomisos de la beneficencia particular, *b)* exorbitancia del Estado en no respetar integramente la voluntad de los fundadores en los fines institucionales y normas administrativas, *c)* abuso del Gobierno en el llamado Protectorado de la beneficencia particular, *d)* intromisión del Estado en las instituciones congregacionistas de caridad voluntaria, sostenidas con el esfuerzo personal de los religiosos y el óbolo de los fieles»[161]

La rectificacion de este punto era muy conveniente, pues se había intensificado la gravedad del decreto del 9 de noviembre de 1932 por el que se modificaba la reglamentación del Protectorado de beneficencia particular

No estaba muy de acuerdo Pita Romero con la propuesta global, por los abusos que habia habido, aunque daba a entender que se podrían mejorar diversos aspectos, reconociendo que era injusta la desigualdad de trato dada a las instituciones y fideicomisos de beneficencia particular, cuyo patronato, gobierno, dirección o administración correspondía directa o indirectamente a autoridades, corporaciones, institutos o personas jurídicas religiosas (ley de Confesiones, art 21 y decreto de 11 noviembre de 1932, art 4 °)

También advirtió Carreras que se debia poner término al abuso interpretativo del art 26 de la Constitución acerca de la prohibición de subsi-

161 AVB 2, Pro-memoria Conferencia confidencial con el embajador espanol el 8 de junio de 1934, pág 2

dio a las entidades confesionales, confundiéndose el concepto de estipendio con el de subsidio y faltándose abiertamente al propio art 27 por el que la condición religiosa no constituía circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política y, por ende, profesional

La enseñanza Con respecto a la enseñanza los criterios fueron coincidentes por ambas partes y creían que se podrían reconocer en el *modus vivendi* los puntos siguientes. «*a)* la plena libertad de la Iglesia, por medio de su jerarquía y organismos propios, para crear, sostener y dirigir toda suerte de enseñanza, con el fin de catequizar y fomentar la cultura religiosa de los fieles, *b)* la facultad de los particulares, parroquias o asociaciones laicales para la creación y sostenimiento de instituciones docentes católicas de carácter privado para la instrucción y educación de los niños y jóvenes, *c)* el derecho de los religiosos provistos de título docente a ejercer su profesión con caracter individual en las escuelas legalmente establecidas»[162]

En cuanto al punto *b)* observo, sin embargo, el embajador que, en estricto rigor, no era necesaria esa declaracion, puesto que la vigente legislación lo permitía a las mutuas y asociaciones de padres de familia, que sustituían a las escuelas congregacionistas y lo mismo lo podrían hacer los propios obispos constituyéndose legalmente en fundadores y rectores de las instituciones docentes católicas

Incluso se podria intentar introducir en las escuelas oficiales la facultad de enseñanza religiosa, no dada por el propio maestro del Estado, para los alumnos cuyos padres lo pidieran, aunque este punto creía el embajador muy difícil de hacerlo triunfar

Respecto a la prohibicion a las ordenes y congregaciones religiosas de enseñar, creia Carreras que, dada la imposibilidad práctica en que se hallaba el Gobierno de sustituir la enseñanza congregacionista, se podria utilizar una formula parecida a esta *Mientras no se llegue a un Concordato, las instituciones religiosas docentes continuaran como hasta el presente* Pero Pita Romero creyo que no se debia plantear dicha cuestión en el *modus vivendi* para no excitar el furor de los laicistas y que era mejor continuar como se estaba, convencidos de la imposibilidad práctica de sustitución de la enseñanza por parte del Estado

Régimen de bienes Punto importante era también la resolución que se tomara sobre los bienes eclesiásticos, porque el título III de la ley de Confesiones (el menos conexo con el texto constitucional) establecia la expoliación de la propiedad eclesiástica, supeditaba los edificios y objetos destinados al culto al arbitrio del Estado, entorpecia en ocasiones aun el uso de los mismos y limitaba las posibilidades expansivas del apostolado de la Iglesia

Creía Pita Romero que, prescindiendo de las tres posibles soluciones –reconocimiento de la propiedad eclesiástica por parte del Estado, aceptación por parte de la Iglesia de la nacionalización de los bienes, y silencio

162 Ibidem, pág 3

sobre ello en el *modus vivendi*– lo más práctico era proceder a una amplia y generosa regulación del usufructo de los edificios y objetos al servicio del culto o de sus ministros, eliminando así todas las complicaciones y excesos establecidos en dicho artículo III

Este punto de la propiedad eclesiastica, sin embargo, era defendido por Carreras como fundamental por razón de principio y sólo se había de ceder en ultima instancia, y, en todo caso, se había de exigir exención tributaria a los edificios eclesiásticos y religiosos que no tuvieran fines de lucro, por carecer de base contributiva

Para terminar quiso Carreras llamar la atención de Pita Romero acerca de las garantías de aprobación del *modus vivendi* Para ello indicó dos puntos de vista que había que tener delante claramente como telón de fondo

«*a)* El proceder temerario, injusto y violento de los anteriores gobiernos de la Republica, que invalidaron unilateralmente los pactos concordados con la Santa Sede, y han desconocido las consecuencias juridicas y economicas de obligaciones del Estado para con la Iglesia, que no se pueden considerar canceladas a pesar de la anulación del Concordato y decretos-leyes conexos con el mismo, *b)* el hecho de que actualmente ha comenzado ya desde Roma mismo, por parte de los elementos extremistas de la colonia eclesiastica española en relacion con las extremas derechas de España, una campaña derrotista, a fin de dificultar el *modus vivendi* y su aprobación en el Parlamento, haciendo incluso cundir versiones encaminadas a suponer insinceridad en el propio Gobierno en sus tratos con la Santa Sede, y falta de interes en que se llegue a verdadera concordia»[163]

Con estos presupuestos se comenzó a poner en marcha toda la negociacion A los seis dias de llegar a Roma el embajador, presentó sus cartas credenciales, el domingo siguiente, dia 10 En el discurso que pronunció el Papa en aquella ocasión dijo las palabras siguientes, traducidas del italiano al castellano por Pita Romero «Indicio de mejoramiento es la presencia de V E Espero con ánimo sereno y benévolo vuestras propuestas y los plenos poderes para concertarlas Me hago cargo de las dificultades que crean las leyes españolas Por mi parte no debo ocultar a vuestro alto mandante ni a V E los limites que a mi buena disposición ponen los derechos fundamentales de la Iglesia, que son los derechos de Dios, y la grave responsabilidad que me incumbe en defenderlos »

A este pasaje quiso expresamente el Papa, tal como se lo indicó el cardenal Pacelli al embajador, que se atuviera éste en la negociación Y en realidad era el marco obligado por ambas partes Por parte de España, el limite lo ponia la Constitucion Por parte de la Santa Sede, los derechos fundamentales de la Iglesia Tambien señalaba aqui el Papa el procedimiento a seguir, a saber, las propuestas debian partir del embajador de España[164]

163 Ibidem, pág 8

164 AVB, carta de Pita Romero al Presidente del Gobierno, 15-6-1934

En la entrevista que Pita Romero tuvo con Pacelli el 14 de junio, convinieron en que las conversaciones las llevarían directamente ambos Pidióle el Secretario de Estado que le presentase propuestas, es decir, iniciativas de concesiones, de modo que la negociación se hiciese sobre textos presentados por el embajador Este, como ya hemos indicado en otras partes, iba dispuesto a lo contrario, ya que la acción y la demanda corresponde lógicamente a quien alega el agravio, que en este caso era la Iglesia Pero también era verdad que su apersonamiento en Roma y el llevar la negociacion en Roma y no en Madrid daba la sensacion contraria a aquella postura

La actitud, pues, en que se colocaba el Vaticano para negociar era la de ser el interpelado y no el Gobierno español Esto era contrario al proposito que llevaba y al consejo que le habia dado el Presidente de la República, que había presidido el Consejo de Ministros en que se decidio la embajada

A pesar de todo y por bien de paz acepto el embajador el cambio de tercio y se decidio a negociar primero verbalmente y después por escrito

Dos fueron los proyectos que presento Primero, uno en forma de concordato y luego, más tarde, otro en forma de *modus vivendi*

No vamos a analizar a fondo ambos proyectos, porque esto nos llevaria muy lejos Sólo queremos hacer constar los pasos que se fueron dando en la negociación, que, por voluntad de los hombres y por el azar de las circunstancias, iba a terminar en tablas Pita Romero se volvería a España a finales de agosto de 1934 El habia presentado en la primera decena del mes de junio un primer proyecto de Concordato con 47 articulos, en el que se recogian una serie de puntos en numero mayor que los propuestos en las *Notas breves* Mas tarde, probablemente en el mes de agosto, y a requerimiento del Secretario de Estado, presentó un segundo proyecto, esta vez de *Modus vivendi,* con 14 articulos, en los que se exponian más o menos los temas apuntados en dichas *Notas,* comenzando el articulo primero por garantizar el derecho de profesar y practicar libremente la religion católica en todo el territorio nacional, principio sobre el que se construia el resto del *modus vivendi,* y estableciendo en el tercero el juramento de fidelidad de los obispos en manos del Presidente de la Republica, aunque sin mencionar la Constitucion en la fórmula prescrita

En conjunto el *Modus vivendi,* tal como lo proponia el Embajador, recogía las cuestiones en que había habido acuerdo y otras que podian ser facilmente aceptadas por la Iglesia En materia de misiones, se adoptaba un régimen parecido al de Francia con las suyas respecto a la Custodia de Tierra Santa y vicariatos de Marruecos y Fernando Poo Quedaban excluidas las cuestiones relativas a los bienes afectos al culto y a las exenciones clericales

Pita Romero encontraba en este proyecto diez ventajas importantes para la Iglesia, entre ellas la abolicion del *regium exequatur,* la abolicion solemne del Patronato universal y la declaracion del derecho de establecer centros de enseñanza privada confesional, y cinco ventajas para el Estado, entre otras la consulta previa para el nombramiento de obispos y el juramento de fidelidad de los mismos[165]

El embajador tenía que volverse a España por razones de su Departamento Y sin embargo, la negociación se dilataba indefinidamente, encallando en sirtes y bajíos ocultos e imprevisibles Los sentimientos que esto producia en el ánimo del Embajador, lo reflejaba Pita Romero, dolido, desilusionado y desengañado, en un interesantísimo informe que escribió por aquellos días

¿Habia en la Santa Sede realmente voluntad negociadora o se ponían objeciones a los proyectos del embajador para entretener el tiempo y esperar cambios más favorables en el panorama político? ¿Cuál era el tipo de acuerdo que, dentro de la Constitución, quería el Vaticano concertar? Éstas eran las preguntas que se hacía el embajador español

«Pese al propósito de escuchar las demandas de la Santa Sede, fue el Embajador invitado a rectificarlo, aceptando ser el quien tomase la iniciativa de la propuesta, de acuerdo con los deseos formulados por el Papa en su discurso y pensando en que, limitadas las facultades del Gobierno por aquellas premisas constitucionales, se ganaria tiempo partiendo del Embajador la iniciativa, y se evitaba a la Santa Sede la dificultad de ser ella misma quien, interpretando el texto constitucional, se amputase sus propias aspiraciones maximas

»Y expuso el Embajador el cuadro posible de negociación adelantandose a ofrecer las concesiones, a su juicio posibles, y normas de solución de los problemas de la Iglesia, con vistas a un concordato El Cardenal se opuso a ello invitando a hacer un *modus vivendi*

»Pidio luego textos escritos Y, aunque se habia reservado sus puntos concretos de vista la Santa Sede, redacto el Embajador una promemoria Después de haber consultado con el Santo Padre, invito el Cardenal al Embajador a que redactase un proyecto de articulado Todavia no habia creido la Santa Sede oportuno decir concretamente su criterio Se advertian, de modo genérico, las dificultades, sin especificar en que consistian ni cómo se remediaban dentro de la Constitución y, por otra parte, se convenia en redactar articulos Hizo el Embajador un proyecto de articulado amplio, y de concordato, para que sirviesè de base a la fijacion de puntos, reduciéndolo, discutiendolo, mejorando su redacción en los puntos de acuerdo Se entregó este proyecto en la primera decena de junio

»A partir de este momento puede decirse que el proposito de terminar las negociaciones en el plazo antes senalado, en el comun deseo del Cardenal y del Embajador, parece frustrado por parte del Vaticano, no ciertamente por la del Embajador, que desistió de hacer a España el viaje proyectado para acompañar a S E el Presidente de la Republica en su visita oficial a la region que el Embajador representa en Cortes y vino demorando hasta ahora el viaje que debe hacer para preparar el Presupuesto de su Departamento

»Desde aquel momento la negociacion quedó de hecho parada El Cardenal propuso, y el Embajador, como siempre, aceptó, que dos comisiones estudiasen el anteproyecto Asi se hizo en espaciadas y esteriles entrevistas con monseñor Tardini, que nada bueno tuvo la fortuna que encontrase en el anteproyecto, segun dijo reiteradamente de palabra y por escrito, sin que tampoco fuese posible que se dignase hacer una propuesta o siquiera una indicación concreta

165 AVB IV, Proyecto de concordato y proyecto de *modus vivendi,* presentados impresos y en castellano a la Secretaria de Estado

»Por su parte el Cardenal se limitaba a señalar objeciones parciales y a pedir que se tramitasen separadamente, de modo que, mientras se tramitaba una, no solo estaban al margen de la negociación las demas, sino que permanecían ignoradas para el Embajador, al cual se le reservaba el criterio de la Santa Sede sobre el resto de la materia a tratar

»Este periodo produjo sólo un acuerdo transaccional sobre Urgel, en que una y otra parte acercaron sus criterios hasta lograr acuerdo El Gobierno modificó sus aspiraciones en este punto como en el del Vicario de Marruecos, respecto al cual admite la fórmula del canje de notas de 1879, que es el *statu quo* en la materia, y que el Gobierno considera que no ha dejado de estar vigente ni un solo instante

»Ultimamente el Cardenal presentó una demanda de matrimonio, que, desde el comienzo de la negociación, y antes al Nuncio de Su Santidad en Madrid, manifesto el Embajador que juzgaba no viable por inconstitucional Pero la transmitio al Gobierno con el resultado negativo que era de esperar

»En estas circunstancias, y ante esa negativa, el Cardenal considera que no pueden continuar las negociaciones sobre la base del texto dado por el Embajador Pero no parece avenirse a señalar cuales son los puntos que ha de abarcar otro texto, y, sobre que no parece usual que una negociacion se haga sobre la incertidumbre del criterio de una de las partes, que esta en el caso de exteriorizar sus puntos de vista en igualdad de condiciones polemicas con la otra parte so pena de no negociar, porque otra cosa no tendria de negociación mas que el nombre, se ha de advertir que la buena voluntad del Embajador no pudo hacer el milagro de acertar con un texto de acuerdo, que se hace sin acuerdo previo sobre la extensión del contenido y sobre la misma materia expuesta Por otra parte, esa buena voluntad, que podria ser ilimitada negociando asunto propio, parece que ha de tener ciertos limites, que impone la representacion que ostenta

»Esto no obstante, como se insistiese en la necesidad de un nuevo texto, que se confiaba a la inspiración del Embajador, éste, queriendo dar una última prueba de buena voluntad, lo redacto, reduciendo a catorce articulos el proyecto primitivo, eludiendo cuestiones que se le señalaron como de preferible omisión, suavizando otras, recogiendo las que no parecían ofrecer discrepancia

»Lo estudió el Santo Padre y el Cardenal ha manifestado que no lo podía aceptar tal como estaba, y que al mismo tiempo deseaba no romper las negociaciones

»Tampoco hoy se han señalado las razones de la oposición, aunque, a requerimiento del Embajador, el cardenal prometio proponer al Santo Padre que fueran explicadas en una promemoria, como parece obligado

»Éstos son los hechos mas salientes de la negociacion, ante los cuales parece natural suponer que el Gobierno español sienta la curiosidad de saber si el Vaticano ha rectificado su disposición a tratar con España dentro de la Constitución, y en otro caso cual seria el pacto que dentro de la Constitucion desea el Vaticano concertar con España»[166]

Ya el 18 de julio habían concertado el cardenal Pacelli y el embajador que, dada la extensión de los temas a discutir, era conveniente, con el fin de ganar tiempo, nombrar cada uno de ellos, unos delegados que fuesen discutiendo los artículos del anteproyecto, reservándose el cardenal y el embajador aprobar definitivamente lo que esos comisionados convinieses Y, en efecto, el cardenal Pacelli nombró a monseñor Domenico Tardini, Subsecretario de Asuntos Extraordinarios, y Pita Romero, al señor Estrada, primer Secretario de Embajada y, como observador y consultor, al canonista doctor Villasante, que el día siguiente comenzaron sus trabajos[167]

Al ausentarse el embajador, la negociación corrió a cargo de dichos comisionados En consecuencia, el 10 de septiembre, monseñor Tardini presentaba un *Memorándum* en respuesta al ruego que el Embajador había hecho de que se le notificasen los motivos por los cuales el Santo Padre había creído su deber declarar que el segundo proyecto o *modus vivendi* no era aceptable *uti iacet*[168] La exposición de Tardini terminaba diciendo que el rechazo del proyecto no significaba ruptura de la negociación, lo cual quería decir que había voluntad de continuarla, pero que la propuesta hecha y las declaraciones del embajador ponían de relieve obstáculos por el momento difícilmente superables Esos obstáculos traían su origen, decía el *Memorandum,* de una situación que no había sido creada por la Iglesia y de la cual, por tanto, no podía hacerse responsable, y ella incluso padecía sus dolorosas consecuencias

Esta postura, con los vaivenes normales de tira y afloja, iba a durar prácticamente todo el tiempo del Gobierno de centro-derecha, y no habiendo modificaciones sustanciales en la negociacion ni antes de marchar Pacelli a Buenos Aires al Congreso Eucarístico, ni después con ocasión de su vuelta y detencion en Barcelona, no juzgamos de interés ahora seguir sus curiosas vicisitudes

Queda por saber por qué no salían las conversaciones del punto muerto en que estaban ¿Fue el Papa personalmente –y no Pacelli– el que frenaba la marcha? ¿Influía en esa decisión la situación inestable de la política española agravada hasta el extremo con la revolución de octubre? ¿Influían sobre el Papa los grupos ultraderechistas dirigidos, segun consta en los informes, por el cardenal Segura, que a toda costa querían hacer fracasar un pacto de la Iglesia con la Republica? Ciertamente nos consta la voluntad negociadora del ministro Pita Romero, como también la del cardenal Vidal i Barraquer, que con habilidad y buenas formas trataba de insinuar en el ánimo de Pacelli la urgencia de llegar a un acuerdo[169] También nos consta la misma voluntad de Ángel Herrera y de Manuel Jiménez Fernández, personalidades muy destacadas del catolicismo español En todo caso, ¿hubiera valido para algo el acuerdo al llegar al poder el Frente Popular en

166 AVB IV, informe de Pita Romero sobre lo hecho en la negociación sobre el *modus vivendi* hasta finales de agosto de 1934

167 AVB, carta de Pita Romero al Presidente del Consejo de Ministros, 21-7-1934

168 AVB *Memorandum de 19 9 1934* En otra ocasión pensamos utilizar la riquisima documentación que Miguel Batllori y V M Arbeloa piensan editar en el ultimo tomo del Archivo Vidal i Barraquer y que por cortesia de sus autores he tenido en mis manos

169 AVB, doc 962, carta de Vidal al cardenal Pacelli, 2-9-1934 A la espera de nueva documentación, han ofrecido una contribución sobre el tema los siguientes autores V M ARBELOA, *El proyecto de Concordato del padre Postius en 1934,* «Revista Española de Derecho Canónico» 29 (1937) 201 226 Id , *En torno al «modus vivendi» de Espana con el Vaticano en 1934,* «Revista Espanola de Derecho Canónico» 33 (1977) 505 520, A MARQUINA, *La diplomacia pontificia y la Espana de Franco (1936-1945),* Madrid 1983, págs 25-41

1936? Como se ve, el historiador se enfrenta aquí con una serie de interrogantes de no fácil solución. Unos pertenecen al mundo de los futuribles en los que no es lícito entrar más que para hacer especulaciones de alta filosofía de la historia. Otros dependen de la información que se pueda sacar de los Archivos Vaticanos. Cuando el investigador pueda utilizar los importantes fondos de estos archivos, estará en disposición de resolver algunos de estos enigmas.

Capítulo V

GUERRA CIVIL (1936-1939)

Por Q. Aldea Vaquero
Profesor de Investigación del CSIC

Introducción general. El informe del cardenal Gomá

Entrar en el análisis de la guerra civil española es adentrarse en un mar sin riberas. La bibliografía es inmensa; las posturas de los historiadores, encontradas; el panorama, sin la suficiente perspectiva. Por otra parte no es necesario en esta obra repetir una vez más la relación de hechos ya consignados ampliamente en historias particulares o generales. Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, baste mencionar a los historiadores Vicente Cárcel Ortí[1] y Juan Eduardo Schenk[2], quienes nos ofrecen una visión suficientemente extensa de este período. Para no repetir las mismas cosas hemos optado por hacer en esta obra solamente una introducción general al tema de la guerra civil, dando las ideas fundamentales que constituyen el marco en el que se desarrolla las relaciones entre Iglesia y Estado, durante el período bélico, dejando para el capítulo de la postguerra la institucionalización de la vida religiosa por el Estado que comienza desde el primer momento. En ese marco aparecerá, principalmente a través de la documentación del cardenal Gomá, cuál fue la opinión que la misma Iglesia española se formó de aquel tremendo drama que sacudió violentamente el alma nacional. Se podría añadir también cómo esa opinión ha ido evolucionando con el correr del tiempo dentro de la misma Iglesia y cómo se ha ido enjuiciando el fenómeno eclesial de muy distinta manera según los diversos sectores de la opinión pública.

El movimiento militar o alzamiento nacional, como se denominó al principio la guerra[3], sorprendió a la Iglesia española, como a la inmensa mayoría de los españoles, cuando la población se disponía a gozar del descanso veraniego. Es cierto que por todas partes se oían barruntos de tormenta,

1 V Cárcel Ortí, *La Iglesia durante la II República y la Guerra civil*, en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R G Villoslada, vol V, *La Iglesia en la España contemporánea*, BAC, Madrid 1979, págs 331-409

2 J E Schenk, *Guerra mundial y Estados totalitarios*, en *Historia de la Iglesia* de A Fliche y V Martín, vol XXVI, Valencia 1979, págs 578-623

3 Utilizamos sin carga ideológica los términos «zona nacional» y «zona republicana» para designar las dos partes en que quedó dividida España al declararse el estado de guerra

pues era voz común que de un momento a otro se produciría el alzamiento militar Sin embargo, el estallido de la guerra el 18 de julio de 1936, fue una sorpresa para todos y en concreto para el cardenal primado de Toledo que se encontraba aquellos días en su antigua sede de Tarazona, camino de su nativa Cataluña El testimonio del primado, por su posición personal como arzobispo de Toledo y por el papel que había de desempeñar como representante oficioso de la Santa Sede ante el Gobierno de Burgos, es uno de los que más hay que tener en cuenta entre los demás testimonios que procedan de los eclesiásticos

A los 67 años de edad se encontraba el cardenal de Toledo ante la tremenda responsabilidad de tener que aglutinar y coordinar la acción pastoral de una España destrozada por una guerra fratricida[4] ¿Cuál debería ser la actitud de la Iglesia frente a este fatal acontecimiento? ¿Qué adhesión podía prestar la Iglesia, amante de la paz y de la convivencia, a los promotores de la guerra? ¿Qué consecuencias se podían derivar de esa adhesión tanto dentro como fuera de España?

Éstos fueron los interrogantes con que tuvo que enfrentarse desde el primer momento el primado de España, que, siendo sólo *primus inter pares,* se veía forzado a asumir un papel hegemónico, acosado por las consultas que le llegaban de todas partes, especialmente de sus hermanos en el episcopado

Como hemos dicho antes, Goma se encontraba en Tarazona cuando estalló la guerra, pensando ir a tomar las aguas medicinales en Cataluña para curar su quebrantada salud Al quedar cortadas las comunicaciones, se dirigió al cercano Balneario de Belascoain, en Navarra, a 15 kilómetros de Pamplona, desde donde envió, el 13 de agosto de 1936, un detallado e interesantísimo informe al Secretario de Estado, cardenal Pacelli En él daba la versión de los hechos tal como se ofrecía a un jerarca de la Iglesia española, situado precisamente en el corazón mismo del alzamiento, que era Navarra Gomá condensaba esa versión en cinco puntos·

1) *Génesis del levantamiento cívico-militar* A cuatro causas atribuye el primado el origen de la guerra «*a)* La labor desdichada de la República en el orden religioso, civil y económico, durante el bienio 1931-33, dio sin duda origen al levantamiento de 10 de agosto de 1932, que fracasó por la falta de unión entre el elemento militar Los dos años de colaboración radical derechista, 1933-35, fueron un sedante y una esperanza para el vejado espíritu nacional Toda esperanza de solución pacífica de la lucha entablada en el fondo de la conciencia nacional se frustró con el nuevo advenimiento del gobierno Azaña

»*b)* La forma de las elecciones de febrero, "sobre las que ya tuve el honor de informar a la Santa Sede", las coacciones gubernamentales para lograr una mayoría artificial, con manifiesto vejamen de los partidos de centro-derecha, la prosecución, especialmente, de la labor legislativa del bienio primero, la falta absoluta de autoridad, o mejor, la complicidad del Gobierno con las bandas de malhechores que tenían perturbado profundamente el orden publico, sin ninguna garantía para personas, cosas y derechos, produjo la tensión enorme del sentido patriótico y religioso, que culminó a raíz del asesinato del Sr Calvo Soleto, el más caracterizado y valeroso de los derechistas

»*c)* El triste hecho, que privó a España de los servicios que podía prestarle el gran estadista, hizo que se acelerara el estallido del alzamiento militar, preparado hacía unas semanas Fue providencial, porque es cosa comprobada (así opinaba Gomá y ésa era la voz popular), por documentos que obran en poder de los insurgentes, que el 20 de julio último debía estallar el movimiento comunista, para el cual se habían pertrechado con fuertes elementos de guerra las ciudades y pueblos de alguna importancia Será sensacional la publicación de los proyectos que debían llevarse a cabo así que triunfara el régimen comunista A más de la destrucción o incautación de todo lo perteneciente a la Iglesia, una verdadera "checa", que disponía de las listas negras que obran hoy, muchas de llas, en poder de los insurgentes, debía aniquilar, en un momento dado y en cada localidad, las vidas de los más conspicuos de derechas, empezando por los sacerdotes[5]

»*d)* Todo ello, así como la intervención de Rusia en prensa, dinero, agentes, incluso mercenarios soldados rusos, que han luchado en Aragón junto con los comunistas catalanes denuncia el carácter internacional del movimiento en que debía sucumbir España y al que providencialmente se ha opuesto el levantamiento cívico-militar»[6]

2) *Su naturaleza y carácter* El alzamiento, según el cardenal, era una protesta de la conciencia nacional, del sentimiento patriótico contra la legislacion y los procedimientos del Gobierno del último quinquenio, que poco a poco llevaron a España al borde del abismo marxista-comunista Sobre los dirigentes del movimiento tenia Gomá algunas reservas, puesto que, a juicio suyo no eran impulsados todos por los mismos motivos Objeto de reserva era también la forma de Gobierno que se iba a dar al nuevo Estado

«Pero no puede precisarse, escribe el, el móvil que ha impulsado a cada uno de los directores del movimiento Unos se mueven, sin duda, por el ideal religioso al ver profundamente herida su conciencia catolica por las leyes sectarias y laicizantes y por las desenfrenadas persecuciones, otros, por ver amenazados sus intereses materiales por un posible regimen comunista, muchos por el anhelo de una paz social justa y por el restablecimiento del orden material profundamente perturbado, otros, por el sentimiento de unidad nacional amenazado por las tendencias separatistas de algunas regiones

4 *Diccionario de Historia Eclesiástica de Espana,* vol II, Madrid 1972, págs 1024-1026

5 Consta que el presunto «complot comunista» fue una falsificación de documentos que Goma creyó ingenuamente cf H Raguer, *El cardenal Gomá y la Guerra de Espana,* «Arbor» 111 (1982) 486-487, donde el autor cita la bibliografia correspondiente

6 M L Rodríguez Aisa, *El cardenal Goma y la guerra de España,* CSIC, Madrid 1981, págs 371-372, apéndice n ° 2

»Cierto que, como en la civilización cristiana están salvaguardados todos esos intereses, aun los de orden material y temporal, los dirigentes del movimiento, segun se desprende de sus proclamas y arengas, propenden a la instauración de un regimen de defensa de la civilizacion cristiana

»Pero es muy de lamentar que, segun manifestaciones que acaba de hacerme una de las figuras mas destacadas y mas católicas del movimiento [sin duda, el conde de Rodezno], no se haya concretado previamente en sus lineas generales la forma que habrá de tener el nuevo Estado español, caso de triunfar el movimiento Ello podria malograr en parte la victoria y causar descontento en su dia a grandes nucleos que han ofrendado su vida y derramado su sangre, primero y ante todo, por la defensa de la religión»[7]

Y ahondando más Gomá en esta su reserva, apunta la diferencia de ideologías entre los dirigentes del movimiento, que iba desde republicanos «laicizantes», hasta fervorosos monárquicos «que quisieran una monarquía con unidad católica, como en los mejores tiempos de los Austrias» Y en el programa común, que se habían propuesto dichos dirigentes, estaba el color de la bandera, el régimen corporativo y el de las relaciones del Estado con la Iglesia, que quedó resuelto a favor de la separación de Iglesia y Estado ¡Cosa curiosa para conocer el ideario inicial de los responsables del movimiento!

3) *Desarrollo y dificultades* No hay que olvidar nunca que Gomá seguía la lucha desde la atalaya de una Navarra enfervorizada por la llamada guerra de liberación que en gran parte, como hemos dicho, imprimio al resto de España el signo religioso que la dominaba En aquellas fechas contaba el Primado 30 provincias, de las 50 de España, adheridas ya al movimiento Y a juzgar por sus expresiones comenzaba a dibujarse en la opinión popular el carácter de cruzada que se había de formalizar más tarde «La inmensa mayoría de los españoles, dice Gomá, el verdadero y tradicional pueblo español, vio desde el primer momento con gran simpatía el movimiento, más aún, lo consideró como un hecho providencial para evitar la ruina de todos los valores hispanos y muchísimos tomaron al punto las armas para secundar el movimiento insurgente»[8]

En opinión del prelado y en la de los que le asesoraban, el movimiento para entonces habría triunfado de no haber surgido dos obstáculos poderosos la defección de la armada, la mayoría en manos del enemigo, y «la actitud del partido nacionalista vasco que, por una aberración politica monstruosa, que se inició en el pacto electoral de los últimos comicios, ha tomado armas al lado de los comunistas en las provincias de Vizcaya y Guipuzcoa contra las fuerzas españolas, cabalmente las de orientacion más sana, reclutadas en la cristianísima Navarra »[9]

7 L c , págs 372 373
8 L c , pág 373
9 Ibid

Para estas fechas los obispos de Pamplona y Vitoria habían tratado de poner remedio a esto y habían suplicado a Gomá que les redactara un documento en que se declarase la improcedencia o ilicitud de la conducta del nacionalismo vasco De esto hablaremos después Oigamos ahora sus mismas palabras

«Es de notar, en cambio, que los nacionalistas de la provincia de Alava y los reducidos nucleos de Navarra se han sumado en casi su totalidad con entusiasmo al movimiento militar Asi se da el caso que dos bandos, los mas representativos del catolicismo español, nacionalistas vascos y tradicionalistas navarros, luchan encarnizadamente entre si en los campos de batalla del norte, haciendo causa comun, por una parte, los nacionalistas (unos 5000) con los comunistas y el ejercito del Gobierno, y por otro los tradicionalistas con el ejercito insurgente Nunca se pudo llamar con mayor razon una lucha fratricida

»El escándalo producido por la colaboración belica de los nacionalistas con los comunistas, sin otro móvil que la insensata ilusion de poder alcanzar su independencia del resto de España, ha sido enorme A este balneario me han llegado insistentes y apremiantes ruegos de altas personalidades de que hiciera lo posible por evitar el daño que causa la conducta de los nacionalistas Interesados los prelados de Pamplona y Vitoria *en poner remedio a tamaño mal, me suplicaron personalmente que* les redactara un documento en el que se declarara la improcedencia o ilicitud de la conducta del nacionalismo vasco Redacte el escrito que, aprobado y firmado por los mencionados prelados, fue inmediatamente radiado por las emisoras de Vitoria y Pamplona y luego por la de Burgos y ampliamente difundida por la prensa de esta región del Norte Acompaño copia del mentado documento, en anejo n ° 1 A más del documento publico se han escrito cartas particulares a los dirigentes, interesándoles la deposición de las armas por parte de los nacionalistas

»Pero es tal el apasionamiento, que cabe dudar de la eficacia de estas gestiones Al hacerse publico el escrito de los prelados, la junta de gobierno del Partido Nacionalista Vasco publicó a su vez el documento que va en anejo n ° 2 en el que se dice no reconocer otra autoridad que la del Gobierno de Madrid Consta, por otra parte, de sacerdotes que se han puesto al frente de partidas nacionalistas La intervención de la clerecia secular y de muchos religiosos en esta lucha, como en la de los pasados comicios, es cosa frecuentisima, lo considero como un grave peligro para la vida religiosa del pais y para la paz de las almas Ademas persona autorizadisima me asegura que ya tiempo atras el Sr obispo de Bayona debio quejarse al Gobierno español de que los sacerdotes vascos españoles trataban de conquistar a sacerdotes y pueblo vasco-franceses en favor del nacionalismo ello podria engendrar conflictos de otro orden»[10]

4) *Caracteristicas de la lucha* Desde el punto de vista religioso, apreciaba Gomá una diferencia esencial entre el ejercito gubernamental y el nacional por parte del ejército gubernamental, ferocidad y desmanes sin cuenta, sólo comparables con los de la Revolución francesa o la persecución de Rusia o México, por parte de las tropas nacionales, especialmente por parte de las milicias tradicionalistas navarras, piedad y religiosidad manifiestas La película de hechos que sale de su pluma era la que, a raíz de la toma de

10 Ibid , pag 374

las ciudades, saltaba a la prensa y excitaba la indignación popular. Y la contraposición de actitudes respecto a la Iglesia en cada uno de los dos bandos afirmaba más, en la llamada zona nacional, el carácter de guerra santa. Este informe –y esto es lo importante– reflejaba la conciencia colectiva de la Iglesia española a menos de un mes de comenzada la guerra.

«*a)* Cuanto a los rojos, será una mancha en la historia de España el relato de los excesos cometidos: para hallarlos semejantes deberíamos buscarlos en la Revolución francesa o en la historia contemporánea de Rusia y México. Con todo, es digno de notarse el hecho de que la mayor parte de estos llamados comunistas reciben los Santos Sacramentos antes de ser pasados por las armas.

»De Barcelona, Madrid, Málaga y de otras poblaciones de menos importancia llegan noticias verdaderamente aterradoras: incendios de numerosas iglesias, profanación y muerte de religiosas, martirios horrendos de sacerdotes, religiosos.

»Hace pocos días se me notificaba oficialmente el asesinato del Sr. obispo de Sigüenza, sufragáneo de Toledo, después de haber sido objeto de toda clase de befas y escarnio; su cadáver fue quemado dos veces. Me llegan noticias, que no han sido confirmadas, de la triste suerte que hayan podido correr los Sres. obispos de Ciudad Real y Cuenca, también sufragáneos de Toledo. El mismo general Mola, uno de los principales dirigentes del movimiento militar, en una de sus proclamas aludía a los atroces martirios que se cometen en los pueblos sujetos al Gobierno de Madrid y hablaba de sacerdotes y fieles encerrados en masa en una iglesia a la que después se prendió fuego.

»Se han distinguido por su ferocidad las mujeres, especialmente en Guadalajara, de mi jurisdicción. En un pueblo de Aragón una mujer se gloriaba, antes de ser fusilada, de haber matado por su mano a seis sacerdotes.

»La aviación ha intentado destruir el templo del Pilar, de Zaragoza, centro y símbolo de la fe católica en España.

»Unos jóvenes llegados de Cataluña aseguran haber sido asesinado el Sr. obispo de Vich y quemado en una plaza pública de Gerona el cuerpo de San Narciso, patrono de la ciudad y diócesis, que se conservaba en una magnífica iglesia gótica de su nombre.

»Como referencia sintética de los crímenes cometidos por el ejército rojo, incluyo el recorte de periódico que va en el anejo n.º 3.

»Ante estos hechos y otros innumerables, cabe afirmar que hay una mano diabólica que dirige el movimiento y que éste va principalmente contra la Iglesia de Jesucristo.

»*b)* Contrasta con el carácter ultraimpío del ejército rojo la marca de piedad consoladora que ofrece gran parte de las huestes que militan en pro de la libertad de España. El ejército que pelea a las órdenes de los generales insurgentes siguen las gloriosas tradiciones del viejo ejército español, habiéndose dado actos clamorosos de religiosidad como las solemnes misas de campaña celebradas para oficiales y soldados en varias ciudades. No faltan sacerdotes para asistencia espiritual de los combatientes.

»En cuanto a las milicias populares que luchan a las órdenes de los oficiales del ejército, podemos afirmar que se distinguen, junto con el espíritu patriótico y el ardor bélico, por su fe religiosa. Merecen especial mención, en este último aspecto, las milicias tradicionalistas (requetés). Es preciso ser testigo presencial de lo que ocurre en Navarra para darse cuenta de la densidad de vida religiosa de esta región, que ha militarizado la mayor parte de su población masculina. Son muchas las familias en

que no ha quedado varón útil para las armas que no se haya alistado para la guerra, estando en período de recolección de las cosechas. Todos consideran la actual contienda como una guerra santa y nadie sale al frente de batalla sin confesar y comulgar. Es cosa corriente llevar sobre el pecho, descubierto, escapularios y medallas, especialmente del Sagrado Corazón. Es mi convicción de que no se hallaría hoy ningún otro pueblo que se alzara en armas como éste, por puro sentimiento religioso. Se ha abolido en esta provincia toda legislación laica o antirreligiosa, y se ha restituido en todas las localidades, casi siempre con gran solemnidad, el Crucifijo a las escuelas. Acompaño en anejo n.º 4 la reproducción de una de estas solemnidades. Al mismo tiempo se ha preceptuado la enseñanza del catecismo en las escuelas del país y la sustitución de los maestros que en sus escuelas hicieran guerra a la religión. También en Orense (Galicia) se ha decretado la sustitución de los maestros dirigentes de la Asociación de Trabajadores de la Enseñanza, de carácter marxista, y la suspensión de sueldo por tres meses a todos los afiliados a dicha asociación.

»En Falange (fascio) y Renovación Española (monárquicos) del último régimen predomina el sentimiento patrio, si bien en su mayoría son católicos prácticos. Tal vez haya que reprochar al fascio la dureza en las represalias.

»Puede, por lo mismo, afirmarse que en la actualidad luchan España y la anti-España, la religión y el ateísmo, la civilización cristiana y la barbarie»[11].

5) *Estado actual y posibles consecuencias del movimiento.* La lucha se había convertido, según Gomá, de puramente militar en nacional, es decir, el pueblo entero se había polarizado en dos tendencias opuestas, nacional y marxista. La capacidad combativa era muy grande por ambas partes y no se preveía un final rápido de la guerra.

Ante esta situación era obvio preguntarse: ¿Qué perspectivas religiosas había a la vista, en caso de triunfo o de derrota del movimiento? Para el cardenal, si el alzamiento fracasaba, el horizonte se presentaba muy negro para la Iglesia: se implantaría en España el régimen de la Rusia soviética con toda la secuela de persecuciones. En cambio, si triunfaba, se esperaban días de libertad para la Iglesia. Pero existía el temor de que, a pesar del idealismo con que luchaban muchos en los frentes de batalla por establecer la unidad católica de España, se defraudasen después esas esperanzas por la diversidad de ideologías y de sentimientos religiosos en los militares que estaban en los más altos puestos de mando. En cuanto a la forma de gobierno no se advertían tendencias hacia la restauración inmediata de la monarquía, entre otras razones por las discrepancias existentes entre los mismos monárquicos. «Deshacer, decía él, las malas costumbres políticas de muchos lustros no es cosa fácil; menos lo es todavía hallar las formas nuevas de reconstrucción en que convengan los hombres representativos de las diversas corrientes y aspiraciones del país. Tal vez nos falte un gran político capaz de acometer la enorme empresa»[12].

También veía difícil el Cardenal el futuro programa de acción de la Iglesia española.

11. L.c., págs. 375-376.
12. L.c., pág. 377

»En cuanto a la Iglesia, prosigue él, que tan enormes daños ha sufrido en un quinquenio de persecución, se encontrara con gravísimos problemas Reconstrucción de lo perdido en el orden material en cuanto sea dable, reclutamiento de vocaciones, reforma de nuestros Seminarios, arreglo económico que nos consienta vivir con decoro y desarrollar nuestra acción, reconquista paulatina de una situación legal en consonancia con las exigencias de la conciencia católica del país, rectificación de procedimientos en nuestro apostolado, coordinación de esfuerzos para el logro de objetivos de orden general, mayor eficiencia de las organizaciones de Acción Católica, intensificación del apostolado popular para la reconquista del alma del pueblo, especialmente de las masas obreras, que estamos a punto de perder, orientación y control de la prensa católica para que trabaje toda según las direcciones de la Iglesia, formación de la conciencia popular en orden a los derechos y deberes cristianos de orden civil y político, etc Estos puntos y otros muchos son como esquema de la labor futura de la Iglesia en la España nueva, si Dios quiere que definitivamente se reconstruya en todos los órdenes, especialmente en la vieja fe católica que otros tiempos la hizo tan grande

»Como síntesis de los objetivos que se pretenden conseguir en esta lucha por parte de los insurgentes, me refiero a las declaraciones del general Franco, iniciador del movimiento, que van en el anejo n ° 6

»Al terminar, y haciéndome interprete de los sentimientos de mis hermanos en el episcopado, ofrezco a la Santa Sede y a sus sapientísimas direcciones todo el celo y actividades que debemos todos al servicio de Dios y de la Iglesia»[13]

En resumen, del informe del cardenal de Toledo se deducía, simplificando un poco el cuadro desde el punto de vista religioso, que el pueblo español se había dividido en dos bandos antagónicos a un lado los que luchaban por la causa católica, por sentimientos religiosos, por volver a las tradiciones cristianas que en otros tiempos habían elevado a la nación al cenit de su grandeza, y, por el otro, los que hacían la guerra a la religión en la escuela, en la calle, con el incendio de edificios sagrados, con el asesinato de los consagrados a Dios, con una legislación sectaria, con la persecución a todos los niveles, con la implantacion del ateísmo ruso Era una lucha entre el bien y el mal, entre España y la anti-España, la religión y el ateísmo, la civilización cristiana y la barbarie Era evidente a qué parte debía inclinarse la Iglesia Así pensaba la primera autoridad de la Iglesia española a las tres semanas del alzamiento

Con la voz del primado de Toledo sintonizaban la de la mayoría de los obispos españoles, especialmente los obispos de Pamplona y de Vitoria, la del obispo de Salamanca, la del clero regular representada principalmente por sus órganos de opinión, la de los capellanes castrenses, y, por encima de todos, la del Romano Pontífice

Hilari Raguer, comentando la documentadísima obra de María Luisa Rodríguez Aisa *El cardenal Gomá y la guerra de España,* puntualiza la cronología de los pronunciamientos oficiales de los obispos sobre la guerra, señalando que la instrucción pastoral de los obispos de Vitoria y Pamplona

13 L c , pag 378

de 6 de agosto de 1936 y la alocución radiada por el obispo Miralles, de Mallorca, el 8 de septiembre, fueron anteriores al discurso de Pío XI de 14 de septiembre E incluso es posible –nosotros diríamos que cierto– que las pastorales de los obispos de Palencia y de Tuy, publicadas respectivamente el 15 y 16 de septiembre, se escribieron sin conocer el discurso del papa, que apareció en la prensa nacional del 16 Los demás documentos episcopales que suman hasta 17 y fueron apareciendo a lo largo del año 1936 –todos en favor del alzamiento– son posteriores a esa fecha[14]

El papa Pío XI en la alocución que dirigió, en su residencia de Castelgandolfo, el 14 de septiembre de 1936, a unos quinientos españoles –sacerdotes, religiosos y seglares– refugiados en Italia, que estaban presididos por los obispos de Cartagena, Vich, Tortosa y Seo de Urgel, expresaba su dolor y su admiración por todos aquellos que habían sido perseguidos y maltratados por ser ministros de Cristo y dispensadores de la gracia de Dios o que habían sufrido el martirio «Martirio real, en todo el sentido sagrado y glorioso de la palabra, martirio hasta el sacrificio de la vida más inocente, de la ancianidad mas venerable, de la juventud en su primera lozanía, martirio hasta la heroica generosidad de pedir un lugar entre las víctimas en la carreta que el verdugo guía hasta la muerte»[15]

Era lógico que, si a un lado estaban los mártires, al otro estuvieran los perseguidores y, por consiguiente, el afecto y la simpatía fueran para los primeros y la reprobación para los segundos Y no es que el papa no lamentara la guerra «La guerra, decía él, es siempre, aun en hipótesis, triste, terrible e inhumana » Pero, precisamente por el aborrecimiento al odio entre hermanos, la guerra es a veces necesaria En todo caso, la visión que Pio XI se había formado sobre la situación religiosa de la España republicana, era muy tétrica

«Todo ha sido arruinado y destruido Pero todos estos esplendores y estos reflejos de heroismo y de gloria que vosotros, amantísimos hijos míos, presentais y recordais, nos hacen, por una necesidad fatal, ver tanto mas claro, como en una visión apocalíptica, las matanzas y profanaciones, las carnicerías de que vosotros, amantísimos hijos, habeis sido testigos y víctimas

»Todo lo que hay de mas humanamente humano, de mas divinamente divino personas, instituciones y cosas sagradas, así como muestras de la civilización y del arte, objetos preciosísimos del arte antiguo, reliquias santísimas, vidas totalmente consagradas a la piedad, a la ciencia, a la caridad, todo ha sido asaltado, arruinado, destruido con los modos mas villanos y barbaros, con el desenfreno mas libertino, jamas visto, de fuerzas salvajes y crueles que pueden creerse imposibles, no digamos a la dignidad humana, sino hasta a la misma naturaleza humana, aun la más miserable y la caída en lo mas bajo»[16]

14 H Raguer *Los obispos espanoles y la guerra,* «Arbor» 112 (1982) 195-320

15 *Alocución del Sumo Pontifice acerca de Espana,* 14 septiembre 1936, «Razón y Fe» 112 (1937) 147 En esta revista se publica integramente el texto de la alocución pontificia Cf tambien M L Rodríguez Aisa, *Gomá* , pag 109

16 Ibid , pag 147

No era extraño, pues, que el papa bendijera a los promotores del movimiento. «Por encima de toda consideración política terrena, añadía él, Nuestra bendición se dirige de modo especial a todos aquellos que han asumido la espinosa y difícil tarea de defender los derechos y el honor de Dios y de la Religión»[17].

Esta aprobación implícita de la guerra por parte de Pío XI, con las reservas que recogía del informe de Gomá, no creemos que fuera un determinante para que los obispos españoles se pronunciaran a favor del movimiento. Más bien fue una confirmación de lo que todos veían y oían constantemente a través de tantos testigos personales y directos de los hechos. No era cuestión de convencimiento, sino de oportunidad el que los obispos manifestasen su opinión.

Entre los obispos españoles, aparte de Gomá, el que merece mención especial es el obispo de Salamanca. Era obispo de la Atenas española, D. Enrique Pla y Deniel (1876-1968). Había nacido en Barcelona y obtenido el triple doctorado en Filosofía, Teología y Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana de Roma. En 1905 fundó el célebre Patronato Obrero de Pueblo Nuevo de la ciudad condal.

Profesor en el Seminario Mayor de Barcelona, desempeñó entre otros cargos el de director de la revista «Reseña Eclesiástica», fue colaborador del semanario «El Social», presidente de la Junta diocesana de Acción Católica y director de la antigua Acción Popular de finalidades apostólicas. En 1918 fue preconizado obispo de Ávila, el 28 de enero de 1935, a los 59 años de edad, obispo de Salamanca[18].

Pla y Deniel, futuro primado de Toledo, hombre emocionalmente frío y distante, canonista casi exagerado, celoso defensor de la independencia de la Iglesia frente al poder civil y catalán como Gomá, esperó con cautela el momento propicio hasta el 30 de septiembre de 1936 para hacer pública su declaración sobre la guerra. Él, como otros muchos obispos, estaban convencidos de la «licitud del Movimiento», pero no querían aparecer como «beligerantes» ante el Gobierno de Madrid por miedo a las represalias que se pudieran producir en la zona republicana[19].

Por fin juzgó el momento oportuno y publicó una pastoral titulada *Las dos ciudades,* en la que, como ninguno, formuló la teología de la guerra aplicándola al caso español, la enmarcó en los altos conceptos de la teología de la historia que san Agustín expuso en su maravillosa obra *La ciudad de Dios* y la calificó solemnemente como cruzada.

La palabra cruzada, aunque no con el rigor técnico del concepto histórico-canónico, había saltado ya a la prensa aquí y allá desde los primeros momentos y servía de motivo oratorio en las charlas de sacerdotes y capellanes castrenses. Pero en la pastoral de Pla el término adquiere una cierta plenitud cabal en su contenido y una resonancia nacional[20]. Por eso merece la pena detenerse algo en ella, extractando los párrafos más importantes.

«*Y llegó por fin lo que tenía que venir:* una sangrienta revolución con millares de víctimas, con refinados ensañamientos, con violaciones y sacrilegios, con saqueos, incendios, destrucción y ruinas. Mas la amorosa providencia de Dios no ha permitido que España en ella pereciese. Al apuntar la revolución ha suscitado la contrarrevolución, y ellas son las que hoy están en lucha épica en nuestra España, hecha espectáculo para el mundo entero, que la contempla no como simple espectador, sino con apasionamiento, porque bien ve que en el suelo de España luchan hoy cruentamente dos concepciones de la vida, dos sentimientos, dos fuerzas que están aprestadas para una lucha universal en todos los pueblos de la tierra, las dos ciudades que el genio de Aguila, de Hipona, padre de la Filosofía de la Historia, san Agustín, describió maravillosamente en su inmortal *Ciudad de Dios*· "Dos amores hicieron dos ciudades: la terrena, el amor de sí hasta el desprecio de Dios; la celeste, el amor de Dios hasta el desprecio propio." Estos dos amores, que en germen se hallan siempre en la humanidad en todos los tiempos, han llegado a su plenitud en los días que vivimos en nuestra España El comunismo y anarquismo son la idolatría propia hasta llegar al desprecio, al odio a Dios, nuestro Señor, y enfrente de ellos han florecido de manera insospechada el heroísmo y el martirio, que, en amor exaltado a España y a Dios, ofrecen en sacrificio y holocausto la propia vida»[21]

A continuación se extiende en ponderar el valor del martirio y de los que han sido sacrificados por la confesión de la fe. Ya había él amonestado a los fieles, en la cuaresma anterior a la guerra, que había que estar dispuestos a los mayores sacrificios, incluso hasta el derramamiento de la propia sangre –tan negro se veía el horizonte– y anticipaba casi proféticamente para un futuro próximo que la persecución iba a arreciar contra la Iglesia. Pero nunca había él sospechado que las cosas pudieran llegar tan lejos y que el número de mártires fuera tan alto.

Vistas las cosas así, desde una perspectiva diacrónica –es decir poniéndonos en el lugar del hombre que tiene que avizorar el porvenir según se van desarrollando los acontecimientos antes de que éstos sucedan, verlos venir sin poder desentrañar las incógnitas que traen e irse plegando casi a ciegas a la realidad que se le impone–, se hace más inteligible, racional y lógico el proceso errante de la realidad histórica que no el de la fácil profecía que el historiador emite sobre el futuro una vez que éste ha pasado. Por eso, es interesante meternos en la imaginación de nuestros personajes para ver lo que ellos veían y entender lo que ellos juzgaban en el momento de la

17 Ibid , pág 150 H RAGUER, reproduce íntegramente el texto original italiano, tomado de «Acta Apostolicae Sedis», que apareció mutilado en la prensa española. cf *El Cardenal Gomá y la guerra de España,* «Arbor» 111 (1982) 493-494

18 *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol III, Madrid 1973, pág 1985

19 M L RODRÍGUEZ AISA aduce la correspondencia entre Pla y Gomá sobre este asunto· *Gomá* , pág 108-109

20 Véase V CÁRCEL ORTÍ, *La Iglesia en la II República y en la guerra civil,* en *Historia de la Iglesia en España,* vol V *La Iglesia en la España contemporánea,* pág 369, JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO, *Historia política de las dos Españas,* Madrid 1975, vol III, págs 1444-1456, H RAGUER, *La espada y la cruz La Iglesia 1936-1939,* Barcelona, pág 65 El general Mola también calificó la guerra de «santa cruzada» *Obras completas,* pág 1180

21 A MONTERO, *Historia de la persecución religiosa en España,* Madrid 1961, págs 688-689 *Apéndice documental*

toma de posiciones Y por eso estimamos de un valor incalculable el análisis que Pla nos ofrece en su pastoral del 30 de septiembre sobre los gravísimos planteamientos en que la Iglesia española se veía comprometida Después de los párrafos citados, se plantea el obispo de Salamanca la gran cuestión de la licitud de la guerra y expone la línea de su conducta como pastor desde 1923 sobre la obediencia debida al poder constituido, para mejor entender la postura frente al problema de la guerra ¿Es lícito rebelarse contra ese poder?

«Hemos exaltado en las páginas precedentes, dice él, el martirio sufrido por el odio comunista de los sin Dios y contra Dios, pero hemos exaltado también el heroísmo de los que han empuñado las armas por España y por su fe Mas dirán tal vez los enemigos de Cristo y de su Iglesia, y se ha dicho ya ¿Es propio de un obispo fomentar una guerra civil entre hermanos? ¿No es ello contra las enseñanzas de la Sagrada Escritura y la doctrina tradicional de la Iglesia de sumisión a las autoridades civiles del Estado, dando a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César?»[22]

Sobre dos principios fundamentales descansa toda la argumentacion de sus pastorales anteriores de 1923 y de 1931 y la de 1936 que las sistematiza y completa El primero es que toda autoridad tiene su origen remoto en Dios y su origen próximo en el hombre, o sea en la sociedad, de la que dependen los modos de transmision, las formas contingentes que reviste y las personas que la encarnan El segundo es que la sociedad, sujeto nato de esa autoridad, tiene el derecho de cambiar la forma de gobierno o el titular que lo ejerce siempre que la suprema necesidad de la nación lo reclame Y esa circunstancial necesidad se da cuando la nación queda sometida a un gobierno tiránico En este caso la sociedad está en el derecho de «derrocar un gobierno tiránico y gravemente perjudicial a la sociedad por medios legales si es posible, pero, si no lo es, por alzamiento armado»[23] Lo cual no se debe confundir con el tiranicidio

Ésta es la doctrina clásica de santo Tomas de Aquino, de Francisco de Vitoria, de Roberto Belarmino, de Francisco Suárez y de la escuela española Todos defienden la licitud de la guerra justa, naturalmente en el caso de ser necesaria y tomando todas las cautelas para que con todas sus secuelas sea un mal menor respecto a la tiranía que se trata de evitar como mal mayor ¿Era esta doctrina aplicable al caso español y podía la Iglesia manifestar su adhesión al hecho consumado de la guerra en España? A esto responde afirmativamente Pla y Deniel razonando su exposición

«Hasta aquí hemos hablado de lo que permite o no el derecho natural, y conocidas son la afirmacion de santo Tomas de que el Evangelio poco añade al derecho natural en cuanto a obligaciones y la del maestro Vitoria de que el Evangelio permite lo que el derecho natural autoriza Mas si respecto de los simples fieles son relativamente pocas las obligaciones que el Evangelio y los preceptos de la Iglesia anaden al

22 Ibid pág 691
23 Ibid pág 693

Decalogo, que es de derecho natural, el derecho canónico positivo añade no pocos preceptos negativos y positivos para los ministros de la Iglesia Y podria alguien que no desconociese el Código de Derecho Canonico decirnos Enhorabuena que los ciudadanos españoles, haciendo uso de un derecho natural, se hayan alzado para derrocar un gobierno que llevaba la nación a la anarquia Pero ¿no pregona siempre la Iglesia su apartamiento de las luchas partidistas? ¿No ha dicho muchas veces Su Santidad Pio XI que la acción de la Iglesia se desarrolla fuera y por encima de todos los partidos politicos? ¿No prescribe el canon 141 a los clerigos que no presten apoyo de modo alguno a las guerras intestinas y a las perturbaciones de orden publico *neve intestinis bellis et ordinis publici perturbationibus opem quoquo modo ferant*? ¿Cómo se explica, pues, que hayan apoyado el actual alzamiento los prelados españoles y el mismo Romano Pontifice haya bendecido a los que luchan en uno de los dos campos?

»La explicación plenisima nos la da el caracter de la actual lucha, que convierte a España en espectaculo para el mundo entero Reviste, si, la forma externa de una guerra civil, pero, en realidad, es una cruzada Fue una sublevación, pero no para perturbar, sino para restablecer el orden El canon alegado, que ciertamente no desconocen los prelados ni el Romano Pontifice, lo mismo que el absoluto apoliticismo partidista de la Iglesia, ha de explicar a todos la cautelosa reserva y gradacion con que la Iglesia jerarquica, los obispos españoles y el Sumo Pontifice, han tenido que proceder, aun cuando no desconociesen la verdadera naturaleza del movimiento y la rectitud de intenciones y alteza de miras de sus promotores, mas debian dejar que se patentizasen y distinguiesen bien los dos campos En una lucha meramente dinastica, o aun por tal o cual forma de gobierno, aun siendo licita a los seglares y juzgándose conveniente para los intereses publicos, no debia ni podia intervenir la Iglesia en ninguna forma, no debia ni podia prestar su apoyo material ni moral La Iglesia no interviene en lo que Dios ha dejado a la disputa de los hombres Si desde el primer instante los prelados hubiesen oficialmente excitado a la lucha, los que han asesinado obispos y sacerdotes, incendiado y saqueado templos, habrian dicho que era la Iglesia la que habia excitado la guerra y que sus horribles crimenes y sacrilegos atentados no eran mas que represalias Si los obispos, que no son jefes supremos de la Iglesia, sino subordinados al Sumo Pontifice, mientras este todavia protestaba de tales atropellos contra las personas y cosas eclesiasticas ante el Gobierno constituido en el momento de producirse el movimiento y con el cual sostenia mutuas relaciones diplomaticas, hubiesen hecho declaraciones oficiales de hostilidad al Gobierno, éste habria podido responder con faciles excusas

»Por el contrario, cuando los sacrilegios, asesinatos e incendios se han verificado antes de todo apoyo oficial de la Iglesia, cuando el Gobierno no contestó siquiera a las razonadas protestas del Romano Pontifice, cuando el mismo Gobierno ha ido desapareciendo de hecho, no ya sólo en la parte del territorio nacional que perdió desde los primeros momentos, sino que aun en el territorio a él todavia sujeto no ha podido contener los desmanes y se ha visto desbordado por turbas anarquizantes y aun declaradamente anarquistas ¡ah!, entonces ya nadie ha podido recriminar a la Iglesia porque se haya abierta y oficialmente pronunciado a favor del orden contra la anarquia, a favor de la implantacion de un gobierno jerarquico contra el disolvente comunismo Ya no se ha tratado de una guerra civil, sino de una cruzada por la religión y por la patria y por la civilización Ya nadie podia tachar a la Iglesia de perturbadora del orden, que ni siquiera precariamente existía»[24]

24 Ibid pág 698-699

He aquí expuesto el fundamento filosófico y jurídico de lo que se llamó cruzada Qué entiende el obispo salmantícense por cruzada no lo dice en ninguna parte Ciertamente no puede entenderse en el sentido técnico, que tuvo la palabra en la edad media, como guerra santa contra los enemigos de la fe o de la Iglesia, y predicada y en cierto modo dirigida por el papa, como cabeza y jefe de toda la cristiandad, bajo el estandarte de la cruz y con indulgencia plenaria de los pecados a cuantos se alistasen en ella[25] En ese sentido estricto no utilizó nadie el término ni podía utilizarlo, porque canónicamente, por más refrendos eclesiales que tuviese la guerra, no cumplía los requisitos formales del concepto Hay que entenderlo, pues, como guerra religiosa en el sentido de que, aunque su origen no tuvo ninguna connotación que no fuera política, se le añadieron luego motivos fuertemente espirituales de defensa de la civilización cristiana y de la Iglesia como hemos visto en los textos aducidos Y ni siquiera se puede decir que fuera una guerra estrictamente religiosa, ya que intervinieron también otros motivos que no lo eran Era, por tanto, una cruzada en sentido análogo

En este sentido, pues, complejo y análogo, hay que entenderla cuando se utiliza la palabra cruzada una guerra en que se defendían los valores cristianos de Occidente, que a su vez eran negados teórica y prácticamente por los ideólogos del laicismo y del comunismo Y, en efecto, de hecho en la guerra española la dialéctica se centra fundamentalmente entre cristianismo y comunismo *Desde el punto de vista cristiano, el enemigo principal al que* se trataba de debelar era el comunismo ateo, de importación rusa, simbolizado por la bandera roja, que, daba también color al bando republicano Éste era en esencia el pensamiento del obispo de Salamanca

El resto de la pastoral se reduce a consideraciones sobre el valor de la guerra y de la paz, sobre la convivencia social entre patronos y obreros y sobre la confesionalidad del Estado aplicada a una serie concreta de hechos reales

El valor primordial de este documento es, en conclusión, su adhesión pública a una de las partes contendientes ¿Quedaba con ello la Iglesia comprometida con el alzamiento militar?

A raíz de esta declaración oficial de un obispo tan cauteloso como Pla y Deniel, considerado en los medios eclesiásticos como independiente y apolítico, declaración que es tenida por el documento más importante de la jerarquía española antes de la publicación de la famosa *Carta colectiva* de 1 ° de julio de 1937, el carácter religioso de la guerra que, como muy bien dice García Escudero[26], lo habían proclamado desde el primer momento tantos combatientes de la zona nacional con sus detentes e insignias religiosas, quedó consagrado en el lenguaje corriente Pero hay que afirmar que este caracter sacral no fue en sus principios en manera alguna ideario de los militares sublevados, sino que nació espontáneamente del pueblo como

25 R García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, vol II, Madrid 1976, pág 364
26 J M García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, vol 3, Madrid 1975, págs 1444-1445

respuesta a la persecución religiosa a la que se sentía sometido, y con la misma espontaneidad lo bautizó el clero y la jerarquía eclesiástica. Hoy que contemplamos el pasado con ojos más severos, se nos hace difícil comprender este fenómeno que a la vez es enormemente significativo y nos debe hacer meditar en las causas de semejante explosión del sentimiento popular

Analizando esas causas advierte Guy Hermet que el cuerpo de oficiales españoles estaba muy lejos de ser en su conjunto integrista y reaccionario y que entre ellos no predominaba precisamente el espíritu religioso, antes al contrario muchos de estos militares eran tachados de liberales y masones en ciertos círculos católicos[27] En concreto el general Mola, uno de los principales jefes de la conjuración, era tenido por agnóstico. Y, en efecto, en las manifestaciones que él expresa en sus escritos antes del alzamiento, nunca hace profesión de religiosidad, aunque no le faltaran ocasiones para ello. Es más, declarada ya la guerra, cuando el fervor popular, sobre todo en Navarra, donde él ejercía el mando supremo, había invadido el ambiente con ideales intensamente religiosos y patrióticos, en un discurso tenido en fecha tan tardía como enero de 1937, el mismo general se pronunciaba todavía por la separación de la Iglesia y el Estado en contra de los dogmas tradicionalistas de los combatientes navarros «Somos católicos, dice él, y respetamos la creencia de los que no lo son Entendemos que la Iglesia debe *quedar separada del Estado, porque así conviene a aquélla y a éste* Pero entendemos también que esta separación no indica divorcio, sino forma externa de un estrecho maridaje espiritual»[28] Era ciertamente una declaración religiosa motivada por las nuevas circunstancias del carlismo insurrecto, pero, en cualquier caso, impensable en el Mola anterior a 1936

No fueron los militares, sino el pueblo, como dice muy bien Ramón Salas Larrazábal, el que dio sentido a la guerra, ya que la «rectoría militar no se afirmaría hasta que el Ejército asimilara el contenido ideológico que le iban prestando las masas que lo apoyaban y de ahí el creciente cariz derechista que tomó el alzamiento en lo social, en lo político, en lo económico y muy especialmente en lo religioso»[29]

La carta colectiva de 1 ° de julio de 1937

El movimiento de opinión que late en la carta de Pla y que constituye un reflejo condicionado de la sociedad española, con el que obran automáticamente los mecanismos sociológicos, determinó también la publicación de la célebre *Carta colectiva del episcopado español a los obispos del mundo entero,* 1 ° de julio de 1937, con la que se consagraba sin ambiguedades, a la

27 Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, vol II, París 1981, pág 39
28 E Mola, *Obras Completas*, Valladolid 1940, pág 1186
29 R Salas Larrazábal, *Los datos exactos de la guerra civil*, Madrid 1980, pág 54

faz de todo el mundo, la adhesión y el respaldo no ya de un solo obispo, sino de toda la jerarquía española a la guerra civil

No vamos a analizar la génesis del documento ni su entorno político-religioso que son de sobra conocidos Nos interesa ahora sobre todo extraer, fieles a nuestro método, el pensamiento de dicha jerarquía tal como se manifiesta en la carta, ya que la mayor parte de los que tratan de este asunto dan por supuesto el contenido y se detienen y polemizan sobre las circunstancias en que nació, siendo así que lo que el lector quiere saber es cómo justificaban los obispos su postura ante la guerra Entremos, pues, en la exposición de sus ideas

No pretenden en la carta estos obispos demostrar una tesis, sino exponer a grandes rasgos los hechos que caracterizan la guerra y le daban su fisonomía particular Para ellos la guerra de España –y llamamos una vez más la atención sobre esto– era el producto de ideologías irreconciliables, en las que se hallaban envueltas gravísimas cuestiones de orden moral y jurídico, religioso e histórico Pero no entran en el desarrollo doctrinal del tema que dan por conocido a través de la pastoral de Pla y Deniel, a quien se refieren sin mencionarlo

El documento colectivo tiene más bien un carácter asertivo y categórico de orden empírico en un doble aspecto el de un juicio que formulan sobre los hechos, y el de unas afirmaciones *per oppositum* con que intentan deshacer las interpretaciones difundidas por la prensa extranjera, en que se falseaba la historia de ese año trágico –el primero– de la guerra civil

En consecuencia razonan primero su postura ante la misma guerra, luego analizan las raíces de donde nació, las características tanto del alzamiento militar como de la revolución comunista, y al final se exculpan de algunas acusaciones que ciertos círculos católicos del extranjero han lanzado contra la Iglesia española, para terminar apelando a la razon, a la verdad y a la justicia en la difusión de las noticias sobre la guerra de España

En cuanto a su postura, vuelven los obispos a repetir lo que ya había dicho Pla y Deniel, lamentando «el doloroso hecho» de la guerra que ellos califican de «mal gravísimo» Segun ellos, no se compensan los bienes problemáticos que puedan conseguirse de una guerra con los males enormes que sobrevienen y, a parte de eso, «nuestra misión es de reconciliacion y de paz» La Iglesia, a lo largo de la historia, aun siendo promotora de la paz, se ha visto obligada muchas veces a bendecir los emblemas de la guerra, a fundar órdenes militares, e incluso, a organizar cruzadas contra los enemigos de la fe ¿Es éste el caso español? No lo es, dicen ellos terminantemente Y es curioso el giro del pensamiento en un momento propicio para exaltar el concepto de cruzada, que no aprovechan conscientemente Pero hay dos razones que los obligan a hablar La primera, el silencio de la Iglesia ante una catastrofe semejante que, si se prolongara, sería justamente censurado Y, la segunda, la posición de la Iglesia española ante la lucha que ha sido torcidamente interpretada, achacándola a la ofuscacion mental de los obispos españoles

«Mientras un político muy destacado, dicen ellos, en una revista católica extranjera la achaca poco menos que a la ofuscación mental de los arzobispos españoles, a los que califica de ancianos que deben cuanto son al régimen monarquico y que han arrastrado por razones de disciplina y obediencia a los demás obispos en un sentido favorable al movimiento nacional, otros nos acusan de temerarios al exponer a las contingencias de un regimen absorbente y tiránico el orden espiritual de la Iglesia, cuya libertad tenemos obligación de defender

»No, esta libertad la reclamamos, ante todo, para el ejercicio de nuestro ministerio, de ella arrancan todas las libertades que vindicamos para la Iglesia Y, en virtud de ella, no nos hemos atado con nadie –personas, poderes o instituciones–, aun cuando agradezcamos el amparo de quienes han podido librarnos del enemigo que quiso perdernos y estemos dispuestos a colaborar, como obispos y españoles, con quienes se esfuercen en reinstaurar en España un regimen de paz y de justicia Ningun poder politico podrá decir que nos hayamos apartado de esta linea en ningún tiempo»[30]

Siempre es interesante para un historiador conocer cómo sus personajes analizan las causas de aquellos acontecimientos en que se han visto envueltos, aunque, como en este caso, entren en el enjuiciamiento algunos factores equivocados

«Afirmamos ante todo que esta guerra la ha acarreado la temeridad, los errores, tal vez la malicia o la cobardia de quienes hubiesen podido evitarla gobernando la nación segun justicia Dejando otras causas de menor eficiencia, fueron los legisladores de 1931, y luego el poder ejecutivo del Estado con sus practicas de gobierno, los que se empeñaron en torcer bruscamente la ruta de nuestra historia en un sentido totalmente contrario a la naturaleza y exigencias del espiritu nacional, y especialmente opuesto al sentido religioso predominante en el pais La Constitución y las leyes laicas que desarrollaron su espiritu fueron un ataque violento y continuado a la conciencia nacional Anulados los derechos de Dios y vejada la Iglesia, quedaba nuestra sociedad enervada, en el orden legal, en lo que tiene de más sustantivo la vida social, que es la religion El pueblo espanol, que en su mayor parte mantenia viva la fe de sus mayores, recibio con paciencia invicta los reiterados agravios hechos a su conciencia por leyes inicuas, pero la temeridad de sus gobernantes habia puesto en el alma nacional, junto con el agravio, un factor de repudio y de protesta contra un poder social que habia faltado a la justicia mas fundamental, que es la que se debe a Dios y a la conciencia de los ciudadanos

»Junto con ello, la autoridad, en multiples y graves ocasiones, resignaba en la plebe sus poderes Los incendios de los templos de Madrid y provincias en mayo de 1931, las revueltas de octubre del año 1934, especialmente en Cataluña y Asturias, donde reino la anarquia durante dos semanas, el periodo turbulento que corre de febrero a julio de 1936, durante el cual fueron destruidas o profanadas 411 iglesias y se cometieron cerca de 3000 atentados graves de caracter político y social, presagiaban la ruina total de la autoridad publica, que se vio sucumbir con frecuencia a la fuerza de poderes ocultos que mediatizaban sus funciones»[31]

30 *Documentos colectivos del Episcopado espanol, 1870 1974*, ed J Iribarren, BAC, Madrid 1974 pags 224-225

31 Ibid , pág 225 226

Y después de un análisis sobre el enfrentamiento de las dos Españas, asientan esta premisa con sus cuatro conclusiones –que son el meollo de la cuestión– para explicar la actitud de la Iglesia

«No hemos hecho más que un esbozo histórico, del que deriva esta afirmación el alzamiento cívico-militar fue en su origen un movimiento nacional de defensa de los principios fundamentales de toda sociedad civilizada, en su desarrollo, lo ha sido contra la anarquía coligada con las fuerzas al servicio de un gobierno que no supo o no quiso tutelar aquellos principios

»Consecuencias de esta afirmacion son las conclusiones siguientes

»Primera Que la Iglesia, a pesar de su espíritu de paz y de no haber querido la guerra ni haber colaborado en ella, no podía ser indiferente en la lucha se lo impedían su doctrina y su espíritu, el sentido de conservación y la experiencia de Rusia De una parte se suprimía a Dios, cuya obra ha de realizar la Iglesia en el mundo, y se causaba a la misma un daño inmenso en personas, cosas y derechos, como tal vez no lo haya sufrido institución alguna en la historia, de la otra, cualesquiera que fuesen los humanos defectos, estaba el esfuerzo por la conservación del viejo espíritu español y cristiano

»Segunda La Iglesia, con ello, no ha podido hacerse solidaria de conductas, tendencias o intenciones que, en el presente o en el porvenir, pudiesen desnaturalizar la noble fisonomía del movimiento nacional, en su origen, manifestaciones y fines

»Tercera Afirmamos que el levantamiento cívico-militar ha tenido en el fondo de la conciencia popular un doble arraigo el del sentido patriótico, que ha visto en el la única manera de levantar a España y evitar su ruina definitiva, y el sentido religioso, que lo consideró como la fuerza que debía reducir a la impotencia a los enemigos de Dios y como la garantía de la continuidad de su fe y de la práctica de su religión

»Cuarta Hoy por hoy, no hay en España mas esperanza para reconquistar la justicia, y la paz, y los bienes que de ellas derivan, que el triunfo del movimiento nacional Tal vez hay menos que en los comienzos de la guerra, porque el bando contrario, a pesar de todos los esfuerzos de sus hombres de gobierno, no ofrece garantías de estabilidad política y social»[32]

Interesa ponderar la segunda conclusion que expresa una implícita reserva y desaprobación de cuanto se había hecho o se podía hacer en la zona nacional en desacuerdo con los principios de la Iglesia El que conozca la correspondencia de Gomá de este tiempo, sabe que la referencia es claramente a ciertas ideologías preocupantes en el seno de la Iglesia, a los fusilamientos de los sacerdotes vascos, etc

Llama la atención al historiador, que conoce el número de fuerzas políticas que componían el Gobierno de la República (en la zona gubernamental), la insistencia por parte de los obispos españoles y de otros sectores de la zona nacional en destacar como enemigo único el comunismo marxista, la revolución comunista, la ideología rusa «Rusia, lo sabe todo el mundo, se injertó en el ejército gubernamental, y fue a fondo, aunque conservándose la apariencia del Gobierno del Frente Popular, a la implantación del régimen comunista por la subversión del orden social establecido»[33] Y, un

32 Ibid , pág 230-231

33 Ibid , pág 229

poco más adelante, recapitulando lo que entonces se publicaba, dicen· «Por eso, observadores perspicaces han podido escribir estas palabras sobre nuestra guerra "Es una carrera de velocidad entre el bolchevismo y la civilización cristiana " "Una etapa nueva y tal vez decisiva en la lucha entablada entre la revolución y el orden." "Una lucha internacional en un campo de batalla nacional, el comunismo libra en la Península una formidable batalla, de la que depende la suerte de Europa"»[34]

¿Era algo exagerada la opinión de los obispos sobre el protagonismo del partido comunista en la marcha de los acontecimientos? Ricardo de la Cierva habla muy acertadamente de la existencia de un doble poder en la zona republicana el gubernamental y el revolucionario Y recalca que, aunque en el Gobierno presidido por Francisco Largo Caballero, el 4 de septiembre de 1936, solo entraron tres comunistas –Hernández (Instrucción), Uribe (Agricultura) y Álvarez del Vayo (Estado)– en realidad el influjo comunista fue cada vez mayor, debido a la decisiva ayuda militar que prestaba la URSS, que en contrapartida reclamaba el apoyo al PCE[35]

Al lector actual que, a partir de la II Guerra Mundial, ha presenciado la transformacion en Europa del socialismo clásico en socialdemocracia y la del comunismo totalitario y ateo en eurocomunismo, se le hará difícil comprender la obsesión que producía en los sectores católicos el ideario y los programas del comunismo internacional Para saber lo que significaba en el orden religioso basta con remontarnos a ese plano relativamente cercano en el tiempo, pero alejado de nosotros en cuanto a la configuracion sociopolítica de aquel mundo, y contemplar lo que había ocurrido en Rusia y en México con la Iglesia

Rusia era el centro vital y el corazón del comunismo internacional y el exportador nato de su sistema y de sus procedimientos aterradores en España Expresamente lo recordaba Pío XI en la *Divini Redemptoris* de 19 de marzo de 1937 donde aludía a los horrores del comunismo en España[36]

A ese comunismo marxista, a esa revolución comunista atribuían los obispos españoles los males causados en España por el Frente Popular «Enjuiciando globalmente los excesos de la revolución comunista española, afirmamos que en la historia de los pueblos occidentales no se conoce un fenómeno igual de vesanía colectiva, ni un cumulo semejante, producido en pocas semanas, de atentados cometidos contra los derechos fundamentales de Dios, de la sociedad y de la persona humana Ni sería fácil, recogiendo los hechos análogos y ajustando sus trazos característicos para la composicion de figuras de crimen, hallar en la historia una época o un pueblo que pudieran ofrecernos tales y tantas aberraciones Hacemos historia, sin in-

34 Ibid , pag 230

35 R DE LA CIERVA *Historia básica de la Espana actual (1800-1973)*, Barcelona 1974, págs 391-394 Véase R SALAS LARRAZÁBAL, *Los datos exactos de la guerra civil* Madrid 1980, págs 223 230

36 *Doctrina Pontificia II Documentos Politicos*, ed J L Gutiérrez, BAC, Madrid 1958, pag 682

terpretaciones de carácter psicológico o social, que reclamarían particular estudio»[37]

Esta revolución, con su inherente persecución religiosa, es calificada de excepcional en la historia, de premeditada, de cruelísima, de inhumana, de bárbara, de contraria al derecho de gentes, de antiespañola, y, por fin, de anticristiana[38]

Por el contrario, en el lado opuesto contemplan los obispos el movimiento llamado nacional, que «fue aceptado como una esperanza en toda la nación» y «en las regiones no liberadas sólo espera romper la coraza de las fuerzas comunistas que le oprimen»[39]

Este movimiento, que es también nacional por su objetivo de salvar las esencias de un pueblo, ha fortalecido el sentido de la patria contra el exotismo de las fuerzas contrarias, ha determinado una corriente de amor que se ha concentrado alrededor del nombre y de la sustancia histórica de España, ha garantizado el orden en el territorio por él dominado «Mientras en la España marxista se vive sin Dios, en las regiones indemnes o reconquistadas se celebra profusamente el culto divino y pululan y florecen nuevas manifestaciones de la vida cristiana»[40]

Aunque esperanzados, son cautos los obispos a la hora de hacer pronósticos sobre el futuro de España, dadas las dificultades que se avistan en el horizonte

«Esta situación, dicen ellos, permite esperar un régimen de justicia y paz para el futuro No queremos aventurar ningun presagio Nuestros males son gravisimos La relajación de los vinculos sociales, las costumbres de una politica corrompida, el desconocimiento de los deberes ciudadanos, la escasa formación de una conciencia integramente catolica, la division espiritual en orden a la solución de nuestros gran des problemas nacionales, la eliminación por asesinato cruel de millares de hombres selectos llamados por su estado y formación a la obra de la reconstrucción nacional, los odios y la escasez que son secuelas de toda guerra civil, la ideologia extranjera sobre el Estado, que tiende a descuajarle de la idea y de las influencias cristianas, seran dificultad enorme para hacer una España nueva injertada en el tronco de nuestra vieja historia y vivificada por su savia Pero tenemos la esperanza de que, imponiéndose con toda su fuerza el enorme sacrificio realizado, encontraremos otra vez nuestro verdadero espiritu nacional Entramos en el paulatinamente por una legislacion en que predomina el sentido cristiano en la cultura, en la moral, en la justicia social y en el honor y culto que se debe a Dios Quiera Dios ser en Espana el primer bien servido, condicion esencial para que la nación sea verdaderamente bien servida»[41]

37 *Documentos colectivos* pág 231
38 Ibid , pág 231-234
39 *Documentos colectivos* pág 235
40 Ibid , pag 236
41 Ibid , pags 236 237

Era consciente la jerarquía de las acusaciones que contra ella se lanzaban en el extranjero Ocho eran las objeciones principales procedentes de sectores católicos que la Iglesia se había defendido con las armas, haciéndose fuerte en los templos, que la Iglesia era propietaria de un tercio del territorio nacional, que se habia mezclado con temeridad y partidismo en la contienda que dividía a la nación, que era una guerra de clases y que la Iglesia se había puesto del lado de los ricos, que la Iglesia había optado por la servidumbre a un Estado totalitario, que al movimiento nacional se imputaban crímenes semejantes a los cometidos por los del Frente Popular, que el clero vasco estaba a favor del Gobierno republicano, y, por fin, que los sacerdotes españoles se reclutaban entre la clase señoril, por lo que el pueblo se separaba de la Iglesia y, por los crecidos derechos en la administración del sacramento, no queria bautizar a sus hijos

Las respuestas a todas estas objeciones fueron relativamente concluyentes menos la de los fusilamientos de la zona nacional que esquivaron, como era presumible en un documento de ese género y en aquellas circunstancias, diciendo que toda guerra tiene sus excesos, que el movimiento sin duda los tuvo y que ellos los reprueban en nombre de la justicia y de la caridad cristiana Qué hicieron ellos para evitarlos, no nos los dicen tampoco, aunque conste por diversas fuentes que lo hicieron privadamente, pero sin una condena publica del hecho

Firman la carta 43 obispos, algunos con varias administraciones apostólicas acumuladas, y 5 vicarios capitulares No la firmaron otros 5 obispos, generalmente por ausencia de la diócesis[42] Vidal i Barraquer, que fue uno de ellos, no la consideraba oportuna por miedo a represalias en la zona republicana, aunque estaba conforme con el texto y en que se difundiera de una manera reservada[43] Se puede, pues, decir que el episcopado español estaba de acuerdo con todo el contenido de la carta e incluso la juzgaban necesaria Gomá, como principal promotor de ella, informó a la Santa Sede de la petición que Franco le había hecho en ese sentido con el fin de frenar la actitud adversa de la prensa católica e informó a los obispos españoles de lo mismo reclamándoles su adhesión «Ante ello, escribe el Primado el 15 de mayo de 1937 a los metropolitanos españoles, el general Franco me pide que el episcopado español redacte un documento en que se den con toda objetividad las características de nuestra guerra y del movimiento nacional que la sostiene Por patriotismo, por los fueros de la verdad, por espíritu de proselitismo religioso y por otras razones que no se ocultarán a V E mi parecer es que conviene secundar la indicación del Jefe del Estado, suponiendo que no tenga inconveniente en ello la Santa Sede » Y más adelante aclara refiriéndose al futuro documento «Éste no tendría el alcance del proyectado Seria sólo una afirmación categorica de hechos y del criterio que merecen y de nuestra conformidad con el fondo del movimiento»[44]

42 H Raguer, *Los obispos espanoles y la guerra*, «Arbor» 112 (1982) 318-319
43 M L Rodríguez Aisa, *El cardenal Goma y la guerra de Espana*, Madrid 1981, pág 238
44 M L Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá* , pág 446

Pudiera alguien pensar que los obispos se vieron moralmente forzados a escribir la carta por la petición de Franco en un momento en el que la salvación de la Iglesia española dependía del exito de la guerra Pero esto lo excluye expresamente el mismo Gomá cuando escribe al Secretario de Estado el 8 de junio de 1937 lo siguiente «Me permito añadir que el escrito obedece no tanto a la indicación del Jefe del Estado como a un verdadero anhelo de muchos Sres obispos y de gran número de catolicos que me han manifestado su necesidad Será además un acto de verdadero patriotismo, en coordinación con la defensa de los intereses de la Iglesia en nuestra España, que deberá redundar en bien de ambas y que se traducirá en sentimientos de gratitud por todos los buenos españoles»[45]

En conclusión, todos los obispos españoles estaban de acuerdo con el fondo de la carta colectiva, incluido el mismo Vidal i Barraquer Solamente este último discrepaba en el modo de hacerlo por las razones antes indicadas[46], aunque a medida que avanzaba la guerra fuera evolucionando de una manera cada vez más crítica frente al Gobierno de Burgos Cuando se publique la parte de su archivo relativa a este período, podremos conocer mejor las cosas

De muy diversa manera se han pronunciado los actuales historiadores de la Iglesia en España respecto a este documento Haremos una breve relación de los principales de entre ellos Vicente Palacio Atard, la primera autoridad en bibliografía sobre el tema de la guerra civil, enjuicia la carta, desde unos supuestos historiográficos correctos, como respuesta a una situación en que la Iglesia tenía forzosamente que tomar partido y tomarlo en el sentido en que lo tomó, sin concesiones a un ingenuo anacronismo[47] En esta misma línea se manifiesta Jesús Iribarren, editor de los *Documentos colectivos del Episcopado español,* para quien «el juicio sobre la pastoral se retrotrae al juicio comprensivo de toda la actitud de la Iglesia española en siete años tan densos y complicados La inmensa mayoría de los comentarios a la *Carta colectiva* estan hechos desde la perspectiva y en función de la guerra civil, en este volumen de la BAC, como en la historia de la persecución religiosa del obispo Montero, la perspectiva debe ser la de la historia eclesiástica»[48]

Anastasio Granados, biógrafo e íntimo colaborador de Gomá, para quien los escritos del cardenal respondían a una exigencia de su conciencia y querían ser, ante todo, reparación de una injusticia cometida contra España, reproduce lo que en justificación de la *Carta colectiva* escribió años adelante Pla y Deniel en su pastoral *El Triunfo de la Ciudad de Dios y la resurrección de España,* cuyo párrafo, por cuanto hace referencia a los motivos de la firma de la carta, transcribimos aquí·

«Los obispos españoles han declarado solemnemente en su Carta colectiva que ellos no provocaron el alzamiento ni conspiraron para el mismo, pero hubiese sido monstruosa su neutralidad entre el comunismo ateo, devastador y sacricida y los que exponian cuando tenian, bienes, libertad y su misma vida por defender la religión, la patria y la civilizacion No debian acaudillar ejercitos, ni lo han hecho, pero dentro de su ministerio pastoral debian ser, en circunstancias decisivas para la Iglesia y la Patria, *defensores civitatis*

»En la zona roja han sabido ser martires los obispos y morir bendiciendo y perdonando Y el obispo de Teruel, que de la zona nacional pasó prisionero a la zona roja en la efimera posesion de esta ciudad por el ejercito rojo, fue invitado a retractar su firma puesta a la Carta colectiva de los obispos, y con noble entereza contestó que muy conscientemente la habia firmado por ser verdad cuanto en ella se decia, comprobado por el personalmente en su propia diócesis La Providencia divina permitio la prision y, al fin, la muerte del obispo de Teruel, que no quiso comprar la libertad con una retractación que habria sido una traicion a su conciencia, para que brillase ante el mundo, contra las afirmaciones mezquinas y calumniosas de unos pocos, que los obispos españoles habiamos suscrito libremente la Carta colectiva, no como acto de servilismo, sino sabiendo lo que ello podia acarrearnos en momentos en que la guerra no estaba todavia decidida, pero entendiendo que no eran los intereses de un partido o de una faccion lo que defendiamos, sino los sagrados intereses de la Religion y de la Patria, y aun los intereses de la civilización cristiana amenazada en todo el mundo»[49]

Juan Eduardo Schenk, aunque tiene todas sus simpatías por Vidal i Barraquer y lo cree acertado al no querer firmar, no por ello deja de «comprender, realizando el necesario esfuerzo, las razones de los que si firmaron»[50]

Guy Hermet, director del Centro de Estudios y de investigaciones internacionales de la Fundación nacional de ciencias politicas de París, considera que el tono de la carta es más moderado que el de otras pastorales anteriores, que traduce o representa el resultado del empeño por parte de la Iglesia de España de legitimar el movimiento, y que, a la vez, sirve como revelador de las fisuras que la sacralización de la guerra civil comienza a suscitar entre los católicos[51]

Para Hilari Raguer, la carta colectiva critica duramente el quinquenio que precedió a la guerra, justifica el alzamiento militar a base de la leyenda del complot comunista (lo cual no es exacto, puesto que lo hace a base de

45 Ibid , pag 244 Por la gestación del documento nos consta de la inequivoca adhesion de los obispos españoles al texto de la carta

46 Ibid pag 243 He aqui lo que Vidal respondio a Goma el 30 de mayo de 1937 «Conven cido, como Ud que urge hacer una intensa propaganda a favor de nuestra desgraciada Espana Podria llevarse a cabo de esta manera una intensa propaganda informativa imparcial, apologéti ca realizada por elementos de fuera, en todo lo que atane a la situación religiosa de nuestra patria y a los horrendos crimenes en ella cometidos contra todo lo más santo y sagrado »

47 V Palacio Atard, *Iglesia y Estado La guerra de Espana (1936-1939),* en *Diccionario de Historia Eclesiastica de Espana* vol I, Madrid 1972, p 1184-1188

48 J Iribarren, *Documentos colectivos del Episcopado espanol (1870 1974),* BAC, Madrid 1974, pag 219 y 41-43 de la introducción

49 A Granados, *El Cardenal Gomá Primado de Espana,* Madrid 1969, pág 175

50 Juan Eduardo Schenk, *Guerra mundial y Estados totalitarios* en *Historia de la Iglesia,* de Fliche-Martín, vol XXVI, Valencia 1979, pág 586

51 Guy Hermet, *Les catholiques dans l Espagne franquiste,* vol II, Paris 1981, pág 50 Alude también al hecho de que «L'Osservatore Romano» no publicó mas que un resumen de la carta colectiva y no el texto integro

una serie de hechos, entre los que enumera el del complot[52], que no es el decisivo en esa justificación); y describe con exageraciones e inexactitudes los desmanes producidos en la zona republicana (hay exageraciones, en efecto, en las cifras, pues los obispos calculaban unos 6000 los sacerdotes seculares sacrificados y sólo hubo 4184; y unas 20 000 iglesias y capillas destruidas o saqueadas y tal vez no llegasen a ese número, aunque hubo unas 16 diócesis en las que la casi totalidad de las iglesias o capillas fueron destruidas o saqueadas; y unos 300 000 seglares asesinados, y ciertamente todos los muertos de la guerra no llegaron a ese número)[53].

Vicente Cárcel Ortí, entre todos los historiadores de la Iglesia, es el más duro censor del episcopado español. Según él, «hoy puede decirse abiertamente que la carta colectiva perjudicó a la Iglesia española, porque la comprometió definitivamente con los vencedores. Éste fue el aspecto más negativo y funesto de tan importante documento»[54].

María Luisa Rodríguez Aisa, que es quien posee la mejor información sobre el archivo de Gomá, opina que el análisis de la carta colectiva prueba que lo que la jerarquía española ponía de relieve, era la legitimidad de uno de los bandos en lucha ante una determinada situación, pero no ofrecía un cheque en blanco a favor de un régimen político determinado[55].

Así podríamos seguir espigando opiniones de otros historiadores de la Iglesia –omitimos las de los historiadores no eclesiásticos– pero lo dejamos por ahora en gracia a la brevedad. Por nuestra parte queremos hacer constar tres cosas: 1) No se puede negar que los obispos españoles se creyeron en la obligación pastoral de hablar colectivamente sobre una situación gravísima, sin duda la más grave de la historia de su pueblo, como el mismo episcopado español y otros episcopados extranjeros lo habían hecho o lo han hecho después en circunstancias parecidas. Su silencio hubiera sido interpretado como traición a su deber. 2) No se puede negar que el episcopado mundial, tanto en los mensajes colectivos como en las respuestas individuales a la Carta colectiva, sintonizó con el español y se expresó en los términos más amistosos elogiando la actitud de la Iglesia española y la de sus heroicos mártires. Es un hecho sorprendente la adhesión prácticamente de la casi totalidad del episcopado universal[56]. 3) No se puede negar que la

52. Claramente afirman los obispos las razones genéricas que ocasionaron la guerra. «Afirmamos, ante todo, que esta guerra la ha acarreado la temeridad, los errores, tal vez, la malicia o cobardía de quienes hubiesen podido evitarla gobernando la nación según justicia» (pág 225)

53 Hilari Raguer, *La espada y la cruz La Iglesia 1936-1939,* Barcelona 1977, pág 119, id , *Los obispos españoles y la guerra civil,* «Arbor» 112 (1982) 295-320

54 V Cárcel Ortí, *La Iglesia en la España contemporánea,* en *Historia de la Iglesia en España,* BAC, vol V, Madrid 1979, pág 379

55 M L Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá y la guerra de España Aspectos de la gestión pública del Primado, 1936-1939,* CSIC, Madrid 1981, pág 266-267

56 Constantino Bayle, *El mundo católico y la carta colectiva del Episcopado español,* Burgos 1938 Los mensajes de solidaridad con los obispos españoles llegaron de 17 naciones de Europa, de las de América (Argentina, Colombia, Chile, Bolivia, México, Estados Unidos, Canadá) y Asia (Armenia, India Oriental, Oceanía, Filipinas y Australia) Más de 850 obispos y casi todos los cardenales de la Curia Romana

Santa Sede por medio del cardenal Pacelli, alabó los sentimientos del episcopado español por haber escrito la Carta colectiva, resaltó la solicitud pastoral de ellos y en particular la del primado, por haberse entregado al bien de las almas, y se mostró satisfecha de que se recogieran las respuestas de los obispos del mundo a dicha Carta colectiva, en una publicación, que fue la hecha por Constantino Bayle[57]. Con estos tres hechos el historiador de la Iglesia, guiado por principios eclesiológicos, tiene que mirar con respeto aquel pronunciamiento del episcopado español, aunque desde una perspectiva diferente o desde un nivel histórico distinto no se simpatice con lo que aquellos hechos suponían. La historia y la política son cosas muy distintas.

Para cerrar el cuadro queremos recoger la voz de otros sectores influyentes de la Iglesia española, como era el clero secular y regular a través de sus publicaciones periódicas o de libros.

La opinión del clero secular

Comenzando por el clero secular tenemos que mencionar a dos autores representativos, cada uno en su línea: Aniceto de Castro Albarrán, magistral de Salamanca, y a Luis Carreras y Mas, canónigo de Barcelona.

Aniceto de Castro Albarrán (1896-1981) nació en Martínez (Ávila) e hizo sus estudios en la Universidad de Comillas. Al quedar disuelta la Compañía de Jesús en enero de 1932, fue nombrado por el obispo de Santander Rector de dicha Universidad el 29 de enero de ese mismo año. Pero hete aquí que, a finales de septiembre de 1933, Acción Española hace público un anuncio de la obra que Castro Albarrán va a sacar a luz con el título *El derecho a la rebeldía*[58], que provoca una reacción violenta en los medios oficiales. El padre Mauricio Cruz desde la Universidad de Comillas, llamada también Seminario Pontificio, escribe al autor lo siguiente el 1.º de octubre de 1933: «Nos sorprendió penosamente hace dos días a mí y a estos amigos un anuncio de Acción Española, que sin duda V. no conocía cuando me decía en su última carta: "No tengan miedo, que yo haré –se lo exigiré– que en las propagandas no aparezca para nada el Seminario." Pues al conocer ahora ese anuncio le supongo disgustado y con razón, porque para perjudicar al Seminario no podían haber hecho la publicación de modo más a propósito que presentándolo a V. como Rector para que así el peligro que pueda venir sea mayor apareciendo V. en el primer cargo del Seminario, como persona de toda confianza de la Santa Sede. No sé lo que dirá, cuando lo sepa, D. Federico [Tedeschini]. Y cuando venga D. Tomás de Roma

57 M L Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá y la guerra de España,* pág 267-269 y 478-480

58 A de Castro Albarrán, *El derecho a la rebeldía,* Madrid 1934, con prólogo de P Sainz Rodríguez Hilari Raguer dice que, según la documentación inédita de Vidal i Barraquer, se habló entre el cardenal y el nuncio sobre la conveniencia de condenar la obra, «Arbor» 112 (1982) 302

sentirá no poco lo sucedido»[59] Y unos días más tarde, el 8 de octubre, el mismo padre Cruz le aconseja que ponga el cargo a disposición del obispo de Santander Ante este revuelo el Rector de la Universidad intenta dimitir de su cargo, como él mismo se lo comunica a Tomás Fernández en carta del 28 de octubre de 1933 Pero Enrique Carvajal, provincial de los jesuitas, le ruega que lo suspenda todo hasta hablar con él, el 7 u 8 de octubre en Salamanca, y exponerle que los tiros venían de arriba[60], es decir, de la Santa Sede

Pero, como la situación se agrava e interviene el nuncio de Madrid, el obispo de Santander acepta por fin la renuncia del rectorado de Comillas el 24 de septiembre de 1934[61] e incluso parece que se le prohíbe al ex rector volver por Comillas, cosa que le hiere profundamente y pide en consecuencia la baja en «Unión Fraternal»[62] Teme también que en Roma, a propuesta de Tedeschini, tomen medidas condenatorias de su libro Pero el cardenal Segura, desde su destierro de Roma, le asegura que no se hará nada contra él

Sin embargo, el padre Dionisio Domínguez, antes de llegar al desenlace final, le aconsejaba paternalmente que abandonase la actividad política y se dedicase más a la cátedra sagrada y a la pluma «Quieren, le decía, arrastrarle a una campaña de propaganda teórica sí y doctrinal, pero más o menos política»[63]

Al estallar la guerra civil, Castro Albarran se hizo un fervoroso propagandista de los ideales del alzamiento con conferencias y charlas patrióticas por radio Salamanca, viendo así confirmada la tesis de su libro que había sido bandera y estandarte en algunas ciudades para hacer triunfar el movimiento nacional Pues bien, en 1937 tenía ya rematado otro libro titulado *Guerra Santa El sentido católico de la guerra española,* Burgos 1938, que prologó nada menos que el cardenal Goma

El libro es una obra de tesis, cuyo argumento principal puede resumirse en estas afirmaciones el Movimiento nacional es un hecho religioso, la Iglesia no tiene que temer del Movimiento, la Iglesia bendice el amor legítimo de patria y condena los separatismos, y la Iglesia se encuentra en el Movimiento antimarxista en favor del legítimo obrerismo, el Movimiento de España es de gran transcendencia para el Catolicismo universal

El cardenal Gomá, teniendo en cuenta los peligros de una deformación de la auténtica política y las previsiones de un futuro próximo que se pudiera alejar de las metas a que la Iglesia aspiraba, llama la atención pastoralmente y cambia el título final de Albarrán «No habrá traidores» por el interrogativo ¿No habrá traidores?, previniendo contra el cansancio, el arribismo ventajista, el espíritu taimado de la gente de dentro y de fuera de España y sobre todo contra la falta de formación de la conciencia ciudadana en los principios de derecho que deben informar toda sociedad cristiana Apunta aquí de nuevo Goma al posible contagio con las teorías paganizantes del nazismo –contrarias a nuestro «espíritu nacional y cristiano»[64]– que podían anidar en la cabeza de algunos dirigentes de segunda fila en el nuevo Estado La filosofía política que anima la obra de Castro Albarrán arranca, por el contrario, de la concepcion sacral de la sociedad al estilo clasico, reasumido por pensadores como Donoso Cortés, de quien cita esta frase «Toda afirmacion relativa a la sociedad o al gobierno supone una afirmacion relativa a Dios, o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica»[65] Rechaza los principios de aconfesionalidad y separación de Iglesia y Estado que en 1937 todavía estaban en la mente de algunos dirigentes y justifica el alzamiento con razones expuestas en las pastorales de los obispos, con la doctrina de los papas y con las ideas de otros escritores católicos Constantino Bayle le alaba la solidez teológica y la dialectica embebida en el estilo robusto, vibrante, casi oratorio, que es vida y acicate de la lectura Y aludiendo a su obra anterior *El derecho a la rebeldía,* entiende que «tiene motivo singular para sentir y sincronizarse con el espiritu de la cruzada»[66]

En linea muy distinta hay que situar a Luis Carreras, *Grandeza cristiana de España Notas sobre la persecución religiosa,* Toulouse 1938 El cardenal Vidal i Barraquer que era opuesto a la difusión de la carta colectiva por las razones que hemos indicado, aconsejaba, en cambio, una intensa propaganda informativa sobre la situación religiosa de España y los horrendos crimenes en ella cometidos contra lo mas santo y sagrado Es precisamente lo que hace Luis Carreras No sabemos si éste expuso su plan al cardenal tarraconense ni si consta este extremo entre los papeles inéditos de su archivo Pero conociendo las estrechas relaciones que había entre ambos, no sería desacertado pensar que entre ellos hubiera un principio de acuerdo, aunque no compartiera Carreras los mismos criterios que Vidal respecto a la misma carta colectiva, como luego veremos

Luis Carreras y Mas (1884-1955), nacido en Sabadell, había hecho los estudios eclesiasticos en el seminario de Barcelona, donde se ordenó de

59 Carta del padre Mauricio Cruz a Castro Albarrán, Comillas, 1 ° de octubre de 1933 Archivo particular Don Tomás era el padre Tomás Fernández, superior de los jesuitas dispersos de Comillas que vivían en casas particulares en el pueblo, en virtud del decreto de disolución Mauricio Cruz era el vicesuperior

60 Carta de E Carvajal a Castro Albarrán, Santander 1 ° de noviembre 1933 archivo particular

61 Carta de don José Eguino, obispo de Santander, a don A de Castro Albarrán, Santander 24 septiembre 1934 archivo particular

62 El padre Dionisio Dominguez, director de Unión Fraternal, que era la asociación de los antiguos alumnos de Comillas, intenta apaciguar la irritación de Albarrán diciéndole en carta de 30 de agosto de 1934 que la resolución «no ha dependido de nosotros» El padre F Gutiérrez del Olmo, Asistente de Espana, también le escribe el 11 de marzo de 1934 temiendo que «las noticias que le han llegado sean inexactas y tendenciosamente falsas»

63 Carta de Dionisio Dominguez a Castro Albarrán, Comillas 17 abril 1934 (cumpleanos del magistral) archivo particular Es de notar que cuando se publicó *El derecho a la rebeldía,* la revista «Razón y Fe» lo ignoró totalmente en sus recensiones

64 A DE CASTRO ALBARRÁN, *Guerra Santa,* pág 9-10 del prólogo

65 Ibid , pag 15

66 CONSTANTINO BAYLE, recensión de *Guerra Santa,* «Razón y Fe» 115 (1938) 287

sacerdote en 1909 Fue discípulo del famoso apologeta y polemista Félix Sardá y Salvany y continuador de su obra apostólica en la Academia Católica de Sabadell También fue colaborador directo del cultísimo obispo Torras y Bages y supo unir el tradicionalismo catalán con el romanticismo del movimiento contemporáneo de renovación litúrgica y religiosa Juntamente con sus amigos Higinio Anglés, Manuel Trens, Antonio Batlle y José María Llovera organizó el primer Congreso Litúrgico de Montserrat en 1915 En 1923 fue nombrado chantre de la catedral de Barcelona y mas tarde propuesto para el obispado de Cádiz que rechazó por fidelidad a su principio de que los obispos deben ser hijos de la región Tuvo serios contratiempos con la Dictadura por la defensa de la lengua catalana, cuya documentación por él elaborada fue enviada a Roma y se vio obligado a renunciar a la canongía y exiliarse temporalmente en 1924 Como ya hemos dicho al hablar de la República, fue el emisario del cardenal Vidal, como hombre de su confianza, para dialogar con el Presidente de la Republica y con el nuncio Tedeschini y redactó el texto de la pastoral conjunta de los obispos españoles en 1931 Al estallar la guerra logró huir a Francia en 1936 donde permaneció hasta 1939, en que volvió a Barcelona[67] Este es Luis Carreras y Mas, uno de esos no raros ejemplares que en el último siglo y medio ha producido la fecunda tierra cristiana de Cataluña

Desde su destierro de Toulouse escribio *Grandeza cristiana de España,* planeada como parte de una obra de mayor amplitud acerca de los orígenes y carácter del momento historico de la civilizacion occidental cristiana

Según él, autorizados consejos (entre ellos sin duda el de Vidal i Barraquer) le movieron a adelantar parte de su obra como una «versión impersonal de uno de los principales y trascendentes aspectos de la realidad íntima del gran combate que se ventila en la Nacion al presente más infortunada y heroica del mundo»[68] Las páginas de su libro son el fruto, como él asegura, no de la pasión política, sino del trato directo con victimas y testigos de la revolucion, madurado en el silencio de una humilde aldea del Sur de Francia

La interpretación que Carreras da al fenomeno bélico de España coincide sustancialmente con las ideas vertidas en las pastorales de Pla y Deniel y en la *Carta colectiva* La guerra de España era el choque entre la civilizacion cristiana y la revolución comunista

«Los factores externos, ideologicos y politicos han precipitado y agravado la degeneracion demagogica de la Republica, produciendo la reaccion vigorosa de un pueblo que no se resigno a sucumbir en manos de la horda y quedar esclavo de la opresión moscovita Empero la pugna aparente de dos Españas fue en realidad la ocasion de desbordarse una crisis general mas profunda, cuyo primer espasmo ha estallado en el suelo español con perspectivas y resultados de universalidad humana»[69] «Ciego sera

67 *Gran Enciclopedia Catalana,* vol 4, Barcelona 1973, pág 481
68 L Carreras, *Grandeza cristiana de Espana,* pag ix
69 Ibid , pág x-xi

el que se obstine en no ver que en España se decide el porvenir de la civilización universal contra la anarquia y la barbarie A esta nación le ha tocado el destino, infausto y glorioso, de ser el campo de batalla de la miseria eslava contra la ciudad occidental El choque entre ambas ha venido a producirse, desde los confines brumosos y estepanos de la Rusia roja, el enemigo del linaje humano, en las tierras soleadas y robustas de Hispania, enraizada en la tradición perenne Tan profunda y amplia es esta realidad que en imagen evocadora cabe decir que en España las hordas endiabladas del Kremlin devastador se baten con las legiones cristianas de la Roma eterna, madre de pueblos y civilizaciones De este hecho proviene la trascendencia que reviste la contienda española, como pasión e interés universales, como gesta desbordante de heroismos extraordinarios, de espiritualidades sobrenaturales»[70]

Toda la elocuencia de Carreras se desborda en durísimos ataques verbales contra una revolución subversiva y bárbara que estuvo a punto de aniquilar la nación Nadie canta más estremecidamente que el chantre de Barcelona la grandeza del heroísmo de los nuevos mártires españoles Y se conmueve rememorando la exquisita finura espiritual de «uno de esos adalides dichosos de las juventudes elegidas de España, Antonio Rivera, presidente de la Juventud Catolica de Toledo» que «patriota, hacia la guerra por deber, cristiano, quería tener inerme el alma en el momento de luchar» y «solía dar la voz de mando en esta forma tirad, pero tirad sin odio»

Y movido por este pensamiento martirial transcribe como pórtico de su libro, después del prólogo, las palabras de Pío xi del 14 de septiembre de 1936, con el título *Como los primeros mártires*

Carreras, que trabaja por buscar las causas de aquella inmensa catástrofe, se pregunta por el problema de quién provocó la guerra ¿No fue la Iglesia con su actitud irreconciliable y beligerante contra el comunismo?

Esta misma pregunta se la hicieron algunos contemporáneos de Carreras y se la siguen haciendo algunos pensadores actuales Y la respuesta fue echar la culpa a la Iglesia Esa es precisamente la tesis de Marx y Engels, que luego aplica Lenin El canónigo barcelonés estudia las obras de estos autores y se encuentra con el proceso dialéctico establecido así. la religión cristiana es una realidad histórica impuesta por Dios a la humanidad como obligatoria (tesis) «La religión, según Marx, es el llanto del oprimido Es el opio del pueblo La supresión de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la condición de su verdadera felicidad» (antítesis de Marx) En la concepción marxiana la dialéctica materialista tiene que derrocar la idea religiosa mediante la revolución Esta antítesis viene reforzada por Lenin cuando dice que «el obrero consciente se deshace con desprecio de los prejuicios religiosos El proletariado moderno se adhiere al socialismo que combate con la ciencia el humo de la religión» «La religión es el opio del pueblo Esta sentencia de Marx constituye la piedra angular de toda la concepción marxista en materia de religión Religiones e Iglesias modernas, organizaciones religiosas de toda especie, son consideradas siempre por el

70 Ibid , pag xi

marxismo como órganos de reaccion burguesa que sirven para sostener la explotación y embrutecer a la clase obrera » Hasta aquí, Lenin

Para los padres del socialismo no hay componenda posible entre religión y marxismo Si hay algo claro en el credo marxista es esta incompatibilidad llevada hasta la eliminación práctica del adversario, el cristianismo Donde entre el marxismo, debe salir la religión «La lucha contra los sacerdotes debe desarrollarse sobre todo en los países católicos» y, además, por medios violentos, ya que «las armas de la crítica no deben substituir la crítica eficaz de las armas» En 1905 volvía a insistir Lenin «Toda idea religiosa es una abominación Hemos de combatir la religión, tal es el a b c de todo materialismo » Y después de la victoria de la revolucion rusa en octubre de 1917, la obsesión mística antirreligiosa se hizo cada vez más explosiva Lenin ese mismo año hizo grabar en un muro de Moscu el aforismo marxista «La religión es el opio del pueblo »

Y en el programa de la Internacional Comunista se dictaba «Entre los objetivos de la revolución cultural la lucha contra la religión tiene un lugar especial Esta lucha debe ser seguida inflexiblemente, implacablemente »

Y así sigue Carreras exponiendo la idea y el plan antirreligioso del marxismo que había de aplicar rigurosamente sus metodos en España en cuanto tuviera la primera oportunidad, primero en 1934 y mas plenamente en 1936

Y consigna una encuesta que el 17 de julio de 1936, la víspera de la guerra, hacía la revista «La Traca», de Valencia, preguntando a sus lectores lo siguiente ¿Que haria V con la gente de sotana? Una de las respuestas, no tan soez, ni tan bárbara como otras, decia «Ahorcar a los frailes con las tripas de los curas »

Toda esa ideología, furiosamente antirreligiosa, difundida de palabra y por escrito por todos los medios de comunicacion social, habia envenenado al pueblo y lo había predispuesto habilmente para llevar adelante el exterminio de la Iglesia siempre que tuviera posibilidad para hacerlo Esto explica la uniformidad, la generalidad y la simultaneidad de la revolución en todas partes, sin necesidad de listas, previamente preparadas Esta es la conclusión lógica que saca Carreras[71]

En este supuesto ¿que dialogo, que posible entendimiento podía haber entre cristianismo y marxismo, cuando no habia por parte de la ideologia marxista ninguna base para ese entendimiento? Aparte de esto, las masas populares no piensan, sino movidas por las ideas-fuerza que les inoculan los ideólogos del movimiento, que en este caso estaban prácticamente fuera de España No había, pues, puentes para el diálogo, con lo que la colisión era fatal, inevitable

La Iglesia por su parte no podía renunciar a lo que era la razón de ser de su propia existencia, porque no era libre para hacerlo En todo lo que no tocase a lo fundamental de su mision y fuese contingente y mudable podia y debia acomodarse a las exigencias de la comunidad cristiana Pero ese no

71 L Carreras *Grandeza cristiana de Espana* pag 13 26

era el caso Tal como se planteaba la lucha por el marxismo histórico, era cuestion de ser o no ser, con lo cual se impedía el acortamiento de las distancias Y en este sentido estaban escritas las encíclicas pontificias y las pastorales de los obispos, cuya fuente de información eran los teoricos del marxismo La tesis y la antítesis permanecían, pues, en un manifiesto y beligerante antagonismo

El libro de Carreras no es más que la confirmación practica de estas ideas dialécticas llevadas adelante por los perseguidores y asumidas heroicamente por los mártires Por eso divide la obra en dos partes La primera, titulada *Orígenes de la persecucion religiosa* Y la segunda, *Flos martyrum* La grandeza de España –grandeza espiritual– se analiza en la segunda La sangre de tantos mártires ha demostrado que estaba viva la fe de los españoles y ese mismo espiritu de fe y de concordia espera él que domine sobre el océano rojo de sangre que ha anegado a España

«Habia un cierto menosprecio en el mundo acerca de los valores espirituales y sociales del pueblo español Se consideraba rutinaria y sentimental, espectacular y casi folklorica su religion Al sacerdocio y a su apostolado no se le reconocian grandes meritos, las obras e instituciones de la Accion Católica merecian poca atención Y, sin embargo, a la hora de la prueba decisiva, las virtudes recónditas de una fe intensa han producido en España un florecer heroico de tal sublimidad que pasma al mundo y reivindica para siempre su tradicion católica y su pujanza de perfección

»Ya nada turba, nada espanta La Revolución será vencida en sus obras y en su espiritu La epopeya nacional fructificara en el bien y la paz España entera se ha de ver cristianamente restaurada, si somos fieles a nuestros deberes de grandeza

»No ha de ser posible que se malogre tanta sangre vertida inocentemente, derramada para unos y para otros, para todos los hermanos de una misma patria, fieles o perfidos, hijos todos, empero, del mismo Padre que esta en los cielos, redimidos por igual en la Sangre de Jesucristo, para la salvación de todos muerto en la Cruz»[72]

Éste fue el pensamiento del Dr Carreras Estando en la línea de Vidal i Barraquer se podía sospechar que no hiciera alusión a la *Carta colectiva* Por eso hemos buscado con interés alguna alusión implícita a ella a lo largo de sus páginas Y, en efecto, hemos encontrado referencias expresas a ella ¿Conocía él cuál era en realidad la postura del cardenal tarraconense respecto al famoso documento en el momento de escribir el libro? Tal vez la prudente reserva de Vidal no transcendió el secreto de la correspondencia epistolar con sus colegas y con la Santa Sede, cosa que honra una vez mas a este insigne purpurado

Carreras, sin embargo, menciona varias veces la Carta y en la ultima elogia abiertamente el espíritu sobrenatural que la animaba «Los obispos, dice él, como prelados de la Iglesia y *defensores civitatis,* han puesto el porvenir de España bajo la protección de nuestros mártires y han inspirado su magnifica *Carta colectiva* en un espiritu sobrenatural de amor que perdona, de paz que reconcilia, a fin de obtener con su poderosa intercesion la

72 Ibid pág 274-275

cesación de los odios, el retorno de los errantes, la reparación de los males infligidos a la religión y a la patria»[73]

La opinión del clero regular

Hasta aquí hemos expuesto la opinión de los obispos y del clero secular

Por parte del clero regular baste recordar la postura que adoptaron dos de las tres revistas más prestigiosas que, a nivel de alta cultura, representaban el pensamiento de un sector muy importante de la sociedad española, como eran las órdenes religiosas «Razón y Fe», fundada en 1901 y dirigida por los jesuitas y «La Ciencia Tomista», fundada en 1910 y dirigida por los dominicos

«La Ciudad de Dios», fundada en 1880 y dirigida por los agustinos, se había quedado sin voz desde el comienzo de la guerra, ya que 51 agustinos de El Escorial fueron apresados y trasladados a Madrid y más tarde ametrallados sobre la zanja quinta de Paracuellos, al amanecer del 30 de noviembre de 1936, estando al frente de la Consejería de Orden Público de la Junta de Defensa, Santiago Carrillo La revista, privada de sus redactores, no pudo rehacerse hasta 1941, tras cinco años de forzado silencio Entre los asesinados aquel fatídico día de noviembre, figuraba el padre Julián Zarco Cuevas, académico de la historia y colaborador de la revista

Comencemos, pues, por «La Ciencia Tomista», cuya redacción no sufrió nada por encontrarse en Salamanca al abrigo de los horrores de la guerra y de la furiosa persecución Faltaba, sin embargo, el redactor de las *Crónicas científico-sociales,* José Gafo, al que tantas veces hemos citado aquí, quien en las fechas en que aparecía el primer número tras el comienzo de la guerra, mediados de diciembre de 1936, había sido ya sacrificado en Madrid El improvisado sustituto, que firma con una H, hace un balance de las espantosas noticias que llegaban allí traídas por los huidos de la zona republicana o recogidas en las poblaciones conquistadas por el ejército nacional[74] y se declaraba, como era normal, apasionado defensor de la España nueva, que liberaba de la «barbarie comunista» o del «sovietismo» a la España sojuzgada por el «Jamás en la historia de España, dice él, jamás se ha dado causa ni más justa ni más obligada para levantarse en armas contra un Gobierno traidor, que poco a poco, solapadamente iba entregándonos en manos de Rusia»[75]

Pero en este primer número, después del comienzo de la guerra, no aparece más que esta *Crónica* En el siguiente, ya saltan a las páginas de la revista una serie de artículos polémicos, en el sentido estrictamente etimológico de la palabra Primero, el del padre Luis G Alonso Getino, famoso

73 Ibid , pág 277

74 Getino llamaba zona nacionalista y zona gubernamental a las dos partes en que quedó dividida Espana

75 *Crónicas científico-sociales,* «La Ciencia Tomista» 55 (1936) 307

teólogo, director por dos veces de la revista, y antiguo provincial de la orden, que hacía poco había promovido un gran escándalo con su libro *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas,* Madrid 1934, donde da una interpretación benigna del dogma católico del infierno En vez de la habitual *Crónica* publica la revista tres charlas pronunciadas por él en la radio de Burgos, Leon, Palencia y Valladolid Los argumentos que emplea se reducen fundamentalmente a la defensa de la esencia histórica de España, que coincide con los ideales religiosos del movimiento y la lucha contra el comunismo ruso

«La España tradicional, dice el, se levanta contra la anti-España El espíritu de nuestros martires, de nuestros guerreros, de nuestros colonizadores, de nuestros misioneros, de nuestros teologos, de nuestros legisladores, se levanta para defender lo que ellos crearon y estaba para aniquilarse, lo que ellos levantaron y estaba derrumbandose, lo que ellos produjeron y ahora pretendian arrancar de la memoria de los hombres los espiritus sovietizados e inconscientes, saturados de envidia y de odio

»Esta guerra, que se llama civil, es mas lógica que todas las guerras internacionales, aun incluidas las de los barbaros del siglo IV y V y las de los sarracenos del siglo VIII al XV, porque hoy no sólo se destruye lo que ellos destruyeron, sino que se atenta contra lo que ellos respetaron Y aun parece que eso –la idea de Dios, el principio religioso, la idea de la patria, el principio politico, la idea de la familia, el principio social– es lo que ahora en primer término se trata de borrar

»Para todos aquellos que tengan esos tres sustentaculos por postulados de la vida racional, el empeñar por ellos su existencia es lógico Asi lo testifican con frecuencia los moros, que han venido a luchar con nosotros La vida sin esos postulados no merece vivirse

»Para los que adoran a Cristo y contemplan toda nuestra vida cristiana y toda nuestra cristiana civilización, brutalmente ultrajadas y en peligro de desaparecer, el dar la vida por conservarlas es simplemente cumplir lo que se ha prometido mil veces, lo que era todos los dias objeto de nuestros votos

»Yo, que soy uno de los fundadores de la Asociación "Francisco Vitoria", que me he pasado la vida tronando contra la guerra, porque poquisimas veces la encuentro legitima y justa, creo que es este uno de los pocos casos en que se puede legitimar, pues no se veia otro camino que el choque sangriento para defender la España cristiana, la civilizacion cristiana en España, el culto a Dios y el respeto a la familia La esencia –digamoslo asi– de nuestra patria, que no es una entelequia, sino una historia, que no es solo un trozo pequeño de tierra en el mapa del mundo, sino un influjo dilatado en todo el, la esencia de nuestra patria estaba en gran peligro, despues de una epoca de befa y de persecucion de sus enemigos de dentro, azuzados y ayudados por otros de fuera, que venian inyectando en nuestro organismo desde hace mas de un siglo mortiferos venenos España resistió mucho tiempo, mas ya no podia resistir más, si habian de salvarse sus esencias históricas

»El ¡viva Rusia! entronizado, y el puño en alto de colofon, implicaban sencillamente el ¡muera España! Ante eso, la guerra era un deber elemental para los genuinos españoles Habia que aceptarla, habia que defenderse»[76]

76 L G Alonso Getino, *Tres charlas ante el micrófono de la radio,* «La Ciencia Tomista» 56 (1937) 61-62 Sobre el libro de Getino respecto al numero de los que se salvan, que tuvo una acogida clamorosa, véase J C Martínez Gómez, *El libro del R P Getino sobre los que se salvan y las penas eternas,* «Razon y Fe» 107 (1935) 289-323

Y sale al paso de las acusaciones que se hacían en el extranjero por los fusilamientos de la zona nacional que él reprobaba, dando la sana doctrina cristiana con estas palabras

«Aunque los rojos nos maten sin forma de proceso, nosotros procuraremos aquilatar en procesos su culpabilidad

»Aunque ellos nos maten por ser blancos, nosotros no debemos castigar solo por ser rojos, sino a aquellos de quienes se demuestre que cometieron algun crimen

»Aunque ellos fusilen a los blancos de un pueblo, nosotros, al tomar el pueblo, no fusilaremos a los rojos que quedan, si no han tomado parte en los delitos

»Aunque ellos quemen y roben nuestros edificios, líbrenos Dios de quemar y robar los suyos

»Aunque ellos sean capaces de exterminarnos, no pensemos tanto en exterminarlos a ellos, cuanto en cambiar su mente y su conducta Nuestra conducta ha de ser tan opuesta a la suya como es nuestro ideario Generosos, dentro de una gran disciplina»[77]

Y la redacción de la revista también elevaba una indignada protesta contra las revistas francesas «La Vie Intellectuelle», dirigida tambien por dominicos, y «Sept», que propalaban noticias falsas sobre la zona nacional El título de la protesta era *Contra una campaña injusta*

Pero el que con mas aparato teológico salió a la defensa de la guerra fue el profesor de Teología de San Esteban de Salamanca, Fr Ignacio G Menéndez-Reigada, procediendo «por conclusiones precisas y argumentos escuetos, al estilo de las escuelas, sin amplificaciones ni relaciones efectistas, pues los hechos están en la mente de todos»[78]

Como fundamento metahistórico de su filosofía no identifica el ser español con el ser católico, pero sí se acerca a ese postulado clásico del siglo XIX, el de la confesionalidad nacional, al decir que «seremos tanto más españoles cuanto más cristianos, y más fuerte y más grande será España cuanto más compenetrada viva con la religión, que es el alma de su alma»[79]

Y después, a la luz de la moral cristiana, que es superior al derecho, asienta las siguientes tesis o proposiciones que él va demostrando con la doctrina sacada de los grandes teólogos

1 ª Proposición El Gobierno del Frente Popular es ilegítimo, tiránico, traidor a la patria y a la nación, enemigo de Dios y de la Iglesia

2 ª El alzamiento en armas contra el Frente Popular y su Gobierno es, no sólo justo y lícito, sino hasta obligatorio, y constituye por parte del Gobierno Nacional y sus seguidores la guerra más santa que registra la historia Y aquí aduce los títulos legítimos que el insigne Maestro Vitoria traía para justificar la guerra a los indios y aun despojarlos de su tiranía,

77 Ibid , pág 69

78 I González Menéndez-Reigada, *La guerra nacional espanola ante la Moral y el Derecho*, «La Ciencia Tomista» 56 (1937) 40-57 y 176-195

79 Ibid , pág 42

cuando, convertidos al cristianismo, sus príncipes los obligaban por la fuerza y el miedo a volverse a la idolatría o cuando sacrificaban a los inocentes para comer sus carnes o sea cuando había que defender o proteger los derechos humanos

Que esta guerra era la más santa, lo demostraba porque era la defensa de toda la humanidad no sólo en el orden divino, sino en el orden meramente humano y natural «El comunismo y el sovietismo son nuestro enemigo, y éstos, como tantas veces nos han advertido los papas, son enemigos de toda la humanidad e intentan destruir los fundamentos mismos de la sociedad, rompiendo toda ley divina, natural y humana Así, cuanto más intenso y universal es el mal que se combate, tanto más excelente es el bien contrario que se busca y se defiende Y el mal aquí es universal, lo mismo por la universalidad de los principios santos que destruye, que por la universalidad de gentes y de territorio, pues pretende invadir el mundo entero Santa, pues, y la más santa de todas es la presente guerra nacional»[80]

Se advierte una vez más la concepción entonces existente sobre la guerra como una guerra contra el comunismo marxista con todas sus connotaciones ideológicas e históricas, como se había practicado y se practicaba en Rusia ¿Qué diría ahora el teólogo dominico si tuviera ante la vista la parte del mapa de Europa ocupada por la URSS?

3 ª El Gobierno Nacional es legítimo y católico y está cumpliendo un deber patriótico, humanitario y religioso

Que el Gobierno Nacional era católico lo probaba arguyendo que el Movimiento lo integraban cuatro partidos políticos que propugnaban la religión como elemento esencial de la nacionalidad española Requeté, Renovación Española, Acción Popular y Falange Española De los tres primeros nadie lo dudaba De la Falange Española no se podia tampoco dudar, decía él con una táctica que emplea en toda su argumentación dando por supuesta una cosa que no lo es, para que lo sea Y como prueba traía él el artículo 25 de su programa que decía «Nuestro movimiento incorpora el sentido católico –de gloriosa tradición y predominante en España– a la reconstruccion nacional » Si alguna tendencia falangista aparecía algo paganizante al estilo alemán, sabía o tenía que saber que ése no era el camino de la gloriosa tradición española

4 ª Toda ayuda o auxilio que se preste, directa o indirectamente, al Frente Popular, es ilícita, así como lo es igualmente toda oposición al legítimo Gobierno Nacional, en las actuales circunstancias

El Frente Popular, según su argumentación, era malo intrínsecamente, malo en sus fines y desastroso en los efectos que se seguirían, si llegase a alcanzar la victoria

5 ª Los nacionalistas vascos, como cristianos, ya que no sea como españoles, obran ilícitamente al tomar las armas contra el Gobierno Nacional y al lado del Frente Popular

80 Ibid , pág 49

Esta tesis era la aplicación de las anteriores, como un caso de cooperación formal al mal y como una acción de la que se seguía un doble efecto: uno bueno (la defensa del Estatuto vasco) y otro malo (la cooperación con los males que hacía el Frente Popular) Para poder poner lícitamente tal acción, deberían concurrir, según los principios de la moral, estas cuatro condiciones

«1 ª Que la obra en sí sea buena o indiferente 2 ª Que el fin sea bueno 3 ª Que el efecto bueno se siga directamente de la obra *(per se),* y el malo solamente de un modo indirecto *(per accidens)* 4 ª Que el efecto bueno supere, o compense, por lo menos, al efecto malo que se hubiere de seguir Ahora bien, ¿reune estas cuatro condiciones la alianza ofensiva vasco-sovietica? Prescindamos de las dos primeras, aunque algo se pudiera decir acerca de ellas Paremos mientes en la tercera condicion que se siga *per se* o directamente el efecto bueno, y el malo sólo *per accidens* o indirectamente En el presente caso, tan *per se* y directamente se sigue un efecto como el otro, pues si consiguen el triunfo, juntamente lo consiguen unos y otros, y aun pudiéramos decir que más directo es el efecto malo, que el bueno, puesto que los vascos no conseguirían su Estatuto sino mediante el triunfo del Frente Popular, que es el que se lo concedería Por este concepto ya la acción resulta completamente ilícita Examinemos la cuarta condicion que el efecto bueno supere, o compense, por lo menos, al efecto malo El efecto bueno sería la consecución de un Estatuto político, cuyas ventajas –aun suponiendo que fueran reales y lo mas excelentes que se las pueda imaginar– sólo beneficiarían a una pequeña región y en un orden meramente temporal, el efecto malo, por el contrario, sería el triunfo del comunismo en el resto de España, con la ruina temporal, moral y religiosa de la misma, y con un peligro real de que esto se extendiera a toda la humanidad ¿Hay quién se atreva a decir que el efecto bueno que se pretende, pueda ni remotamente compensar los efectos desastrosos que produciría la implantacion del comunismo en la nación española? Y esto, en el mejor de los supuestos, porque si en España triunfase el comunismo, ¿podrían los vascos hacerse la ilusion de que no serían bien pronto arrollados por el mismo, y todos sus Estatutos e instituciones más santas morirían entre las ruinas del templo de la nacionalidad española, que ciegamente quieren ahora derribar? Faltan, pues, dos condiciones esenciales para que su union bélica con los marxistas pudiera ser lícita, a parte de otras cosas que pudieran ser mas discutibles Pero la evidencia de estos argumentos es tal que apenas se comprende que haya quienes, habiendo saludado siquiera la ciencia de la teología moral, no abran los ojos a la luz que esplende con claridad meridiana»[81]

Toda esta argumentación escolástica, que se difundió copiosamente en un folleto separado que fue a nutrir el sistema de vigencias de la España nacional, topaba con el principio opuesto del acatamiento al poder constituido tantas veces inculcado a los españoles por el papa y por los obispos y presuntamente conculcados por el alzamiento militar ¿Dónde quedaban ahora la obediencia y el acatamiento al poder constituido, que se afirmaban en la *Declaración colectiva del Episcopado español* de 20 de diciembre de 1931?

A esto también respondía Menéndez-Reigada con otra serie de proposiciones, despejando las dudas y demostrando que no había oposición entre lo primero y lo segundo. El lector me permitirá que no me dilate en ellas.

Afirmaba, como conclusión final, el profesor de Teología que el carácter del movimiento era nacional y católico Nacional, porque todo el pueblo era el que se había levantado en armas sin distinción de clases, edades o sexos. Católico, porque, en frase de Franco, «a la persecución enconada de los marxistas y comunistas a cuanto representase la existencia de una espiritualidad, de una fe o de un culto, oponemos nosotros el sentimiento de una *España católica,* con sus santos y con sus mártires, con sus instituciones seculares, con su justicia social y con su caridad cristiana»[82]

No era, pues, un movimiento que se pudiera llamar fascista, ni militarista, como lo había declarado el mismo Jefe del Estado y Menéndez-Reigada recalcaba con esa técnica semántica de hacer decir al otro más estrictamente lo que debería haber dicho o más de lo que dijo[83]

Y no iba contra el carácter católico del movimiento, según el dominico, la tesis inicial de Franco sobre la aconfesionalidad del Estado, expresada en el discurso pronunciado en Burgos con motivo de su elevación a la jefatura del Estado, que se formuló así· «El Estado, sin ser confesional, concordará con la Iglesia, respetando la tradición nacional y el sentimiento religioso de la inmensa mayoría de los españoles »

Esta frase había escandalizado profundamente a la Comunión Tradicionalista, que elevó una respetuosa protesta al nuevo Jefe del Estado, el 7 de octubre de 1936 La Junta Nacional Carlista de Guerra, en nombre de la Comunion Tradicionalista y en representación de los Requetés, después de expresarle su adhesión, quería llamarle la atención «sobre la declaración de V E radiada por Radio Castilla en primero del corriente mes, en la que junto a conceptos que merecen nuestra más entusiasta aprobación, como los dirigidos al sufragio inorgánico y a repudiar las relaciones con los soviets, hay algún otro como el relativo a la aconfesionalidad del Estado, que, como españoles y católicos, no está en nuestra mano pasar en silencio»[84] Y terminaba la carta con esta despedida «En la firme confianza de que aquellos conceptos no supondrán en la direccion del Estado un rumbo distinto a las convicciones unánimes del país, quedamos de V E affmos ss ss »

Esta era la tesis clásica del Tradicionalismo, que a su vez seguía la doctrina vigente entonces en la Iglesia, formulada negativamente en la proposición 77 del *Syllabus,* que estaba condenada y decía así «No es conve-

81 Ibid pag 56

82 Ibid , pág 189

83 La expresión de Franco fue «No se trata de un movimiento que se le pueda llamar fascista exclusivamente Todo esto no quiere decir que no haya fascistas, individualmente consideradas las convicciones Tampoco hay derecho a calificarnos de militaristas » Menéndez-Reigada dice «Desmentidos rotundamente estos dos conceptos de fascismo y militarismo y afirmado por contraposición el caracter nacional del movimiento » (pág 188)

84 M L Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá y la guerra de Espana,* pág 382 Parece ser que la expresión que Franco utilizó en el discurso fue «Espana será un Estado aconfesional» (L Suárez Fernández, *Francisco Franco y su tiempo,* vol 2, Madrid 1984, pág 112-113)

niente en nuestro tiempo que la religión católica sea considerada como la única religión del Estado, con exclusión de todos los demás cultos»[85]

Como se deja entender, ni Franco ni ninguno de los principales generales por mas católicos que se sintiesen (que tampoco eran entonces excesivamente devotos), hacían problema por la confesionalidad del Estado, pues estaban dispuestos a prestar a la Iglesia, con confesionalidad o sin ella, toda la ayuda que fuese necesaria para el ejercicio de sus ministerios

Respecto a este punto controvertido, Menéndez-Reigada, que tenía en su cabeza la construccion yuxtanaturalista de la dualidad Iglesia-Estado de Francisco de Vitoria y la habilidad dialéctica del escolástico, iba a compaginar la terminología de ambas partes haciendo decir a Franco lo que formalmente no había dicho y lo que sí convenia que dijera, es decir interpretando la expresión del texto «sin ser confesional», como si hubiera dicho «confesional» He aquí la interpretación del teólogo escolástico

«Ingenuamente confesamos que esa frase "sin ser confesional", a no pocos ha escandalizado, bien sea por malicia o bien por ignorancia Analicémosla un momento y veremos que no hay motivo para escandalo, como no sea farisaico Las palabras confesional y aconfesional pueden tomarse y de hecho se toman, en muy diversos sentidos Tres grados principales de confesionalidad religiosa podemos señalar en esta gama para cualquier institucion u organismo social En el grado supremo de confesionalidad estan todas aquellas instituciones que tienen como objeto principal algun fin religioso, y estas, tratandose de instituciones católicas, han de estar plena mente sometidas a la jurisdiccion eclesiastica El infimo grado de esta gama lo consti tuye la aconfesionalidad absoluta, es decir, la negación de toda idea religiosa, el ateismo oficial de una institución cualquiera, el laicismo, como se dice, en el cual se prescinde socialmente hasta de la idea de Dios, relegando la religión al secreto de la conciencia o, cuando menos, al templo y al hogar Entre estos extremos, hay otro grado intermedio, que es el que conviene a las instituciones que tienen su fin propio especificamente distinto del fin religioso, las cuales no prescinden de Dios ni de la idea religiosa, antes la aceptan para conformar sus actos a lo que la religión y la moral prescriben, sin que su fin propio y los medios para conseguirlo sean absorbidos por la religion ni sometidos, en cuanto tales, a la jurisdicción eclesiastica, asi como tampoco las instituciones de que tratamos han de inmiscuirse en asuntos religiosos ni arrogarse autoridad sobre tales asuntos, como sucede en Inglaterra con su religión del Estado Las instituciones de este genero tienen una confesionalidad relativa, segun su propia naturaleza, y pueden decirse confesionales, como también pueden decirse no confe sionales Son confesionales con respecto a las del infimo grado, que carecen de toda confesionalidad, y no son confesionales con respecto a las del grado supremo, que tienen por fin principal algun bien religioso Y tambien pueden decirse no confesionales con respecto a aquellas que, teniendo su fin propio especificamente distinto del fin religioso, admiten, sin embargo, la promiscuación de fines, con la intromision de autoridades ajenas a ellos, bien sea que la autoridad religiosa se sobreponga y hasta cierto punto absorba a la civil, o bien suceda lo contrario, como en el citado caso de Inglaterra»[86]

85 DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n 1777 Si esta proposición estaba condenada, la proposición contraria era la verdadera, que es la que representaba la mente de la Iglesia, que se formularia asi «Es conveniente en nuestro tiempo » También la separación de la Iglesia y el Estado, tan tipica del liberalismo católico, estaba condenada en el *Syllabus*, proposición 55 (*Denzinger* n 1755)

Era consciente Menéndez-Reigada de la interinidad de las fórmulas al uso sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado Y reconocía que no se habia dado con la definitiva Por eso, al margen de otras fórmulas, proponia él una, tripartita, en que se recogía el contenido sustancial de lo que deberían tener todas

«Tal vez no se ha inventado todavia una fórmula exacta que declare, por un lado, *la separación o deslinde de derechos y funciones que ha de haber entre la Iglesia y el* Estado, y, por otro, la perfecta unión o maridaje espiritual entre ambos poderes cuando se trata de una sociedad cristiana A titulo de ensayo, no con caracter definitivo, nos atrevemos a presentar una formula tripartita que pueda expresar adecuadamente el pensamiento que bulle en la mente de todos Es como sigue

»Libertad e independencia de la Iglesia y del Estado en la prosecución de sus fines respectivos y en el ejercicio de sus funciones propias, concordia juridicamente preestablecida en las materias de jurisdicción mixta, y compenetración espiritual, con mucha ayuda y amistosa colaboración para el bien integral de los ciudadanos, en cuanto ambos poderes informan un mismo organismo social

»Parecenos que esta formula expresa con bastante exactitud el contenido ideologico de la filosofia cristiana en lo tocante a las relaciones entre la Iglesia y el Estado y tambien el pensamiento de los principales jefes de nuestro movimiento nacional, como punto programatico del nuevo Estado»[87]

Antes de dejar a Menéndez-Reigada, cuyos artículos de «La Ciencia Tomista» y cuyo folleto *La guerra nacional española ante la moral y el derecho* defendían la adhesión de la Iglesia al Movimiento Nacional con anterioridad a la publicacion de la *Carta Colectiva* del episcopado español, es necesario rememorar la polemica que se suscitó entre los católicos franceses y españoles, con motivo de esa adhesión de la Iglesia, que fue una de las causas de la publicación de la *Carta Colectiva* Por su relevancia internacional merece destacarse el nombre de J Maritain por haber sido uno de los contradictores más autorizados contra el calificativo de guerra santa, dado *por Menendez-Reigada a la guerra española*

Maritain publicó un articulo, titulado *De la guerre sainte,* en la «Nouvelle Revue Française», al que le contestó con otro Menéndez-Reigada en la revista de los dominicos españoles Aquí también las cañas se tornaron lanzas, como pasa siempre en clima de guerra

86 I GONZÁLEZ MENÉNDEZ REIGADA, l c pag 190-191

87 Ibid , pág 194 Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado escribió una obra de madurez L PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado nuevo Los Concordatos ante el moderno Derecho Publico,* Madrid 1940 Pérez Mier que nació en Redondo (Palencia) el 4 IX 1904, comenzó a estudiar Retorica en Comillas en 1919, se doctoró en 1928 y se incorporó al claustro de profesores, como profesor de Derecho Canónico en enero de 1932, al ser suprimida la Compania de Jesus que dirigia la Universidad de Comillas (Santander) En 1936 fue apresado y llevado de la carcel al barco «Alfonso Perez», bodega 3, y de alli salió para la prisión de Santoña donde estuvo hasta el final de la guerra Su prisión duró un ano y 15 dias En 1938 se reincorporó de nuevo a su catedra de Derecho Canónico de Comillas (estos datos nos los ha dado el mismo autor)

Desde Unión Radio de Madrid, el cura apostata Morales habia replicado al profesor dominico Pero este no se digno responderle, porque tenía «por un alto honor el que un cura apóstata no esté conforme con mis doctrinas»[88] Pero el caso de Maritain era diferente Precisamente por ser una personalidad descollante entre los católicos y por los extravios a que podría conducir su autoridad en la opinión publica francesa, juzgaba Menéndez-Reigada que era preciso contestarle adecuadamente, tanto más que el punto de partida de Maritain lo consideraba fundamentalmente erroneo «Él ha visto, decía de Maritain el profesor salmantino, asomar por algún sitio el peligro de un estatismo totalitario en el sentido hegeliano y panteísta, el peligro de una divinización del Estado, y, sin más, ha creído que ese peligro se forjaba en España por parte de los nacionales, y le ha parecido que pudiera acarrear a nuestra santa Religión consecuencias casi tan funestas como el marxismo Por eso se niega a reconocer que nuestra guerra nacional sea una «guerra santa» y por eso adopta otras posiciones igualmente erróneas por estar cimentadas sobre una falsa vision de la realidad Es el peligro que hay en meterse a filosofar sobre lo que no se conoce»[89]

Y contra el filósofo frances, ya que se profesaba especialista en santo Tomas, apelaba el, como argumento de autoridad, a sus treinta años «enseñando la filosofía y la teología de santo Tomas, y, atrincherado en sus doctrinas, puedo sentirme tan fuerte como el primero» Maritain pensaba que el raciocinio de Menéndez-Reigada deberia llevarlo a concluir que se trataba de una guerra justa, pero en manera alguna de una guerra santa A lo que el teologo dominico replicaba afirmando de nuevo que «la guerra nacional española es *guerra santa* en el sentido propio y propisimo de la palabra, segun la filosofía, la teologia y la historia» Y la prueba la basaba en el siguiente silogismo

«Dice un antiguo principio escolastico, que "la razón de ser de dos cosas contrarias es la misma" *(contrariorum eadem est ratio)* Es así que por parte de nuestros enemigos o contrarios la razón fundamental de la guerra es lo santo en sentido contrario Luego la guerra por parte de los nacionales tiene por razón fundamental lo santo, y es por consiguiente "guerra santa"

»Supongo que nadie me discutira el principio establecido, ni tampoco el que sean contrarios los dos bandos beligerantes Vamos, pues, a probar que la razon fundamental de la guerra por parte de los del Frente Popular es lo santo, que se han propuesto destruir Con lo cual queda demostrada nuestra conclusión, conviene a saber que la guerra por parte del Gobierno Nacional es santa en el sentido propio de la palabra, porque tiene por razon principal de ser el defender lo santo»[90]

Que la guerra por parte del Frente Popular era antisanta (o sea contra todo lo santo) y antidivina –que era la premisa menor–, lo demostraba

88 I G Menéndez Reigada *Acerca de la «Guerra Santa» Contestación a M J Maritain*, «La Ciencia Tomista» 56 (1937) 357

89 Ibid , pag 357

90 Ibid , pag 358

Reigada por el hecho, único en la historia del cristianismo, de que en unas semanas se hubiese dado tal explosión de odio contra Jesucristo y contra su Iglesia, en todas las formas de pensamiento, de voluntad y de pasión, que «el delegado de los rojos españoles enviado al Congreso de los "sin Dios", en Moscu, pudo decir "España ha superado con mucho la obra de los soviets, por cuanto la Iglesia en España ha sido completamente aniquilada"» Con estos hechos concordaba, segun él, el pensamiento soviético marxista, manifestado por los principales corifeos de la revolución marxista

El mismo Marx nos ha dejado escrito «La destrucción de la religion, como felicidad ilusoria del pueblo, es una exigencia de su felicidad real» (Carlos Marx, *Contribucion a la critica de la filosofía del Derecho de Hegel, Obras filosóficas,* t I, p 85) Y Lenin añade «Es necesario combatir la religión, he aquí el ABC del marxismo integral » Y Liebnecht apoya «Nosotros, los socialistas, tenemos la obligación de extirpar con decisión y abnegadamente la creencia en Dios, y nadie puede ser digno de llamarse socialista, sino aquel que es ateo y se dedica esforzadamente a la propaganda del ateismo » Y Lunatcharsky subscribe «Nosotros odiamos el cristianismo, y los cristianos, aun los mejores de ellos, deben ser considerados como nuestros peores enemigos » Y finalmente, oigamos lo que nos dice el Programa de la Internacional comunista (1 ° de Sept de 1928) «Entre los objetivos de la revolución cultural la lucha contra la religión, este opio del pueblo, ocupa un lugar preeminente»[91]

La elocuencia de los hechos demostraba que esos principios se habian traducido en una práctica feroz en el caso de España Se habia perseguido sistematicamente en todo el territorio nacional, dominado por «los rojos», todo lo que fuera santo y sagrado y se había buscado a los sacerdotes y religiosos de entre los escondrijos para asesinarlos, a veces con los tormentos mas horripilantes

«De igual modo que contra las personas, se ensaño la furia roja contra todas las cosas santas El culto catolico prohibido en todas partes, en publico y en privado, los templos arrasados, salvo alguno que dedicaron a usos profanos y, en ocasiones, a sentinas del vicio, los sacrilegios inmundos y diabólicos perpetrados contra Cristo, escondido por nuestro amor en la Hostia santa, la profanación vilipendiosa de las imagenes y de todos los objetos sagrados, la violación de sepulturas para exponer sus momias en espectaculos macabros, haciendolas objetos de grotescas diversiones y burlandose de la inmortalidad de las almas, con otros hechos semejantes, que no es posible detenernos a enumerar siquiera, constituyen la prueba mas palmaria de que la revolución desencadenada por los rojos se dirigia primariamente contra la religión y contra todo lo santo

»Y, en correspondencia con estos hechos, esta la propaganda pertinaz del ateismo, la detestacion y prohibicion del matrimonio catolico –que tambien es cosa santa– con la induccion sistematica a todo lo que puede atentar contra la familia cristiana, la inmoralidad entronizada y fomentada por todos los medios y la blasfemia casi impuesta a todo el que quiera pasar por rojo autentico

91 Ibid pág 359

»Dígame ahora mi sabio contendiente, con todas sus filosofías, si la guerra española, por parte de nuestros adversarios, no es antisanta contra lo santo Y si es antisanta por parte de nuestros contrarios tendrá que reconocer que por parte de los nacionales nuestra guerra es santa»[92]

No vamos a seguir todo el largo raciocinio de Menéndez-Reigada Baste lo dicho como una muestra de la carga ideológica y emocional de la guerra de España y de su repercusión allende nuestras fronteras

Además de Getino y de Menéndez-Reigada saltaron a la palestra, desde las páginas de «La Ciencia Tomista», otra serie de luchadores por la causa del movimiento nacional Beltrán de Heredia extraía de las riquísimas canteras de las *Relectiones* de Francisco de Vitoria las bases teológicas y jurídicas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado[93] Guillermo Fraile comentaba la grandeza y la miseria del peligro bolchevique al hacer la exégesis de la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI, en la que, según él, venía a «darnos una razón más de la justicia y de la santidad de nuestra causa» «La guerra que ensangrienta nuestro suelo es la confirmación viviente de las palabras y de las predicciones de Su Santidad Estamos viviendo las consecuencias trágicas de doctrinas que durante mucho tiempo se habían venido sembrando en nuestro pueblo y que ahora brotan con frutos de sangre»[94] Los españoles se encontraban ante el tremendo dilema o bolchevismo o cristianismo No había otra elección Venancio Carro, desde Roma, escribía contra un manifiesto, firmado por un grupo de escritores franceses y publicado en el periódico católico «La Croix», en el que protestaban por los desastres que traía la guerra a una región tan católica como el país vasco[95] El tema vasco fue el que en el extranjero puso el gran interrogante al sentido y al carácter religioso de la guerra civil ¿Cómo se podía decir que a un lado luchaban los enemigos de la religión y al otro los defensores de los ideales cristianos cuando los vascos tan católicos luchaban unidos con el Frente Popular? A esta gran cuestión, la mas compleja y oscura de la guerra civil, respondió J Estelrich con un largo artículo titulado *La cuestion vasca y la guerra civil española*[96], donde trataba de aclarar los antecedentes del problema desde cinco puntos de vista el etnológico, el filológico, el histórico, el jurídico y el político Y sacaba las cinco conclusiones siguientes

Desde el punto de vista *etnológico,* el problema vasco actual no abarca en extensión toda la raza vasca, dispersa hoy por Castilla, Aragón, Navarra, Francia y el Pirineo catalán Desde el punto de vista *filológico,* el dominio actual del euskera es mucho más restringido que el de la raza vasca y aun que el del pueblo vasco Desde el punto de vista *histórico,* los vascos nunca han formado un Estado único Desde el punto de vista *jurídico,* los vascos

92 Ibid , pág 360-361

93 V Beltrán de Heredia *Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma,* «La Ciencia Tomista» 56 (1937) 22-39

94 G Fraile, *Filosofía del Comunismo marxista,* ibidem, 244-262

95 V Carro, *Contestación a un manifiesto,* ibidem, 268 277

96 J Estelrich, *La cuestión vasca y la guerra civil espanola,* ibidem, 319 348

mantuvieron sus libertades o fueros hasta 1839, en que se pactaron dichos fueros en el Convenio de Vergara, el 25 de octubre de 1839, pero sólo en cuanto no contradecían la unidad constitucional española Desde el punto de vista *político,* que era el medular, la unidad nacional permitía, por la ley de 1841, un régimen económico y administrativo especial y distinto tanto para Navarra, como para cada una de las tres provincias vascongadas. Leyes posteriores modificaron el concierto económico hasta la guerra de 1936

En las elecciones del 16 de febrero de 1936, cuando el Frente Popular llegó al poder, éste fue derrotado tanto en Navarra por los carlistas como en el País Vasco por los nacionalistas Pero, iniciada la guerra, se concedió el Estatuto de Autonomía al País Vasco, el 7 de octubre de 1936, como premio a la alianza de nacionalistas con el Frente Popular Pero esto trajo como contrapartida el terrible coste de la guerra dentro y fuera del País Vasco Este régimen económico era un privilegio que favorecía extraordinariamente a los vascos ¿Cómo se explicaba que las Provincias Vascongadas estuvieran a los provechos y no a las cargas? Los vascos estaban unidos por la fe y por la razón y por eso los republicanos de izquierda y socialistas se habían opuesto a sus reivindicaciones ¿Cómo se explicaba que esos mismos republicanos y socialistas se hubieran apresurado a concederles de forma irregular y sin debate parlamentario la autonomía? La guerra civil en el País Vasco era una aberración, por esto los vascos sacrificaban en ella lo esencial por lo contingente Y sus jefes se habían negado desde el principio a aceptar negociaciones de paz Ellos, pues, eran los únicos responsables del desastre En Cataluña, por ejemplo, otra región foral, se había producido una revolución anarco-comunista, más dura y cruel que en el resto de la España sometida al Frente Popular Pero el catalanismo no había dado lugar a semejante lucha entre hermanos de raza y de creencia Por eso los separatistas vascos habían hecho un daño inmenso a los valores de religión, familia, propiedad, derecho, a los que aspiraba el nacionalismo vasco

Con estas y otras reflexiones trataba Estelrich de convencer a sus imaginarios interlocutores de los errores hasta entonces cometidos Pero poco después de escritas estas líneas, y antes de que se publicaran, las tropas de Franco habían entrado en Bilbao El problema quedaba resuelto desde el punto de vista militar

Como colofón informativo, Álvarez de Lena[97] y Carrión[98] pintaban, a lo largo de 1937, con tétricos colores las noticias procedentes de la zona republicana y ponderaban los logros religiosos y patrióticos de la zona nacional

Desde el punto de vista bibliográfico es de interés mencionar la reseña que se hacía de la revista falangista «Jerarquía», aparecida en Navarra en el invierno de 1936 bajo la dirección del sacerdote navarro Fermín Yzurdiaga Su publicación era saludada con entusiasmo desbordante por Guillermo Fraile en el primer número de 1937[99]

97 C Alvarez de Lena, *Actualidad espanola,* ibidem, 280-296

98 A Carrión, *Actualidad espanola,* ibidem, 444-452

99 Ibidem, pág 157

En conjunto, pues, puede decirse que en esta revista se expresa una adhesión incondicional al movimiento nacional y una sacralización de la guerra española, a la vez que una condena total de la política persecutoria del Frente Popular

«Razón y Fe.» Con este nombre se comprende no sólo una revista, sino también una editorial y un cuadro humano de acción cultural Creada la revista con su complejo editorial por los jesuitas en 1901, al alborear el siglo xx, se fue desdoblando en 1922 en la revista «Estudios Eclesiásticos», dedicada a estos temas; en 1945 en la revista «Pensamiento», dedicada a temas filosóficos; y en 1964 en la revista «Reseña», especializada en literatura, arte y espectáculos Hasta 1968 la editorial llevaba publicados más de 250 títulos de diverso carácter científico y cultural dentro de una cosmovisión cristiana de la vida[100]

Los jesuitas, desde 1932 hasta 1938, residían en su mayor parte, como ya hemos dicho en otro lugar, fuera de España en virtud de la ley de la República que los había suprimido Los que vivían en España, como el equipo de redacción de la revista «Razón y Fe», estaban privados de todos sus bienes institucionales, muebles e inmuebles, y se veían obligados a andar dispersos dentro del territorio nacional A pesar de eso, cuando vino la guerra, 114 jesuitas fueron sacrificados por el Frente Popular A la República, pues, no tenían los jesuitas que agradecer más que sinsabores, despojos, expoliación de sus bienes, incendios, asesinatos y gastos inmensos a causa del exilio forzado que tuvieron que sufrir por las naciones europeas o hispanoamericanas ¿Cómo no iban a saludar con entusiasmo el alzamiento militar que los liberaba de esas terribles pesadillas? Sin embargo, como la sede central de la revista estaba en Madrid, tuvieron que padecer los azares de la guerra y del cerco de la capital de España Su director, el padre Luis Izaga (1874-1962), que había sido profesor de Derecho Político en la Universidad de Deusto, estaba escondido en Madrid en la fecha en que reaparecía la revista después del estallido de la guerra en septiembre de 1937. Uno de sus redactores, Zacarías García Villada, académico de la historia, fue asesinado en la carretera de Vicálvaro de Madrid, so pretexto, dice M Batllori, de haberse declarado enemigo de la República en su obra *El destino de España en la historia universal,* Madrid 1936[101]

Pero tres de sus redactores, evadidos de la zona republicana, lograron poner en pie la revista con un esfuerzo sobrehumano, primero en Burgos y luego en Salamanca. Joaquín Azpiazu, vicedirector, Constantino Bayle y Antonio Valle

100 J Iturrioz, *Razón y Fe Diccionario de Historia Eclesiástica de Espana,* vol III, Madrid 1973, pag 2048-2049 En el n 1000 de «Razón y Fe» 204 (1981) hay tres artículos fundamentales sobre la biografía de esta revista uno de Miguel Batllori, *Ambientación histórica y cultural de 1900,* pag 138-147, otro de Jesús M Eguiluz, *Razon y Fe Genesis y evolución (Desde su funda cion hasta 1936),* pag 148 166, y otro de Florencio Segura, *Los directores de «Razón y Fe»,* pág 167 175

101 M Batllori, *Diccionario de Historia Eclesiástica de Espana,* vol II, pág 977

Frente a los atisbos paganizantes propios de la ideología nazi y fascista se declararon abiertamente opuestos Y, más adelante, en 1938 «Razón y Fe» será la única revista española que publicará la encíclica de Pío xi *Mit brennender Sorge* sobre la situación difícil de la Iglesia católica en el III Reich[102] Y en ese mismo año Dionisio Ridruejo, jefe del Servicio nacional de Propaganda, prohibía al director, el 11 de noviembre de 1938, que la revista publicase la pastoral colectiva del episcopado alemán[103], con estas palabras·

«Vd mismo tendrá que reconocer que sin perjuicio de que nos manifestemos, como reiteradamente lo ha hecho la Falange, en un sentido universalista contrastante con el del racismo, es improcedente en estos momentos por razones de política internacional la inserción en publicaciones españolas de textos que combaten el nacional-socialismo»[104]

Pues bien, el tomo 112 de «Razón y Fe» con que renace la revista y que corresponde a los cuatro meses finales, septiembre a diciembre de 1937, aun con cierta moderación contenida, está casi en su totalidad dedicado a exaltar los valores de la nueva España Desde el editorial de circunstancias que lo precede hasta el texto de la encíclica *Divini Redemptoris* contra el comunismo, con que se cierra, prácticamente sus 550 páginas palpitan con la emoción incontenible de la cruzada por Dios y por España

En el editorial antes mencionado se refleja el nuevo espíritu, los nuevos ideales, el nuevo programa de acción «al servicio siempre de la Iglesia y de su Jerarquía y para que nuestra España recobre su pasada grandeza, que nunca podra tampoco separarse de su catolicidad»[105] Es el *ritornello* de la campaña *Pro Ecclesia et Patria* y es el culto a los grandes valores cristianos de la esencia histórica de España

Como lo que queremos hacer es la historia de las ideas, de las mentalidades y de los grupos nada podrá acercarnos tanto al mundo de la Redaccion, para conocer sus angustias pasadas, su visión del momento, su actitud frente a las nuevas circunstancias y especialmente su opinión sobre la guerra civil, como algunos párrafos de su primer editorial

«Después de un año de forzado silencio, "Razón y Fe" vuelve a ponerse en comunicación con sus lectores El glorioso Movimiento nacional sorprendió a su Redacción en Madrid, sumida en incertidumbre y peligros continuos, hasta que la amorosa Providencia del Señor abrio a algunos de sus redactores las puertas de la libertad A algunos solamente, que los demas, o han sucumbido ya con glorioso martirio, o permanecen todavia en la constante exposición de sus vidas Dios sera con ellos

»Mientras tanto, al minusculo grupo liberado se nos impone la reaparición de la revista Empresa superior a nuestras fuerzas, sobre todo con la redacción reducida al minimum del personal, falta de todo elemento de trabajo, porque los originales

102 «Razon y Fe» 113 (1938) 364-382

103 «Razón y Fe» 204 (1981) 173

104 Ibid , pág 173

105 *Razon y Fe a sus lectores* «Razón y Fe» 112 (1937) 8

preparados, apuntes, notas, libros se han perdido La Administración, ocupada desde el primer momento por el criminal POUM, se ve privada de los ficheros de suscriptores y clientes, de los depositos de libros y hasta de la correspondencia con los amigos y colaboradores

»Cierto que no fueron para "Razón y Fe" muy placenteros los últimos años Antes del mes de implantada la República, fuimos en Madrid arrojados de nuestras casas, quedamos privados de nuestras bibliotecas y nos vimos obligados a vivir al amparo de queridísimos amigos, para quienes nuestra gratitud será eterna, o en grupos minúsculos que frustrasen la acción de la ley, pero, en medio de la continua borrasca, hicimos cuanto humanamente pudimos, de modo que al releer las páginas de "Razón y Fe" de estos años y el catálogo de libros y folletos publicados por su editorial, sentimos la satisfacción del deber cumplido, en medio de las limitaciones que la naturaleza y las circunstancias adversas impusieron a nuestra labor

»Hoy hay que duplicar el esfuerzo Solamente fiados en la benevolencia de nuestros lectores y, sobre todo, en la gracia de Dios, cuya voluntad se nos ha expresado manifiestamente, reanudamos la tarea Él sabe a costa de cuántos sacrificios, para sumarnos pública y oficialmente al glorioso Movimiento nacional

»"Razón y Fe", en su propio nombre y en el de la Compañía de Jesús española, no considera la lucha empeñada en España como una mera guerra civil, sino como una gran cruzada espiritual y cultural, legítima en sus orígenes, y necesaria, urgente, providencial De otro modo, sería a estas horas nuestra patria víctima del marxismo rojo en sus mas extremas derivaciones, y hubiera dejado de existir España, la única España que nosotros y el mundo reconocemos, para quedar convertida en provincia amorfa del soviet y presa de las ambiciones masónico-comunistas

»Temas son estos que, junto con otros, han de ser materia de artículos en la revista, la cual, desde este momento, y desde su punto de vista doctrinal, se pone al servicio de la causa nacional, que es la causa del catolicismo de la Iglesia española y, con ellos, de la cultura y de la civilización

»No hay amargura mayor que la que nos causan algunos católicos extranjeros que no consideran así nuestro caso y todavía titubean sobre cual de los beligerantes ha de llevar la preferencia de sus simpatías En nuestra pequeñez, esperamos contribuir a abrir sus ojos a la verdad, y a que, abandonando prejuicios políticos o doctrinales, nos apoyen por lo menos con su comprensión, con su aplauso y con su influencia ante el mundo civilizado y cristiano, cuyos defensores, hoy como antaño, volvemos a ser a costa de nuestra sangre Ante la magnitud de la empresa y de los grandes intereses que peligran, no extrañaran que por ahora fijemos especialmente la atencion en nuestro "caso", aunque sin olvidar, conforme el caracter y práctica constante de "Razon y Fe", los temas más universales

»Para los caudillos del glorioso y redentor Movimiento, nuestra admiración y obediencia, la mas sincera y cordial, para los heroicos luchadores de los frentes, nuestro aplauso, para los ya caidos, nuestras plegarias, y para quienes en la retaguardia diseñan las líneas del nuevo Estado que todos anhelamos, nuestra humilde colaboracion Y sobre todo a Dios, nuestros fervientes votos, para que pronto, muy pronto, acallado el fragor de las armas, cimentada sólidamente en Dios, se levante de nuevo España para revivir la misma vida de su historia tradicional, y resurja una, libre, grande y, sobre todo, católica, que vuelva a dar al mundo el sentido de espiritualidad perdido en estos años de grosero materialismo

»Para esto, en buena parte, nació "Razón y Fe" El mismo impulso y la misma tayectoria que dieron a la revista sus fundadores hace ya treinta años, queremos continuar los que, despues de cribados en una fiera revolucion, sucedemos a aquellos gloriosos escritores»[106]

Leídos estos párrafos, sobran los comentarios La convicción que rezuman estas líneas de que la guerra no era una mera guerra civil, sino una cruzada espiritual y cultural, y de que se luchaba para que España no se convirtiese en una provincia del comunismo ruso pertenece a un esquema de pensamiento y de creencias muy generalizado no sólo en la España nacional, sino en aquellos ambientes europeos o extraeuropeos adonde había llegado información directa de lo que ocurría en España A esto conducía la *Carta colectiva* de los obispos españoles de 1.° de julio de 1937 Y en apoyo de la misma el General de los jesuitas había escrito a los directores de todas las revistas jesuíticas del mundo llamando su atención sobre dicha *Carta colectiva* y sobre el carácter de aquella guerra, en la que se ventilaba, según él, «la salvación o completa destrucción de la fe cristiana y de los fundamentos de todo orden social»[107]

Por el lado opuesto de las creencias cristianas –las mahometanas– los que estaban más próximos a nosotros se sentían identificados con el alzamiento, tal como se expresaba el Ministro de Guerra de Marruecos «Tanto en el sentido moral como en el religioso, nosotros defendemos la misma causa que el ejército español, en el que figuran nuestros soldados El comunismo ruso y sus bandas, es enemigo de Dios y de la cultura, fundada sobre la idea del destino moral del hombre En cambio los españoles auténticos respetan nuestra religion, no profanan nuestras mezquitas y creen en Dios Donde esta España, está también nuestra causa»[108]

Entre los colaboradores del tomo 112 de «Razón y Fe» alternan las plumas expertas de F Alonso Bárcena, Joaquín Azpiazu, Antonio Valle, Constantino Bayle, Teodoro Toni, Quintín Pérez y Alberto Risco con la nueva generación de escritores E Fernández Almuzara, Feliciano Cereceda, Juan de la Cruz Martinez, Rafael Sánchez de Lamadrid y Jose María de Llanos

Entre la generación antigua hay que destacar al literato Alberto Risco (1873-1937), quien pocas horas después de entregar el artículo *Marinas*, que apareció en este número, rendía su alma al Creador, dejando numerosas obras históricas y literarias, la última de las cuales fue *La Epopeya del Alcázar de Toledo,* Burgos 1936, en que canta, como se puede deducir del título, el heroísmo de sus defensores Su artículo *Marinas* pretendía ser el primero de una serie, titulada *Escenas de la Guerra,* que iría apareciendo en cada número de la revista En éste relata prácticamente la muerte cristiana del primer guardamarina del crucero Canarias, al que un cañonazo enemigo le segó las dos piernas y murió a las pocas horas respondiendo sonriente a la pregunta que le hizo el capellán jesuita sobre si perdonaba a sus enemigos «¿Cómo no perdonarlos, si son mis hermanos?»[109] El perdón del enemigo, lección de ejemplaridad cristiana

106 Ibid , pág 5-8
107 Ibid , pág 166
108 Ibid , pag 22
109 A Risco, *Escenas de guerra Marinas (La sombra del héroe)*, «Razón y Fe» 112 (1937) 90-103

Felipe Alonso Bárcena, profesor de Teología en la Facultad de Granada, exaltaba el ideal de la nueva España, en la que luchaban los jóvenes combatientes[110]. Joaquín Azpiazu (1887-1953), director en funciones de la revista, era el sucesor del humanísimo y activo apóstol de la acción social en España, Sisinio Nevares, luchador incansable, como lo calificaba Ángel Herrera, por su inmensa actividad en el fomento de la doctrina social de la Iglesia por toda la geografía nacional. Este vasco singular, preso en Madrid al principio de la guerra, escribió en su diario íntimo estas palabras que le iban a servir de título para su artículo *¡Por Dios y por la patria! El patriotismo como virtud cristiana*[111]. «En un mal camastro dormía junto a mí un requeté. No tenía sábanas siquiera, aun cuando las pudiera tener en su casa bien finas. Su grito de esperanza y de consuelo en la prisión era: Por Dios y por la patria.» A base de esto y del ambiente de guerra teologiza él –antiguo profesor de Economía y Hacienda en la Universidad de Deusto (Bilbao)– sobre la virtud cristiana del patriotismo, al servicio hasta la inmolación en aras de la patria, para sublimar el ejercicio de las virtudes humanas que debía practicar un buen patriota.

Constantino Bayle, utilizando una táctica parecida a la de Menéndez-Reigada, quiere convencer a los falangistas de que su espíritu es netamente católico y de que, por consiguiente, las tendencias espúreas que se notan en algunas esferas no corresponden con la esencia genuina de la Falange, que hunde sus raíces en la tradición católica de España[112].

El mismo Bayle dedica la primera *Crónica* a la *Iglesia española, mártir,* relatando el calvario sufrido por el clero, religiosos y católicos españoles en la zona ocupada por el Frente Popular[113]. En otro artículo expone el cambio de orientación en el laicismo de las escuelas[114].

Pero el verdadero cronista del martirologio español fue Teodoro Toni Ruiz, que, sin embargo, en este número de la revista se dedica al problema urgente de la reorganización de la enseñanza religiosa en los centros docentes, entendiendo que sólo así «la Iglesia dejará de ser una aherrojada y una esclava, como lo era en tiempos del liberalismo y de la República»[115].

Todos estos autores dan por supuesto el carácter de cruzada de la guerra, como lo advierten en el editorial; pero querían ir llenando de contenido religioso muchas lagunas que existían en los diversos sectores del pensamiento o de la acción.

Entre los colaboradores de la nueva generación destacan Cereceda, que insiste en el carácter de cruzada de la guerra, cruzada de civilización, dice

110 F Alonso Bárcena, *El ideal de la nueva España,* «Razón y Fe» 112 (1937) 167-180

111. J Azpiazu, *¡Por Dios y por la patria! El patriotismo como virtud cristiana,* «Razón y Fe» 112 (1937) 40-54

112 C Bayle, *El espíritu genuino de la Falange Española ¿es católico?,* «Razón y Fe» 112 (1937) 234-267

113 C Bayle, *La Iglesia española, mártir,* «Razón y Fe» 112 (1935) 104-127

114 Idem, *Abolición oficial del laicismo en las escuelas,* «Razón y Fe» 112 (1937) 366-379

115 T Toni, *El «sentido católico» de la España nueva,* «Razón y Fe» 112 (1937) 71-89. En este mismo año 1937 publica su obra *Iconoclastas y mártires,* Bilbao 1937

él[116]; Juan de la Cruz Martínez, que responde a la gran cuestión sobre la legitimidad de la guerra afirmando que España se había levantado contra un poder tiránico[117]; E. Fernández Almuzara, que hace una reseña de la *Literatura del Alzamiento,* durante el primer año, donde se recoge, en 70 publicaciones de diversa índole, «el unánime asentimiento y entusiasmo despertado en el corazón de los verdaderos españoles por el alzamiento nacional»[118]; Rafael Sánchez de Lamadrid, que, habiendo defendido su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana el 16 de julio de 1936 sobre el Concordato de 1753, publicada en 1937, centra su atención en la reconstrucción de las relaciones concordatarias que habían de surgir de un Concordato nuevo y no de la renovación del de 1851, de carácter beneficial y administrativo, que no «correspondería a la vitalidad religiosa y civil de los tiempos de nuestra postguerra»[119]; y por fin, José María de Llanos, estudiante entonces de segundo de Teología en Portugal, que escribía un artículo, considerado por él hoy desafortunado, con el título *Estilo de la juventud nueva,* en el que quiere rubricar el nuevo estilo que va vistiendo a España, o sea «el conjunto de todos los contenidos que integran una actitud total ante la vida». Un estilo nuevo, haciendo una juventud, y ambos, juventud y estilo, pretendiendo ser «el alma del nuevo Estado»[120]. Sobre aquella juventud esperaba Llanos que en el renacer de la nueva España soplaran los vientos frescos de un cristianismo primitivo, «una nueva edad, como aquélla, toda armónica, integrante, constructiva, toda *Summas* y catedrales, y no otra vez los ingratos tiempos defensivos de una tarea de Contrarreforma»[121].

No figura en las páginas de este volumen 112 el nombre de uno de los nuevos redactores, que en aquellos momentos y hasta el final de la guerra había de permanecer sepultado en los sótanos de Hacienda, de Madrid, convertidos en prisión, o en Valencia, donde continuó condenado a muerte: Eusebio Rey. Su nombre de presidiario fue Emilio Rego, transformado así sobre la cédula personal por la hábil mano de un calígrafo que compartía su misma suerte. Este cambio de identidad lo libró de la muerte.

Como se da la circunstancia de que para Manuel Machado, era un «alto poeta» (que tuvo que desahogar sus sentimientos líricos en papel de fumar

116 F Cereceda, *Cruzada de civilización,* «Razón y Fe» 112 (1937) 9-23 La mentalidad de Cereceda se refleja en su obra *Historia del Imperio español y de la Hispanidad,* Madrid 1940

117 J de la Cruz Martínez, *¿Se lucha en España contra un poder legítimo?,* «Razón y Fe» 112 (1937) 24-39 El artículo lo firma el 21 de junio de 1937 en Entre-os Rios (Portugal) donde el autor era profesor de teología y estaba escribiendo un libro, que aparecerá poco después, titulado *¿Cruzada o rebelión? Estudio histórico-jurídico de la actual guerra de España,* Zaragoza 1938

118 E Fernández Almuzara, *Literatura del Alzamiento,* «Razón y Fe» 112 (1937) 128-145

119 R Sánchez de Lamadrid, *La España nueva ante el Concordato,* «Razón y Fe» 112 (1937) 208-221 La obra a que antes aludíamos se titula *El Concordato español de 1753,* Jerez de la Frontera 1937

120 J M de Llanos, *Estilo de la juventud nueva,* «Razón y Fe» 112 (1937) 425-446 Llanos, hoy militante en el PCE, tenía dos hermanos, Félix María, abogado, de unos 28 años y Manuel, estudiante en la Escuela de Arquitectura, de unos 23 años, ambos de Acción Católica y del Sindicato Católico, que fueron fusilados en Paracuellos del Jarama el 18 y el 24 de noviembre de 1936 respectivamente

121 Ibid , pág 446

para eludir la vigilancia de los cacheos) y de que el mismo Machado prologó su libro de poesías *Mientras iba amaneciendo, Emocionario lírico de la cárcel,* creemos que merece la pena recoger aquí la voz de un redactor que en contrapunto doloroso cantaba en verso la misma melodía de persecuciones y entusiasmos que sus colegas de redacción y que podría ser el símbolo de tantos otros que no pudieron hacerlo y que, sin embargo, anónimamente, fueron actores del mismo drama Dejemos la palabra a Machado

«Para muchos ex cautivos de Madrid, Valencia y Gandia, el autor de *Mientras iba amaneciendo* ha sido siempre Emilio Rego Así al menos lo creían ellos en aquellas inolvidables y ya lejanas tertulias carceleras, en las cuales iban saboreando furtivamente y por entregas los poemas de este *Emocionario* Yo debo descubrir, a quienes todavía no lo sepan, que Emilio Rego no existe ya Fue este un nombre circunstancial, el "nombre de guerra" del padre Eusebio Rey, noble soldado de la Compañía de Jesus, tan inicuamente perseguida los ultimos pasados años

»Siendo tan difícil marcar la línea divisoria que en la vida de los hombres separa lo real de lo aparente, nada tendra de particular el que a mi ambas personalidades, la de Emilio Rego y la de Eusebio Rey, se me antojen igualmente reales y auténticas, e igualmente dignas de figurar en la portada de este libro

»Emilio Rego es el cautivo, el hombre que sufre materialmente la odisea de la persecución, el yo circunstancial de ese amargo trozo de vida de Eusebio Rey Eusebio Rey es el poeta –alto poeta– que sobreponiendose a su dolorosa circunstancia, la canta o la llora en versos de todo arte, y la fija –a veces para siempre– a la fantasía del lector con rasgos indelebles, admirablemente felices Emilio Rego puede y debe morir, terminado este libro Eusebio Rey vive y perdura –por suerte de las Letras– para darnos, a traves de nuevos espectáculos, nuevas sensaciones, para cantar –o llorar otra vez– nuevos paisajes, nuevos cielos, nuevos hombres Porque Eusebio Rey será siempre "el poeta"

»¿Sera siempre Eusebio Rey "el poeta"? Esperemos que si Porque ya lo es de modo "irremediable" quien tan gallardamente ha sabido recorrer el itinerario lírico de este *Emocionario* Filosofando sobre la imagen de semiluz reflejada en el titulo de la obra, diríase que se advierten en ella dos planos superpuestos, el plano de luz y el plano de sombras La noche oscura del cautivo y la noche iluminada del poeta, el dolor y la esperanza orquestados en variadísima gama emocional a traves de la mar cha paralela del drama nacional de la guerra y del drama personal de la propia vida»[122]

A Manuel Machado dedicó Eusebio Rey uno de sus poemas En él trata de expresar la inquietud obsesionante del calabozo, que tantos eclesiásticos tuvieron que sufrir Por eso, a los que quieran conocer los sentimientos de esos hombres que pasaron la dura prueba de la cárcel antes de la muerte o de la liberación (de uno y otro bando), los remitimos a las páginas de este *Emocionario lírico*

Expuesta la reacción, prácticamente unánime, de la Iglesia ante la guerra civil, el historiador busca una causa razonable que la justifique ¿Cómo

122 E Rey, *Mientras iba amaneciendo Emocionario lirico de la cárcel,* San Sebastián 1940, pág 7-9

se puede explicar que, fuera del clero vasco, toda la Iglesia española prestara su entusiasta adhesión al movimiento nacional?

No vamos a responder con la amplitud que exigiría el tema, porque, como ya hemos dicho, sólo queremos hacer una introducción sobre la opinión de la Iglesia respecto a la guerra civil Pero sí hemos de apuntar dos hechos que determinaron indiscutiblemente la adhesión de la Iglesia a uno de los bandos beligerantes· por una parte la persecución religiosa que la Iglesia española venía padeciendo con la legislación sectaria de la República, con el ensañamiento de la Revolución de octubre contra la Iglesia y con el posterior holocausto de las personas y de las cosas eclesiásticas en la zona republicana nada más estallar la guerra, y, por otra, la protección y el amparo a las personas y cosas eclesiásticas por las autoridades de la llamada zona nacional

La persecución religiosa en la zona republicana

Del acoso legislativo ya hemos hablado largamente De la Revolución de octubre, también Del martirologio de la Iglesia española solo podemos decir que difícilmente se pueden encontrar episodios comparables con el caso español Antonio Montero ha hecho un trágico balance global de las perdidas que la Iglesia sufrió en la zona republicana Muchísimos otros autores han relatado los pormenores increíbles de tantos calvarios como se hicieron en territorio español Quisiéramos que no fueran ni tantos ni tan terribles No es nuestra intención avivar el rescoldo de los odios, sino hacer oficio de historiador Los mártires murieron perdonando Y la Iglesia también ha perdonado siempre a sus verdugos

¿Cuántas fueron las pérdidas humanas de la Iglesia Española? Hay que reconocer que en un primer momento se exageraron las cifras de los sacrificados en la persecución religiosa, como se exageró el número total de los caidos, por ambas partes, en la guerra civil Y lo mismo que Ramón Salas Larrazábal, con admirable juicio y ponderación, ha cifrado en unos 268 500 el balance final del total de muertos a consecuencia de la guerra civil[123], también podemos dar por practicamente definitivas las cifras que ofrece Antonio Montero en su obra *Historia de la persecución religiosa en España*[124] 13 pastores de la Iglesia, 4184 sacerdotes del clero secular, 2365

123 R Salas Larrazábal, *Los datos exactos de la guerra civil,* Madrid 1980, pág 310

124 A Montero, *Historia de la persecucion religiosa en Espana, 1936 1939,* Madrid 1961 Es lastima que no se haga una segunda edición de esta obra, completándola con los datos y la bibliografía que han aparecido después Al final de su obra ofrece un catálogo muy util de las victimas eclesiásticas de la persecución Cuando se habla de procesos de beatificación no se afirma todavia que el que sea objeto de proceso haya de ser beatificado Precisamente lo que se quiere averiguar es si es en realidad beatificable La beatificación es un acto juridico, cuya oportunidad, en funcion de la ejemplaridad del beato en la opinión del pueblo cristiano, es la Iglesia la que tiene que apreciarla Pero el proceso es siempre recomendable para que quede constancia histórica de la veracidad del hecho martirial En hagiografia hay que distinguir siempre entre historia y culto

religiosos y 283 religiosas En total, sin contar a los obispos, 6882 víctimas de la persecución

De muchos de ellos se ha introducido la causa de beatificación, cosa que es normal en la historia de la Iglesia cuando se comprueba que la muerte fue aceptada por ellos con fortaleza cristiana y que el motivo de la muerte, por parte de los perseguidores, fue implícita o explícitamente el odio a la fe Y de esto no debe alarmarse nadie, pues no se trata de abrir un proceso a los verdugos, sino de hacer un juicio sobre la virtud heroica de los que dieron la vida en testimonio de su fe Quien lea sin prejuicios las actas de los clerigos o religiosos asesinados en la guerra civil podrá comprobar en seguida cuál fue la verdadera causa de su muerte El asumir los hechos históricos sin prejuicios políticos ni de izquierdas ni de derechas, es un signo inequívoco de madurez humana La historia es la historia Que no fue por represalias de lo que pudiera suceder en la zona nacional se deduce del hecho de que el procedimiento se puso en marcha nada mas comenzada la guerra y de que no se apelaba a motivos de represalias Y en todo caso morirían por la fe a causa de las represalias

Antonio Montero hace una reflexión muy sensata que viene aqui al caso, al cerrar el relato de la persecución de Asturias en 1934 «No vale en Asturias la fácil explicación de que las matanzas eclesiasticas obedecieron a una represalia bélica por las muertes de la zona de Franco Todas las fuentes informativas que avalan nuestra narración datan de 1934 o, a lo sumo, de 1935 Es decir, no están influidas por una literatura ni de guerra ni de cruzada ¿Hará falta insistir en que, al margen de la propia guerra civil y con antelación a la misma, estaba minuciosamente previsto el programa de persecución a la Iglesia?»[125]

Hay casos en que es discutible si el motivo de la muerte fue de índole política Pero hay otros muchos en que hay constancia historica del motivo religioso En unos y otros casos es de rigor histórico esclarecer la verdad

Puedo aportar aquí un testimonio inédito y muy significativo de lo que suponía en el pueblo la fuerza de las ideas y de las creencias, ese estrato básico que, como decía Ortega, constituye la arquitectura de nuestra vida Cuando estudiaba yo en Munich en 1956, me fui a una agencia de viajes a sacar billete para marchar a Roma Allí me encontré con un señor alto y fornido que pretendía hacer la misma operación que yo Al oírle hablar en castellano, le pregunté de donde era

–De Alcañiz –me respondió– Con ese sentido de familiaridad propio del español, entramos en seguida en conversación A mi pregunta sobre si volvia a España, me respondio que, mientras estuviera el dictador, él no podía volver Yo le asegure que, si no tenía crímenes de sangre, podía hacerlo sin ningún problema y que, si era preciso, yo le ayudaría

–Es que los tengo –me replico– Yo maté, entre otros, al cura mosén Domingo, en Alcañiz

–Pero hombre, ¿y por qué lo mató Vd ?

125 Ibid pág 52

–Pues muy sencillo, porque era cura

–Pero, bueno, ¿mosén Domingo se metía en política o tenía enemistades personales?

–No señor, mosén Domingo era muy bueno Pero había que matar a todos los curas

Entonces le pregunté cómo lo había matado Y me explicó largamente cómo se hizo dueño del pueblo al replegarse las tropas de Franco, constituyéndose él en jefe del Comité rojo y cómo dio un bando de guerra para que todo el que tuviera un cura en casa lo entregara Al sospechar él dónde se podía haber escondido mosen Domingo, se fue a buscarlo, tocó a la puerta de una casa particular y ordenó que saliera Al poco rato salió, en efecto, un señor ya de edad y mal trajeado con un traje oscuro que no parecía suyo y le dio orden de que lo siguiera Acompañaban al jefe del Comité cuatro milicianos armados con fusiles Se dirigieron a la plaza de toros Llegados allí, abrieron la puerta del toril y el mandó al sacerdote avanzar hacia la mitad del ruedo Al llegar al medio, le mandó detenerse Mosén Domingo que había obedecido siempre «como un cordero» (palabras del interlocutor), se paró tal como estaba de espaldas al piquete, juntó las dos manos sobre el pecho y por el movimiento de las mandíbulas deducia mi interlocutor que estaba rezando El jefe del Comité dio orden de disparar, sonó una descarga y mosén Domingo, el cura bueno de Alcañiz, cayo de bruces sobre el ruedo de la plaza de toros

Quede asombrado oyendo el relato dramático de la muerte de un sacerdote inocente y bueno, que se dejó sacrificar como un cordero en una plaza de lidia

Reaccione rápidamente como despertando de un sueño tras una molesta pesadilla y, pensando en la calidad del testimonio, pregunté a mi interlocutor

–¿Me da Vd palabra de caballero de que esto fue así para poderlo yo jurar ante el obispado testificando la muerte de mosén Domingo?

Él, con esa hombría y nobleza típicas del pueblo aragonés, puso su mano derecha sobre mi hombro y con tono grave y solemne me respondió con aplomo

–Le doy palabra de caballero

Nunca supe ni quise preguntar cómo se llamaba aquel desconocido caballero, ni nunca he vuelto a saber nada de él

Más tarde comprobé que mosén Domingo era el escolapio padre Domingo Blanch, que efectivamente había sido fusilado en Alcañiz el 28 de julio de 1936 Murió unica y exclusivamente por ser sacerdote No había más cargos contra él

El respeto y protección a la Iglesia en la zona nacional

El segundo hecho que explica la adhesión de la Iglesia al movimiento, o sea la protección y el amparo dispensado a la Iglesia en la zona nacional, era

de signo contrario a lo que acontecía en la zona republicana Esa actitud de respeto y amparo a la Iglesia se fue manifestando sucesivamente en una serie de leyes y disposiciones oficiales que se armonizaban perfectamente con las exigencias del derecho canónico (y, por tanto, con la opinión pública católica) y con la tradición española

Desde el primer momento el espíritu que animó la guerra fue de hecho católico y, por tanto, aun sin tener ningún texto legal delante, se comenzó a funcionar con arreglo a ese espíritu religioso, que era la «clave de los mejores arcos de nuestra historia»

Este sentido católico se manifestó en una serie de cuestiones que vamos a exponer

a) *Ejército y armada* Suprimido el clero castrense por la República, una de las cosas más urgentes que convenía reorganizar en un estado de guerra, era la atención espiritual a los ejércitos Al principio desempeñaron esta función capellanes voluntarios por exigencias apostólicas y porque entonces no se pensaba que la guerra durara tanto Cuando se vio que el final del conflicto no era tan cercano como se esperaba, se comenzó a institucionalizar el clero castrense

Ésta era una diferencia esencial entre uno y otro bando En la zona republicana no sólo estaba excluida oficialmente la asistencia espiritual a los combatientes, que con gusto hubiera asumido la Iglesia por deber pastoral (y bien que lo sintió cuando la República suprimió dicho cuerpo), sino que los sacerdotes eran víctimas de persecución En cambio, en la zona nacional desde el primer momento se reclamó esa asistencia espiritual «No tenemos capellán», era la queja y el reclamo que recogía, en Segovia, de labios de los mismos combatientes, durante los primeros días del movimiento, el heroico capellán de la Legión, el jesuita José Caballero[126] Los únicos que llevaban capellanes al principio eran los Tercios navarros, porque los párrocos de muchos pueblos, creyendo que la guerra era asunto de unas semanas, dejaron sus parroquias para atender a sus feligreses en peligro

No está aún escrita la historia gloriosa de los capellanes durante la guerra Se han publicado diarios casi telegráficos donde aparece el espíritu sobrenatural que los animaba El que desconozca el sentido y la razón de lo sobrenatural interpretará la acción castrense como un acto de vulgar beligerancia «Sabido es –ha dicho uno de estos escritores– que la Iglesia y los eclesiásticos españoles intervinieron en la guerra civil en forma eminentemente terrena y belicosa, dando la espalda a la acción apostólica, que constituye su ministerio fundamental La mayoría de los sacerdotes que perdieron la vida en la contienda la perdieron en su calidad de combatientes Naturalmente, hubo excepciones Pero estas sólo confirman la regla general»[127] No es nuestra intención polemizar sobre interpretaciones personales que cada uno es dueño de hacer al hilo de sus preferencias Pero si esta

126 J Caballero, *Diario de campana de un capellán legionario* Madrid 1976, pág 11
127 Ibid , pág 17

afirmación se refiere al Cuerpo del clero castrense, que es donde se incorporaban los sacerdotes durante la guerra, tenemos que afirmar todo lo contrario a partir de una inducción casi completa de los capellanes que en ella intervinieron

La regla fue que estos capellanes desempeñaron su misión con gran elevación espiritual y dieron lecciones magistrales de sacrificio y de heroísmo a jefes, oficiales y tropa, como lo demuestran infinitos testimonios de los contemporáneos

Sería improcedente en un historiador de la Iglesia, que conoce tantos casos de capellanes ejemplares, dejar correr ese infundio con un silencio cómplice Cerca de un centenar fueron los capellanes jesuitas que desempeñaron la difícil misión de la asistencia espiritual en todos los frentes de batalla De otras ordenes religiosas podríamos decir lo mismo

Algunos casos particulares Fernand Braudel me preguntaba en cierta ocasión cuál había sido el consumo (utilizaba términos de mercado) de capellanes, de las diversas órdenes religiosas, durante nuestra guerra Él se había planteado esa misma cuestión en el ejército francés durante la segunda guerra mundial Dar ahora una respuesta exhaustiva al tema nos llevaría muy lejos Pero sí podemos adelantar algunos casos particulares que indican el comportamiento de los capellanes militares en su difícil misión espiritual En gracia a la novedad del tema, que no ha sido tratado nunca en una Historia de la Iglesia, se nos permitirá alguna mayor extensión

A Fernando Huidobro, que acababa de hacer un curso en Friburgo con el gran filósofo Martin Heidegger, le sorprendió la guerra en Bélgica, en donde estaban desterrados la mayoría de los jesuitas españoles En los Ejercicios espirituales que practicaba hizo elección de mayores sacrificios y renuncias por amor a Jesucristo y, consciente de lo que esto significaba, se ofreció al General de la Orden para venir a España como capellán de lo que fuera más difícil la Legión He aquí algunos fragmentos de la carta «Fundadamente creemos que la guerra de España será larga y yo pienso ser *conforme a nuestra tradición y espíritu de la Compañía de Jesús* el irme a España, no para coger el fusil, sino para ejercitar nuestros peculiares ministerios oír confesiones de los soldados que salen a combatir, consolar y esforzar los ánimos, servir a los heridos en los hospitales o en los campos de batalla, recoger a los niños que tal vez se hayan quedado abandonados, mover las gentes, tras la victoria, a la misericordia y la caridad cristiana

»Me mueve a pedir esto el considerar que *nuestra Compañía se mostró siempre de las primeras en acudir a tales peligros de guerra,* peste y hambres Los jesuitas que están en España se mostrarán, indudablemente, dignos de nuestros mayores Pero no faltará trabajo para los demás que acudamos Y mostraremos a la vez nuestro amor al pueblo, si desde el destierro en que nos encontramos volvemos a la patria cuando arrecia el peligro»[128]

128 J A Delgado Iribarren, *Jesuitas en campaña*, Madrid, 1956, pág 184, R Valdés, *Fernando Huidobro, intelectual y héroe,* Madrid 1966, A Xavier, *Caballero legionario,* prólogo de Millán Astray, Madrid 1940

Aceptó el General su ofrecimiento y en el mes de agosto de 1936 partió para España y se incorporó primero en el frente del Alto de los Leones y luego en la 4 ª bandera de la Legión.

El 11 de abril de 1937, domingo del Buen Pastor («el buen Pastor da la vida por sus ovejas»), en la Cuesta de las Perdices, que se había convertido en un largo vía crucis en el camino hacia Madrid, rompió con la aurora una violenta ofensiva Entre el humo de los cañonazos, las bombas de mano y el fuego de ametralladoras Huidobro, como un ángel inmune de la muerte, corría a todas partes para atender a sus legionarios heridos y moribundos más allá de lo que la prudencia humana podría aconsejar Y, cuando estaba asistiendo a un herido en el puesto de Aravaca, un cañonazo lo derribo de espaldas con el cráneo deshecho Sobre su pecho, como en un altar, quedaba el portaviático Se cumplían en él las palabras que el Viernes Santo, quince días antes, había dicho a los legionarios «Soldado que muere, cuando sus ojos se cierran en la noche, rompe un día dentro de su alma »

El primer jesuita que pisó el frente de guerra y tal vez el último que lo dejo fue el padre Sisinio Nevares, hombre de excepcional relevancia en el campo social español por haber fundado más de mil sindicatos católicos y cajas Reiffeisen entre los labradores de Castilla A sus 58 años de edad, no dudó en acompañar como capellán a la 1 ª bandera de Castilla, en la que estaban enrolados, como voluntarios, muchos de los congregantes marianos de Valladolid No está de más recordar que de los 1405 congregantes de esta ciudad que partieron para el frente murieron en la sierra de Guadarrama, sólo en el mes de julio, unos 150 De Nevares, que dejó escrito un diario en parte ya editado, todos se hacían lenguas por sus grandes virtudes, comenzando por todos los capellanes que lo conocían. En el *Diario* del padre Caballero se lee de él, el 24 de noviembre de 1937 «Tienen al Padre, por lo que veo, y con mucha razón, como algo muy grande y digno de toda veneración, sobre todo viendo su edad » Y el día 29 «Voy a la Marañosa a ver al ejemplar padre Nevares Todo caridad.» Así podríamos espigar mil juicios más sobre su acción pastoral y la imagen que entre los combatientes se tenía de Nevares

Ya hemos mencionado el nombre del padre José Caballero (1899-1983) que el 18 de julio de 1936 se encontraba en Navas de Riofrío (Segovia) reponiendo, por prescripción facultativa, sus bronquios averiados Pues bien, a pesar de su deficiente salud hizo todo lo posible por incorporarse cuanto antes como capellán a las columnas que comenzaban a operar en la sierra de Guadarrama Y efectivamente, el 26 de julio de 1936, inicia sus ministerios pastorales entre los combatientes del Alto del León y del frente de Guadarrama hasta mediados de noviembre del mismo año Después continúa en el sector de vanguardia de Firmes Especiales (Casa de Campo y Ciudad Universitaria) terriblemente batidos hasta que al formarse la 10 ª bandera de la Legión, en febrero de 1937, pasa a ser su capellán.

Que no se dedicó a más oficio que al que constituía su ministerio sacerdotal y que no dio la espalda a la acción apostólica, sino que por ejercer su ministerio se expuso frecuentemente a peligros de muerte, lo demuestra

sobradamente su *Diario* Sus páginas, escritas en estilo casi telegráfico, están llenas de episodios emocionantes y rezuman un alto grado de espiritualidad a que no está acostumbrado el que desconoce el mundo de lo sobrenatural Por eso no estará de más, para el lector profano que quiere conocer el dinamismo interior del apostolado y sus vicisitudes a través de la conducta de un capellán castrense, recoger algún ejemplo

El 21 de agosto de 1936, antes de cumplir un mes de su entrada en fuego, le tocó atender, cerca de Cercedilla, a los heridos y muertos del campo contrario «Me acerco, dice en su *Diario,* a uno de ellos que está grave y ciego por la metralla Al decirle quién era yo reacciona muy emocionado Me hace buscar en su chaqueta un crucifijo pequeño que lleva muy oculto y disimulado con su dirección "¡Ay, Padre, si pudiera Vd darle a mi madre la noticia de que he muerto asistido por un sacerdote!" ¡Cómo repetía la jaculatoria invocando al Sagrado Corazón y a la Virgen, que le había enseñado su madre!»[129] Por desgracia no abundaban en el campo enemigo casos tan edificantes como el de este muchacho Sobre el pecho de un muerto valenciano encontró el mismo día «cartas feroces de su madre azuzándole a matar fascistas y animándolo para cuando regresara tomarle fincas y casas y que conservara siempre vivo el odio a los curas sin dejar uno vivo»[130] Su misión pastoral consistía no sólo en atender a los heridos, en consolar a los moribundos e informar a la familia de sus últimos momentos recogiendo y enviándole sus cosas más íntimas, en mantener el fervor religioso con los actos de culto ordinarios y extraordinarios, sino también en evitar las blasfemias, las borracheras, la inmoralidad y otras lacras propias de la soldadesca en tiempo de guerra Y todo esto sin percibir ni una peseta por su labor «Hasta ahora ningun capellán de nosotros, escribe el 9 de abril de 1937, cobra nada, vivimos admitidos generosamente entre los oficiales No deja de ser una satisfacción –casi una vanagloria– el ejercitar, y con gozo, la pobreza, como harán nuestros misioneros y no en todas partes»[131] Jamás empuñó más armas que el crucifijo, lo mismo que hacían los demás capellanes Y casi siempre con agudos dolores de jaqueca, con hemorragia intestinal, con congestión de bronquios y con fiebre, a causa de las mojaduras, del frío, de los insomnios y por encima de todo con el amor a todos como a hermanos, aun los del otro bando

Ninguno de los capellanes heridos o muertos en combate cayó peleando con más armas que las espirituales Podría hacerse una relación de nombres beneméritos que deberían tener un puesto de honor en una historia de la Iglesia Ya hemos hablado de Fernando Huidobro Lo mismo podríamos decir del capellán castrense salmantino D Misael, herido gravemente en Guadarrama el 26 de julio de 1936 de un cañonazo, a consecuencia de lo cual murió El jesuita Juan Martínez García, a quien llamaban Juanón por su

129 J Caballero, *Diario de campana,* pág 38 El soldado se llamaba Carlos García, tenía 18 años y no era voluntario Vivía en la calle Ramón y Cajal de Madrid, barrio de Tetuán y no sé si, por fin, despues de la guerra logró el *pater* hablar con su familia

130 L c

131 Ibid pág 196, 9 de abril de 1937

corpulencia, se incorporó como colaborador del padre Caballero en el frente de Guadarrama el 6 de septiembre de 1936, y el 21 de septiembre, moría de un morterazo mientras confesaba[132] El padre Ignacio García Martín, capellán de la 1.ª bandera de la Legión fue herido gravemente en la cintura por una granada de mortero en el frente de Pozuelo, el 14 de febrero de 1937, en parecidas circunstancias Más tarde marcharía como Prefecto Apostólico a la Misión de Marañón (Perú), donde murió Entre los heridos hay que contar al mismo José Caballero, a quien los legionarios lo creían invulnerable, a pesar de que la metralla le había rozado ya la espalda En la batalla del Jarama, al ir la 10.ª bandera a relevar en el Pingarrón a la 6.ª, cuyo capellán era su colega el padre Allendesalazar, Caballero es herido precisamente por atender a los legionarios heridos Oigamos el relato del día 20 de febrero de 1937.

«Antes de las cinco, todavía de noche, por el flanco izquierdo, se nos acerca un gran tanque y detras grupos muy bien armados Intentan el asalto durante toda la mañana Siguen cayendo legionarios El alferez Peña, con el vientre destrozado El comandante tiene que ir a sustituir al teniente coronel y queda en su lugar el capitan Pérez Batallón, de la 39 Compañía Avisan que hay varios heridos sin poderlos recoger, por estar ya enfilados por una ametralladora roja muy cercana Me acerco en seguida a ver si puedo ir a administrarlos Ante el peligro evidente, advierto a mi asistente que, si no vuelvo, avise al capitan Me arrastro, llego, veo tres heridos muy graves, somos blanco de tiros directos Me arrodillo y doy sacramentos a los tres De pronto, dos balazos de rafaga de ametralladora me atraviesan ambos brazos, pero dejándome movimiento Al intentar incorporarme, una bala explosiva me derriba y deshace todo lo que llevo, pero sólo una rozadura en la estola, sobre la bolsa del Santísimo, pero ésta, ¡intacta! En cambio, el crucifijo y el bloc de mi *Diario,* con casquillos de la explosión Emoción como jamás, palpando la protección divina Quiero darme el Viático, pues siguen tirándome Destrozan la cabeza a unos de los heridos, a mi lado

»Los legionarios que me ven están que echan chispas y se disponen a saltar y a venirme a buscar Les pido que no lo hagan, pues serian blanco facil y seguro de los rojos "Echadme una cuerda, veré si me puedo asir, y tirad " Me han obedecido a regañadientes No sé lo que pasó, ni me lo explico Con los brazos heridos, pude agarrarme a la cuerda y ellos pudieron arrastrarme, y los rojos, no se por que, me seguian disparando Yo oia los disparos al lado mio, pero no me dieron Eso es todo No se que mas escribir No se cómo esquive la fusileria enemiga ¡Dios, que llevaba sobre mi pecho!

»El camino hasta la ambulancia y luego hasta el puesto de socorro de Pinto, muy penoso, sin una gota de agua desde la mañana Empiezo a convencerme de que soy un herido más De que tengo que abandonar a los que seguiran muriendo En Pinto, mientras espero turno, al abrirse la puerta de lo que hace de quirófano, un pobre herido, todavia anestesiado, ¡sin brazos ni piernas! Me hago llevar hasta el alférez Peña, gravisimo, y lo confieso Aprovecho la ocasion, y le doy la absolucion, con mis dos brazos vendados La herida del brazo derecho gotea todavia En Griñon me atiende el capellán y el capitán Escudero Por fin, de madrugada, en una camioneta de requetés heridos, verdaderos heroes de Cristo Rey, a Toledo, al hospital del

132 Ibid , pág 53, 21 de septiembre de 1936

Colegio de Doncellas Y malamente puedo escribir, con cierta nostalgia, la historia del dia de hoy»[133]

La asistencia espiritual a los ejércitos que fue ejercida ejemplarmente por capellanes voluntarios, pedidos y venerados por oficiales y tropa, se fue reglamentando a medida que la guerra se alargaba Y asi el 6 de diciembre de 1936 se reorganiza el Cuerpo de Capellanes castrenses El 31 del mismo se restablecen las Tenencias Vicarías El 11 de enero de 1937 se hacen extensivas dichas Vicarías a la Marina de Guerra El 6 de mayo de 1937 se regula la participación, en la misión castrense y en la enseñanza elemental, de los sacerdotes movilizados y ordenados *in sacris,* orden completada más tarde por otra de 4 de junio de 1937

b) *Enseñanza religiosa* Igualmente en el terreno de la enseñanza religiosa se dieron órdenes conducentes a regular dicha enseñanza en el nuevo Estado Así el 28 de agosto de 1936 se reguló la enseñanza secundaria, superior y universitaria Dos órdenes de 4 de septiembre reorganizaban los estudios de Bachillerato y de todos los demás Centros docentes no primarios dependientes del Ministerio de Instrucción Pública La orden de 21 de septiembre de 1936 declaraba obligatorio el estudio de la Religión e Historia Sagrada en las escuelas nacionales Igualmente el 22 de septiembre se declaraba obligatoria la enseñanza de la Religión y Moral en los centros de 2.ª Enseñanza, a base de una conferencia semanal a los alumnos de los cursos 1.º y 2.º, a cargo de los profesores de Religión de los institutos, declarados excedentes, o de un eclesiástico autorizado por el prelado Circular de 1.º de marzo de 1937 sobre enseñanza de la doctrina cristiana a los niños y su intensificación en cuaresma Circular de 9 de abril de 1937 sobre devoción a la Virgen María en las escuelas, colocación de la imagen con la advocación de la Inmaculada Concepción en lugar preferente, ejercicio del mes de María y saludo a la entrada y salida de clase con la salutación «Ave María Purísima» y contestación «Sin pecado concebida» Orden de 16 de septiembre de 1937 sobre lecciones de Historia y Ciencia española en las universidades, señalando como una de ellas la teología y ciencias eclesiásticas en España Orden de 7 de octubre de 1937 sobre enseñanza de la religion en los institutos, con carácter obligatorio, excepto para los indígenas del Protectorado de Marruecos que no profesen la religión católica [134] Y asi otra serie de disposiciones

c) *Restablecimiento de la Compañía de Jesús y derogación de la ley de Confesiones religiosas* Puede resultar extraño que la legislación antirreligiosa de la República no fuera derogada inmediatamente al comenzar la guerra Pero ya hemos dicho en otra parte que en un principio se creyó que la guerra duraría poco y por otro lado se dio *de facto* por derogada dicha

133 Ibid , pag 168 169 20 de febrero de 1937

134 J Soto de Gangoiti, *Relaciones de la Iglesia Católica y el Estado espanol,* pag 291-361

legislación desde el primer momento Las disposiciones legales fueron saliendo poco a poco a medida que lo exigía la conveniencia o la necesidad

Por esta razón hasta el 2 de febrero de 1939 no se dio la ley que derogaba la de Confesiones religiosas de 2 de junio de 1933, que había estrechado el dogal de la Constitución

Cosa parecida sucedió con el restablecimiento de la Compañía de Jesús no realizada hasta el 3 de mayo de 1938, razón por la cual no comenzó la vuelta del destierro de los jesuitas hasta después de esa fecha En realidad entre los jefes que rodeaban a Franco y por razón del problema vasco había ciertos prejuicios contra los jesuitas porque, según algunos de esos jefes, parecía no existir entre ellos aquella adhesión corporativa y unánime al alzamiento nacional que cabría esperar de ellos Siendo una orden enormemente disciplinada no era comprensible para esos jefes el que hubiera personas que pudieran disentir de la mayoría, pensando que se podía imponer por decreto la obediencia de entendimiento Sin embargo, a pesar de las reticencias de un sector del clero vasco y de las de algunos jesuitas vascos, el Conde de Rodezno, Tomás Domínguez Arévalo, Ministro de Justicia, estimó que era de estricta justicia restablecer la Compañía de Jesús y lo puso como condición para continuar en su cargo En consecuencia el 3 de mayo de 1938 firmó el Decreto de restablecimiento en términos muy elogiosos para los jesuitas En el preambulo del Decreto se aducen las razones del *restablecimiento, algunas de las cuales merecen quedar consignadas aquí* como reflejo de la mentalidad del nuevo Estado

«De este despertar glorioso de la tradición española, forma parte principal el restablecimiento de la Compañia de Jesus en España, en la plenitud de su personalidad, y esto por varias razones En primer termino, para reparar debidamente la injusticia contra ella perpetrada

»En segundo lugar, porque el Estado español reconoce y afirma la existencia de la Iglesia Catolica como Sociedad perfecta en la plenitud de sus derechos, y, por consiguiente, ha de reconocer tambien la personalidad juridica de las ordenes religiosas canónicamente aprobadas, como lo esta la Compañia de Jesus desde Paulo III y posteriormente por Pio VII y sus sucesores

»En tercer término, por ser una orden eminentemente española y de gran sentido universal, que hace acto de presencia en el cenit del imperio español, participando intensamente en todas sus vicisitudes, por lo que, con feliz coincidencia, caminan siempre juntos en la historia las persecuciones contra ella y los procesos de desarrollo de la anti España

»Y, finalmente, por su enorme aportación cultural, que tanto ha contribuido al engrandecimiento de nuestra patria y a aumentar el tesoro científico de la humanidad, por lo que Menéndez y Pelayo calificó su persecución de "golpe mortífero para la cultura española y atentado brutal y oscurantista contra el saber y las letras humanas"»[135]

A este Decreto siguió la orden de 18 de enero de 1940 disponiendo la desincautación de los bienes de la Compañia de Jesús[136]

135 «Razón y Fe» 115 (1938) 155 156, J CABALLERO, *Diario* pág 295 y 437-438

d) *Presupuesto del clero y asuntos económicos* Ya dijimos que la Constitución prohibió que el Estado, las regiones, las provincias y los municipios mantuvieran, favorecieran o auxiliaran económicamente a las Iglesias, asociaciones e instituciones religiosas y suprimió el presupuesto llamado eclesiástico Pero ante el cambio de situación política como resultado de las elecciones de 1933, se publicó el 6 de abril de 1934 la ley llamada de Haberes Pasivos, en virtud de la cual se consignaba en los presupuestos del Estado un crédito de 16 500 000 pesetas para el pago de dichos haberes

El Estado nuevo, «consciente de que su unidad y grandeza se asienta en sillares de la fe católica, inspiradora suprema de sus imperiales empresas, deseoso de mostrar una vez más y de una manera práctica su filial adhesión a la Iglesia, así como reparar al propio tiempo la inicua expoliación de que los gobiernos liberales hicieron de su patrimonio al consumar aquel sacrílego despojo, que uno de nuestros más insignes polígrafos denominó inmenso latrocinio», se propuso por la ley de 9 de noviembre de 1939 rendir el tributo debido al abnegado clero español, «cooperador eficacísimo de nuestra victoriosa Cruzada»[137] En su virtud se restablecía el Presupuesto de Culto y Clero de 1931, se aumentaba en un millón la dotación para Seminarios y Bibliotecas y otro para Obras y Alquileres y se destinaba una partida de 50 000 ptas para el estudio de los proyectos de construcción y reparación de los templos devastados por la guerra Para dar cumplimiento a esta ley *salió la orden de 27 de noviembre del mismo año dictando las normas para* su cumplimiento[138]

Igualmente se dio la ley de 2 de marzo restableciendo las exenciones tributarias de los bienes de la Iglesia Y la de 10 de diciembre de 1938, derogando la del 30 de enero de 1932, devolviendo la propiedad de los cementerios parroquiales

e) *Matrimonio, días festivos, etc* La Constitución de la República había quitado al matrimonio su carácter sacramental, hiriendo de este modo el sentimiento religioso del pueblo español, declarando que correspondía al Estado la forma del matrimonio y que podía disolverse por mutuo disenso, o a petición de cualquiera de los cónyuges, con alegación en este caso de justa causa

Al «instituir el matrimonio civil como el único posible legalmente en España, se creó una ficcion en pugna violenta con la conciencia nacional» Por eso, la ley de 12 de marzo de 1938 derogaba la del 28 de junio de 1932, y la de 2 marzo de 1938 suspendía la tramitación de la ley de divorcio de 2 de marzo de 1932 y la completaba con la ley de 26 de octubre de 1939 sobre procedimientos para el ejercicio de derechos y acciones derivadas de la ley derogatoria de la del divorcio[139]

136 J SOTO DE GANGOITI, *Relaciones de la Iglesia Católica*, 339-341
137 Ibid pág 335
138 Ibid , pág 335-338
139 Ibid , pag 327 335

En el aspecto religioso laboral se dictó el decreto de 22 de marzo de 1937 declarando oficial la fiesta de jueves y viernes santo para todos los efectos, el decreto de 22 de mayo de 1937 y orden de 14 de junio de 1938 declarando fiesta para todos los efectos, incluso los mercantiles, el día del Corpus Christi, el decreto de 21 de julio de 1937 reconociendo al Apóstol Santiago como Patrón de España y declarando el día 25 de julio fiesta nacional y disponiendo que en ese día se hiciera el tributo de la ofrenda en la cuantía y forma señaladas en la real cédula de 17 de julio de 1643 y decreto de enero de 1875, el decreto de 6 de diciembre de 1937, declarando día festivo el 8 de diciembre, día de la Purísima Concepción, orden de 18 de marzo de 1938 restableciendo a todos los efectos la festividad del 19 de marzo, día de San José[140] Y así podríamos seguir enumerando todas las disposiciones oficiales de carácter religioso

Toda esta legislación que respondía a una situación previa de respeto a las normas del derecho canónico y al sentimiento religioso popular por fuerza había de convencer a la Iglesia de que el nuevo Estado era muy distinto del que con la República había perseguido tan sañudamente a las instituciones y a las personas eclesiásticas Estos hechos explican la adhesión, no incondicional, pero sí entusiasta de la opinión general de los eclesiásticos al *alzamiento nacional*

Esta actitud fundamental de adhesión global al hecho del alzamiento no incluía, sin embargo, una total identificación de criterios entre la Iglesia española y el nuevo Estado, como se suele creer y decir Que había discrepancias profundas y graves entre ambos poderes, se puede comprobar, por ejemplo, en la carta que el cardenal Gomá dirigió a Franco, el 11 de diciembre de 1938, en la que le exponía abiertamente todos los agravios que tenía *la Iglesia contra la Administración* Si un lector extraño y ajeno a los acontecimientos de entonces leyera este documento, ignorando el nombre de su destinatario, a continuación de los que Vidal i Barraquer dirigía a Azaña o a Alcalá Zamora, casi no podría distinguir si se trataba de la época republicana o de la del alzamiento nacional Tan duras son las quejas[141] Y esto sin entrar en la crítica, ya mencionada otras veces, contra ciertas corrientes totalitarias que predominaban en un sector político y cuyo influjo en la juventud se temía que desvirtuase el espíritu religioso de la postguerra

Fue, pues, una adhesión entusiasta, pero con reservas y distinguiendo, a nivel de alta jerarquía, una serie de matices, más importantes de lo que se cree, que no se suelen recoger en ciertos juicios simplistas sobre la actitud de la Iglesia

Esa opinión oficial de la Iglesia española con las mismas reservas y matices la rubricó el nuevo papa Pío XII en el mensaje que dirigió a España,

140 Ibid , pag 357-361

141 M L Rodríguez Aisa *El cardenal Gomá y la guerra de Espana,* Madrid 1981, pág 495 498

a las 11 de la mañana del domingo 16 de abril de 1939 con ocasión de la victoria En él se insiste en el tema permanente de la lucha entre el ateísmo materialista, o sea el comunismo, y la civilización cristiana, en el sentido de la justicia social, sin el que no es posible la paz y la prosperidad de las naciones, y en la reconciliación de los españoles de ambos bandos para mantener la unión del espíritu en el vínculo de la paz

«Con inmenso gozo, dice el Papa, Nos dirigimos a vosotros, hijos queridísimos de la católica España, para expresaros Nuestra paternal congratulación por el don de la paz y de la victoria con que Dios se ha dignado coronar el heroísmo cristiano de vuestra fe y caridad, probadas en tantos y tan generosos sufrimientos

»Anhelante y confiado esperaba nuestro predecesor, de santa memoria, esta paz providencial, fruto, sin duda, de aquella fecunda bendición que, en los albores mismos de la contienda, enviaba "a cuantos se habían propuesto la difícil y peligrosa tarea de defender y restaurar los derechos y el honor de Dios y de la Religión" Y Nos no dudamos de que esta paz ha de ser la misma que el mismo desde entonces auguraba, "anuncio de un porvenir de tranquilidad en el orden y de honor en la prosperidad"

»Los designios de la Providencia, amadísimos hijos, se han vuelto a manifestar, una vez mas, sobre la heroica España La nación, elegida por Dios como principal instrumento de evangelización del Nuevo Mundo y como baluarte inexpugnable de la fe católica, acaba de dar a los prosélitos del ateísmo materialista de nuestro siglo la prueba mas excelsa de que por encima de todo están los valores eternos de la religión y del espíritu

»Persuadido de esta verdad, el sano pueblo español, con las dos notas características de su nobilísimo espíritu, que son la generosidad y la franqueza, se alzó en *defensa de los ideales de fe y civilización cristianas, profundamente arraigados en el* suelo fecundo de España, y ayudado de Dios, "que no abandona a los que esperan en él", supo resistir el empuje de los que, engañados con lo que creían un ideal humanitario de exaltación del humilde, en realidad no luchaban sino en provecho del ateísmo

»Este primordial significado de vuestra victoria Nos hace concebir las mas halagüeñas esperanzas, de que Dios, en su misericordia, se dignara conducir a España por el seguro camino de su tradicional y católica grandeza, la cual ha de ser el norte que oriente a todos los españoles amantes de su religión y de su patria en el esfuerzo de organizar la vida de la nación en perfecta consonancia con su nobilísima historia, de fe, piedad y civilización católicas

»Por esto exhortamos a los gobernantes y a los pastores de la católica España que iluminen la mente de los engañados, mostrandoles con amor las raíces del materialismo y del laicismo, de donde han procedido sus errores y desdichas y de donde podrían retoñar nuevamente

»Proponedles los principios de justicia individual y social, sin los cuales la paz y prosperidad de las naciones, por poderosas que sean, no pueden subsistir Y son los que se contienen en el santo Evangelio y en la doctrina de la Iglesia

»Y aquellos otros que, como hijos pródigos, tratan de volver a la casa del padre, no dudamos que seran acogidos con benevolencia y amor

»A vosotros toca, venerables hermanos en el episcopado, aconsejar a los unos y a los otros que, en su política de pacificacion, todos sigan los principios inculcados por la Iglesia y proclamados con tanta nobleza por el Generalísimo de justicia para el crimen y de benevola generosidad para con los equivocados

BIBLIOTECA

»Nuestra solicitud también de Padre no puede olvidar a tantos engañados a quienes logró seducir con halagos y promesas una propaganda mentirosa y perversa. A ellos particularmente se ha de encaminar con paciencia y mansedumbre vuestra solicitud pastoral. Orad por ellos; buscadlos, conducidlos de nuevo al seno regenerador de la Iglesia y al tierno regazo de la patria y llevadlos al Padre misericordioso, que los espera con los brazos abiertos»[142].

Como colofón de todo lo expuesto, sobre todo desde el comienzo de la guerra hasta el final, reflejando la opinión que la Iglesia de España, en su generalidad, se formó de la nueva situación creada en la zona donde triunfó el alzamiento, podemos recordar lo que Ortega decía a los seis meses de haberse inaugurado aquella experiencia republicana. Comparando los momentos aurorales, llenos de euforia, en que nació la segunda República española con el final trágico en que se hundió en un tristísimo ocaso, el balance arrojaba una pérdida incalculable. No disputaba él ni disputamos nosotros sobre su cuantía. Lo que hay que hacer es reconocer la pérdida inmensa de energías en la búsqueda del destino de España. La República no supo construir un hogar para todos los españoles y por eso se aniquiló a sí misma. Cuando unos ejercían como inquilinos de la vivienda, los demás tenían que dormir a la intemperie. No fue posible de hecho una rectificación. Y todos tuvieron que lavar sus culpas en sangre fraterna. O tal vez lo diríamos mejor con Hamlet: «¿Podrá tal vez el Océano inmenso / de mis manos lavar toda esa sangre? / ¡No! Más bien las inmundas manos mías / ese mar de esmeralda enrojecieran.»

Desde la perspectiva de los años 80 y a diez años de la muerte de Franco, el historiador no se siente aún libre de recelos ajenos, por las circunstancias ambientales que le rodean, para ejercitar su oficio y exponer objetivamente las líneas maestras de aquellos años tormentosos. Aun hoy día los bloques políticos de aquellos que ni siquiera vivieron la guerra se siguen sintiendo identificados con los dos bloques en que se escindió el pueblo español en aquel trágico período. Y esto es un anacronismo. Ninguno de los dos bloques de hoy coincide con el que cada uno considera su homólogo de ayer. Ni las derechas se pueden identificar políticamente con el grupo mayoritario de entonces –Lerroux y Gil Robles– porque las diferencias son abisales en virtud de la dialéctica histórica, ni el socialismo se puede identificar, a lo sumo, más que con la noble y malograda figura de Julián Besteiro y no ciertamente con la del revolucionario aspirante a la dictadura del proletariado, Francisco Largo Caballero. El cambio de horizonte político y económico, sufrido en este medio siglo de historia que ya nos separa, es inmenso. Y las aguas de la historia no suelen pasar dos veces por el mismo cauce. Tenemos, por tanto, que acostumbrarnos a verlo así para asumir mejor y más conscientemente todo nuestro pasado y para poder crear todos juntos, solidariamente unidos, un futuro más risueño y esperanzador para todos los españoles. Ésta es la gran lección que debemos sacar de esta historia.

142 *Mensaje del Papa a España*, «Razón y Fe» 117 (1939) 190-192

Capítulo VI

LA IGLESIA DE ESPAÑA Y EL RÉGIMEN DE FRANCO (1939-1975)

Por Antonio Marquina Barrio

Profesor en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense (Madrid)

La situación de la Iglesia en España una vez finalizada la guerra civil era algo preocupante.

La guerra había dejado unas secuelas importantes, entre las que habría que resaltar las derivadas de la tirantez mantenida con la Santa Sede por la tardanza en el reconocimiento, su inhibición ante la alianza del PNV con el Frente Popular, que perseguía con tanto ensañamiento todo lo religioso católico, los intentos de mediación[1], los contactos con la zona republicana, y la negativa al reconocimiento de la pervivencia del concordato de 1851, tal como la diplomacia de Franco pretendió desde 1938[2].

La Santa Sede, a su vez, había visto con gran alarma la creciente influencia de los países fascistas y totalitarios, en especial de Alemania y el partido nazi en la Falange y las instituciones del nuevo Estado, la dura represión a los vencidos[3] y la tendencia estatista en temas religiosos.

Pío XII, cuyo nombramiento el 2 de marzo de 1939 fue acogido con extrema frialdad en Burgos[4], trató de dar un toque de suavidad. Así le dijo al cardenal Gomá tras su nombramiento: «Sírvase transmitir al general

1 A Marquina Barrio, *Planes internacionales de mediación durante la guerra civil*, «Revista de Estudios Internacionales», vol V, n ° 3 (1984) 569-591

2 A Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana y la España de Franco (1936-1945)*, Madrid 1983, pág 85-117

3 En el tema de la represión y la preocupación vaticana, la documentación hoy día consultable no es abundante En este punto creemos que la actuación de la Iglesia dejó bastante que desear Un historiador tan ecuánime como R Salas en *Los católicos ante la guerra civil* en el volumen colectivo *Iglesia, Estado y Sociedad en España 1930-1982*, afirma «En esta tarea [de condenar las injusticias] pecaron siempre de debilidad y muchas veces de omisión Los rectores de la comunidad cristiana no indicaron, con la debida claridad, la conducta que debía observar hacia sus enemigos» (pág 95) Lo mismo habría que decir del nuncio Gaetano Cicognani. No queda constancia de que hiciera ninguna protesta por la fuerte represión Y cuando la hizo en 1944 fue en un tono excesivamente benévolo

4 Al cardenal Pacelli se le acusaba en Burgos de un completo desconocimiento de la situación española y de injustificada desconfianza en sus relaciones con el Gobierno de Franco Ramón Serrano Súñer al conocer la noticia llegó a pronunciar una frase tan expresiva como irrepetible Archivo del Ministero degli Affari Esteri B 52 (Spagna) telespresso 209562

Franco mi bendición, con mis mejores afectos y con los votos que formulo para el pronto triunfo de las armas españolas; y a la noble nación española exprésele todo el amor que por ella siento, en las formas más expresivas que pueda hallar.» El día 15 de abril al recibir a la delegación de la Unión Internacional de las Ligas Femeninas de Acción Católica, tuvo una especial consideración con la delegación española. Al día siguiente, en un mensaje radiado a la nación española hizo un elogio de España fuera de lo corriente. El Papa habló de España como «la nación elegida por Dios», y dio una interpretación de la guerra civil como una guerra entre el sano pueblo español, defensor de los ideales de la fe y la civilización cristiana, y los engañados que luchaban en provecho del ateísmo[5].

Este mensaje produjo una óptima impresión en España[6].

En este nuevo clima Ramón Serrano Súñer preparó el acto de consagración de Franco por la Iglesia como medio de legitimar su situación ante los demás compañeros de armas, dado el método heterodoxo de su nombramiento en Salamanca como Jefe de Gobierno del Estado español. El Vaticano se inhibió, pero el cardenal Gomá, el 20 de mayo procedió a investir a Franco como Caudillo en la iglesia de Santa Bárbara[7].

Este gesto de medievalismo político, de enormes repercusiones políticas, volvió a repetirse en el orden civil al poco tiempo[8].

Empero todos estos datos no pueden llevar a afirmaciones superficiales sobre completo maridaje entre la Iglesia y el Estado. En los primeros días de mayo una conferencia de metropolitanos debatió un conjunto de problemas que ya preocupaban seriamente, como la censura estatal en materias religiosas, los intentos de absorción por la Falange de los estudiantes católicos, la aniquilación de la Prensa católica, las iglesias desvastadas, la asignación del clero, la moral pública, la enseñanza, la colaboración de determinados sacerdotes con la Falange, los sacerdotes y la prensa, los problemas concordatarios y el proyecto de convenio cultural hispano-alemán[9].

A pesar de todo, en este ambiente grisáceo pareció abrirse un nuevo clima que fue aprovechado para relanzar las conversaciones concordatarias[10]. En el Vaticano se intentó suavizar el contencioso, aunque se insistió en la solución del problema del cardenal Vidal i Barraquer[11].

5 Véase el discurso completo en *Pío XII y los españoles*, Roma 1957, pág 1

6 Véanse las reacciones de Franco y la prensa internacional en A Marquina Barrio, o c , pág 160-162

7 Id., pág 188-189

8 Fernández Cuesta al dar la bienvenida a Franco en la reunión de consejeros de FET y JONS, citando las palabras del profeta Jeremías (1,28) legitimó la posición del general Franco, «la sola legítima autoridad», Id , pág 189

9 Sobre este proyecto vease A Marquina Barrio, *La iglesia española y los planes culturales nazis en España*, «Razón y Fe» 975 (1979) 354-370 El acuerdo nunca se ratificaría por las presiones de la Iglesia

10 A Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana*, o c , pág 164ss.

11. El cardenal Vidal i Barraquer, con la mira puesta en Cataluña, había apoyado los intentos de restauración del culto católico promovidos por las autoridades republicanas moderadas, a pesar de las escasas garantías que se ofrecían También interesó al Vaticano sobre varias iniciati-

En este contexto se produjo la visita a Italia de Serrano Súñer. El 12 de junio era recibido por el papa. Pío XII se mostró muy reservado, recordándole que «la juventud española moría por Dios» en la guerra, subrayando el peligro de infiltración nazi al que su departamento y la Falange venían de una u otra forma favoreciendo, saliendo a relucir el proyecto de acuerdo cultural hispano-alemán. En el contencioso concordatario Pío XII dio muestras de cierta flexibilidad[12].

Pero este deshielo duró poco tiempo. El 19 de julio, el cardenal Secretario de Estado llamó al embajador ante la Santa Sede, Yanguas Messía para conferenciar, exponiéndole la fórmula de arreglo del contencioso concordatario. Consistía en que el episcopado español formase unas listas que por conducto de la nunciatura serían enviadas a Roma, donde el Papa, sin obligación de escoger los candidatos propuestos en aquellas listas, designaría una terna para cada obispado vacante, que sería comunicada al Gobierno para que eligiera entre los tres nombres el que fuera de su preferencia.

El Consejo de Ministros no aceptó esta fórmula que dejaba muy poco margen para el control efectivo de los nombramientos. El general Franco estaba profundamente contrariado. Las inútiles tentativas de acuerdo habían producido en él una especie de estado pasional y trataba frecuentemente y con dureza este asunto[13]. Ésta es una de las razones por la que los servicios de información venían ya marcando de cerca a los cardenales y obispos españoles[14].

En esta situación estalló la Segunda Guerra Mundial. El Gobierno tuvo que encarar la firma del pacto germano-soviético y la conquista de la católica Polonia por las tropas alemanas y soviéticas. El malestar en las esferas políticas e institucionales fue grande. El Gobierno, en vez de templar un poco la tirantez en que se encontraban las relaciones con la Iglesia, arremetió directamente contra ella.

La primera medida fue la absorción de los estudiantes católicos. Luego tuvo lugar la censura de la pastoral del cardenal Gomá *Lecciones de la guerra y deberes de la paz*, donde incidía en la necesidad de reconciliación entre los españoles. Al poco tiempo tenía lugar la interferencia de la escucha de la encíclica *Summi Pontificatus* desde los cuarteles falangistas y su posterior censura, en un primer momento, en toda la prensa española, por sus alusiones a Alemania y Polonia.

El cardenal Gomá tuvo que rectificar sus anteriores conclusiones a la Secretaría de Estado, aconsejando actuar con la máxima reserva, recaban-

vas, en concreto sobre la posibilidad de una mediación que deseaban los partidos nacionalistas y fuerzas moderadas, sin percibir quizá el subfondo confederal de las intenciones de los partidos nacionalistas que hacían esta propuesta inviable Véase A. Marquina Barrio, *Planes internacionales de mediación durante la guerra civil*, o c , pág 588

12 Pero esta flexibilidad no fue consecuencia de esta entrevista, sino del hecho de que Pío XI, antes de morir, había dado el visto bueno a una fórmula de arreglo A Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana*, o c , pág. 167

13 Id , pág 179

14 Id , pág 196ss

do garantías suficientes para la libertad y dignidad de la Iglesia en España[15].

Pero tras estos errores totalitarios, el Gobierno procedió a una distensión en las relaciones desprendiéndose unilateralmente de la carta más valiosa que le quedaba en la negociación concordataria, el presupuesto de culto y clero, montando una fuerte campaña de prensa con este motivo[16].

Pasadas unas semanas, una conferencia de metropolitanos discutió la situación. El cardenal Gomá creía que el momento era difícil para la Iglesia en España, que estaba amenazada de una invasión de fuerzas del poder civil. A su juicio no se llegaría a una persecución franca de la Iglesia, pero se intentaría amordazarla intentando que sirviese a los intereses del Estado, fomentando las tendencias fascistas de la Falange. Volvieron a tratarse problemas como el de la prensa católica, el convenio cultural hispano-alemán y la infiltración nazi en España, los estudiantes católicos, los maestros católicos, la Acción Católica, así como problemas tan candentes como la prohibición de la pastoral del cardenal Gomá, la predicación en las lenguas catalana y vasca, la utilización y captación de sacerdotes y religiosos para los fines gubernamentales, y la censura civil de textos y artículos religiosos[17].

La reserva del Episcopado era ya manifiesta y en su mayoría no estaban dispuestos a transigir[18].

El cardenal Gomá se encontraba cogido en una trampa. Según manifestó en el mes de octubre a lord Lloyd, presidente del British Council, a pesar de la actitud del Gobierno para con Alemania, la Iglesia no podía volverse contra su reciente salvador todavía; había que esperar el paso de acontecimientos que diesen una mayor justificación[19].

En el Vaticano el panorama español se veía bastante oscuro.

El 17 de diciembre se reunió la Congregación de Asuntos Extraordinarios para estudiar el *dossier* concordatario español, examinando no sólo el aspecto jurídico, sino también el aspecto político, habida cuenta de las informaciones recibidas de que se querían hacer obispos falangistas. La fórmula de arreglo propuesta se alejó por ello del privilegio de presentación.

La nueva fórmula, eludiendo deliberadamente toda referencia al concordato y su vigencia, daba la posibilidad al Generalísimo Franco de elegir entre tres nombres seleccionados después de conversaciones entre el nuncio

15 Id , pág 200ss

16 La campaña de prensa duró poco tiempo, siendo suprimida por el Gobierno a los cuatro días de iniciada, pero enrareció más el ambiente Tanto la Iglesia española como el Vaticano la acogieron muy negativamente De este modo se airеó la situación de una negociación que se ocultaba a los círculos diplomáticos de Roma El Vaticano, a su vez, según parece, procedió a filtrar algunos argumentos contra las pretensiones españolas Id , pág 214-216 y 224-225

17. Archivo Cardenal Gomá, *Guión para las conferencias de noviembre de 1939* El cardenal Gomá recibió varias cartas desde Berlín del padre Antonio Berjón sobre planes nazis de descristianización de España, que eran alarmantes

18 No ha quedado constancia de las discusiones de la conferencia del mes de noviembre Constan las divergencias del episcopado, por un informe de Mr Malley de la embajada británica, F O 425,417,24

19 F O 425,416,59

y el ministro competente. Pero el papa tenía libertad para efectuar la elección definitiva sin sujeción a lista o candidato presentado[20].

El embajador fue llamado de inmediato por el Gobierno dejando la embajada en situación de durmiente. Por su parte el nuncio Gaetano Cicognani recibió una notificación de la Secretaría de Estado. Podía tomarse ya unas vacaciones cuando quisiera. El nuncio prefirió quedarse.

De este modo se abrió una crisis que pudo superarse tras un largo informe del cardenal Gomá a Pío XII. El cardenal, gravemente enfermo, indicó con toda claridad que no compartía las dudas sobre la estabilidad del régimen a corto plazo, dando por seguro que Franco no retrocedería ante las consecuencias de una ruptura de relaciones con la Santa Sede. Era absolutamente inaplazable la provisión de las sedes vacantes. El Estado con su apoyo indiscutible a la Iglesia y la nueva legislación en cuestiones religiosas se había robustecido indudablemente en el orden político y religioso. La Iglesia con motivos justificados había mantenido una actitud de reserva, pero a juicio del cardenal Gomá hubiese sido posible utilizar las concesiones factibles de la Iglesia al Estado, para obtener una garantía de mayor independencia de la Iglesia y mejor colaboración[21].

Pío XII, tras leer este informe y recibir una carta de Franco, entregada el 19 de febrero por Yanguas Messía, solicitó el expediente concordatario y empezó a estudiarlo personalmente, llegando a redactar un decreto de renovación del concordato de 1851, estructurado en dos puntos:

1.° Necesidad de realización de consultas previas con la Santa Sede para la elección de los candidatos al episcopado.

2.° Necesidad de que el Gobierno español diese garantías de guardar los acuerdos concordados, de modo especial la libre jurisdicción de los obispos[22].

Esta fórmula de compromiso que resaltaba los puntos de especial preocupación del Papa, dado el problema del cardenal Vidal i Barraquer y las filtraciones de que se querían hacer obispos falangistas, no llegó a ser comunicada oficialmente a la embajada de España en Roma. Un grave incidente entre el cardenal Segura con el Gobierno y la Falange impidió el arreglo. Este incidente tuvo una gran complejidad, negándose Pío XII a aceptar la pretensión española de que el cardenal Segura fuera llamado a Roma. El tono impulsivo áspero y conminatorio del Gobierno produjo una reacción negativa en el Vaticano. Durante la tramitación del expediente tuvo lugar la ofensiva de Alemania sobre Holanda, Bélgica y Francia. El temor que se había mantenido en el Vaticano de un influjo ideológico nazi en España en materias religiosas fue avivado. La inquietud ante la suerte que correría el

20 A Marquina Barrio, o c Este documento está reproducido en el apéndice pág 488-492 La fórmula era veladamente temporal

21 Archivo del Cardenal Gomá Correspondencia con la Secretaría de Estado, Toledo, 1 de febrero de 1940

22 Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE), R 3458/7 *Memoria confidencial del embajador Yanguas Messía,* 15 de octubre de 1942

ejercicio del derecho de presentación, habida cuenta de las informaciones sobre deseos del Estado español de hacer obispos falangistas, fue en aumento. Pío XII no quiso ya cargar con lo que consideraba una responsabilidad histórica de la que debía de dar cuenta ante Dios y ante la Iglesia. Así se lo dijo a Yanguas Messía[23].

La Iglesia española se debatía entre el temor y la incertidumbre, con un primado en agonía de muerte, un cardenal fuera de la península y el otro en franca oposición al Gobierno. Diecisiete sedes episcopales estaban vacantes.

La firma de un convenio con la Santa Sede

En el mes de septiembre, Ramón Serrano Súñer partió para Alemania con el objeto de clarificar las condiciones en que España podría entrar en guerra al lado de Alemania. El ministro marchó después a Roma para pedir el visto bueno de Mussolini a las reivindicaciones españolas. El Vaticano, según las informaciones que había recibido, estuvo esperando que Serrano Súñer pidiese audiencia al Papa. Pero el ministro no lo consideró oportuno. La tensión en las relaciones se incrementó por este incidente. El nuncio, Gaetano Cicognani, tuvo que suspender su viaje previsto a Roma. Franco estaba dispuesto a una acomodación, pero Serrano Súñer mantuvo una actitud intransigente en el tema concordatario.

En el mes de octubre tuvo lugar la visita de Himmler a Madrid y la entrevista de Hendaya.

España tras todas estas entrevistas se convirtió secretamente en un país del Eje con todas sus consecuencias políticas. Ramón Serrano Súñer quedó constituido en un superministro con un control fundamental de la política exterior e interior, la reorganización del espionaje nazi-falangista y actividades secretas bajo la cobertura de la Hispanidad, actividades que incluían la cuestión religiosa[24].

Pío XII, según todos los indicios, estuvo al corriente de las líneas generales de estos planes nazis, como pudo percibir Yanguas Messía, el prepósito general de la Compañía de Jesús, Ledokowsky, y el nuncio Cicognani. Éste –tras una prolongada estancia en Roma, donde encontró un ambiente muy enrarecido– volvió a España el 18 de noviembre con instrucciones para resolver el contencioso concordatario parcialmente, cubriendo las ya dieciocho sedes vacantes, tratando así de hacer frente a la grave basculación política española.

23. Id.

24. Éste es uno de los puntos más turbios de la política española, sobre el que existen ya desclasificados numerosos informes. Aquí nos reafirmamos en cuanto dijimos en nuestro estudio *Las relaciones Iglesia-Estado durante la Segunda Guerra Mundial,* del volumen colectivo, *Iglesia, Estado y Sociedad en España 1930-1982,* Madrid 1984 Así como en otras publicaciones, en especial el estudio preliminar al libro de L. Pascual, *La planificación militar británica y España,* Madrid 1984

Franco se mostró dispuesto a una acomodación, pero Ramón Serrano Súñer mantuvo de nuevo una actitud intransigente. Sin embargo la fuerte oposición a sus planes políticos totalitarios por parte de la Junta Militar, formada en el otoño de 1940 con el apoyo económico de Inglaterra, hará que el ministro cambie de postura en enero de 1941, queriendo ya llegar a un acuerdo que le permitiera fortalecer su posición. Este cambio tendrá graves consecuencias. Serrano centralizó en sus manos la negociación, dejando a Yanguas Messía en total inactividad. Al estar necesitado de reforzar su prestigio a toda costa, sobre todo tras la fundamental crisis de mayo, y con la multitud de asuntos a despachar en los ministerios de Exteriores y Gobernación, se dejó encandilar por el nuncio en la fórmula para la realización de nombramientos, siendo como se dice en jerga diplomática «goleado» en los últimos artículos de un acuerdo rápidamente pergeñado. Los artículos nueve y diez fueron dos añadidos del nuncio que tendrían una importancia decisiva en la interpretación del Convenio y en los aspectos de más interés para la Santa Sede, mención hecha del procedimiento para el nombramiento de obispos.

El Convenio se firmó el 7 de junio de 1941[25].

De este modo se reguló la confesionalidad del Estado, la enseñanza en universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas conforme a la doctrina de la religión católica y la vigilancia de los prelados sobre la pureza de la doctrina de la fe, costumbres y educación religiosa de la juventud, la libre jurisdicción de los obispos, y el apoyo del Gobierno en el caso de que se intentase pervertir a los fieles y corromper sus costumbres o hubiese de impedirse la publicación, introducción o circulación de libros malos o nocivos, y, de modo especial, la no legislación unilateral del Gobierno en materias mixtas.

Éste era el conjunto de las cláusulas de salvaguardia que la Santa Sede introdujo y sobre las que había venido insistiendo reiteradamente desde la firma del acuerdo cultural hispano-alemán, dada la enorme influencia alemana en España.

Serrano Súñer consiguió una fórmula para el nombramiento de obispos en la que quedaban eliminadas las listas previas de candidatos hechas por la jerarquía o por el Vaticano sobre las que el Gobierno hubiese de escoger obligatoriamente. Pero el procedimiento de selección daba garantías suficientes a la Santa Sede sobre la idoneidad de los candidatos. El Papa podía parar nombramientos inoportunos, lo que no podía era promover a sedes episcopales a sacerdotes, sin previas consultas y previa aceptación del Jefe del Estado.

Por todo ello no hubo forma de poner en práctica el Convenio hasta la caída de Ramón Serrano Súñer. Las listas que se fueron presentando se

25. No existe en el AMAE la documentación referente a estas negociaciones finales. En todo caso el Convenio entra en la línea propuesta por la Santa Sede desde finales de 1939 Es en este sentido un Convenio parcial, suficientemente madurado en sus líneas generales en las conversaciones y notas de 1939 y 1940.

hacían sin consultar con el nuncio, e incluían a sacerdotes muy significados por su falangismo o por sus adhesiones al nuevo Estado[26].

Por la premura de la firma, el Convenio no incluía ninguna cláusula de interpretación, por lo que se crearon gravísimas tensiones[27]. Primero fueron los problemas concomitantes al traslado de monseñor Pla i Deniel a la diócesis de Toledo. Luego la cuestión del juramento de fidelidad y la propuesta de cesión a cambio de la vuelta del cardenal Vidal i Barraquer a Tarragona. Con este motivo se cursaron diversas notas aclaratorias. Para la Santa Sede el Convenio no era la plasmación del ejercicio de un derecho preexistente, sino la concesión de un nuevo privilegio, por no seguir el antiguo en vigor, haciendo hincapié en los artículos 6, 7, 8 y 9. Además el Convenio se refería a la provisión de parroquias, el compromiso de observar los cuatro primeros artículos del Concordato de 1851 y de no legislar entretanto sobre materias mixtas sin el previo acuerdo de la Santa Sede. Todo esto constituía, a juicio de la Secretaría de Estado, la base de un nuevo derecho concordatario entre España y la Santa Sede.

Esto no era aceptado por el Gobierno español que entendió desde el primer momento que se había acordado únicamente el modo de ejercicio del privilegio de presentación, quedando sometidos a lo dispuesto en el Concordato de 1851 en los demás problemas pendientes de regulación.

Con este tira y afloja dieciocho sedes episcopales seguían vacantes.

Con ocasión del viaje de Serrano Súñer a Roma en junio de 1942 se trataron de solventar las diferencias. El ministro, necesitando de nuevo reforzar su posición, dada ya su debilidad política, arrumbó las pocas posibilidades que quedaban para seguir manteniendo la vigencia del Concordato de 1851. El ministro convino con la Secretaría de Estado que la cuestión del juramento de los obispos era una concesión de la Santa Sede y que el Concordato de 1851 había caducado. En cuanto al procedimiento de nombramientos desistió en las pretensiones del Gobierno de considerarse con el derecho de presentar una lista de candidatos[28].

Al poco tiempo Serrano Súñer era sustituido en su cargo tras la conspiración desencadenante del atentado de Begoña.

El nuevo ministro, Gómez Jordana, intentó dar un golpe de timón a la política exterior. Con la Santa Sede llegó de inmediato a un acuerdo sobre nombramientos de obispos «no políticos». De este modo en los primeros meses de 1943 tomaron posesión de sus diócesis los primeros obispos desde el nombramiento unilateral del padre Carmelo Ballester en 1938.

26 La documentación hoy día disponible, nos indica la existencia de un peloteo de listas en las que aparecían prácticamente los mismos nombres Entre los sacerdotes falangistas propuestos habría que destacar a Justo Pérez de Urbel, a quien Franco y Ramón Serrano Súñer tenían destinado para un alto puesto en la jerarquía española Antonio Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana*, o c , pág 292-293

27 Id , pág 294ss

28 Id , pág 302-303

Todas estas graves tensiones y problemas no han de ocultar la realidad de una progresiva recristianización de España[29]. A ello colaborarán de forma muy especial las diversas leyes y regulaciones derogando la legislación de la República en cuestiones religiosas y fomentando las actividades de la Iglesia. Las autoridades civiles y militares actuarán también en esta dirección. La Iglesia era un importante elemento para la consecución de la unidad en una España desgarrada tras la guerra civil. Incluso se obligará a los cientos de miles de prisioneros políticos a asistir a las ceremonias y actos religiosos.

La presencia clerical será también un hecho en las estructuras del Estado que progresivamente se fueron creando. Así, las Cortes, constituidas en 1942, contaron desde el principio entre sus miembros con varios obispos.

Pero conviene apuntar también que esta «invasión católica» tuvo que vencer graves obstáculos y sólo tendrá el camino más expedito con el fracaso de los proyectos totalitarios falangistas de Ramón Serrano Súñer y con la política de mayor neutralidad de Gómez Jordana.

La nueva política española trató de ceñirse a las iniciativas de Pío xii con respecto a la guerra, aunque de una forma un tanto ingenua y miope, pensando que España, estructurada políticamente sobre la Falange y satelizada por Alemania, al haberse convertido en 1940 en un país del Eje, causante de importantes problemas a los aliados, podía llegar a ser una «primera potencia» actuando como mediadora en el conflicto[30].

Pío xii se encargó de poner serias objeciones a los proyectos españoles que sólo veían peligro en el comunismo. En contra de lo que Franco y la diplomacia española opinaban, Pío xii no abrigaba ninguna ilusión de cambio favorable mientras no cambiasen los dirigentes nazis u ocurriesen profundas modificaciones en la situación alemana[31]. Se trató por ello de conseguir una modificación en la política religiosa alemana, pero fueron inútiles las gestiones[32].

29 En este asunto coinciden prácticamente todos los autores que han escrito sobre la Iglesia en España durante este período, y dan numerosos datos Véase entre otros Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, París 1981, t II, pág 128ss Este autor hablará de la «preocupación de la sociedad española por la Iglesia» Este libro es sin duda el mejor libro de conjunto escrito hasta el momento Véase también Joaquín L Ortega, *La Iglesia española desde 1939 hasta 1976*, dentro del volumen colectivo, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid 1979, pág 668 Santiago Petschen, *La Iglesia en la España de Franco*, Madrid 1977, pág 26ss R Gómez Pérez, *Política y religión en el régimen de Franco*, Barcelona 1976, pág 122ss Stanley Payne, *El catolicismo español*, Barcelona 1984, pág 231ss Hacemos notar que este libro contiene bastantes errores de detalle F Urbina, *Formas de vida de la Iglesia en España 1939-1975*, en el libro colectivo, *Iglesia y Sociedad en España, 1939-1975*, Madrid 1977

30 Véase el «Plan D» en Antonio Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana*, o c , pág. 315ss El libro de J M Doussinague, *España tenía razón 1939-1945*, Madrid 1949, relata a su modo estos planes Este libro debe leerse con grandes dosis de cautela

31 AMAE, R 1370/7 Telegrama 68, Roma 19 de marzo de 1943

32 A Marquina Barrio, o c , pág 326-327

Pero esta reorientación sirvió para disipar los graves temores y recelos que se habían desarrollado en la Santa Sede contra el régimen del general Franco durante el período ministerial en que ejerció Ramón Serrano Súñer.

Pío XII manifestó en diversas ocasiones durante 1944 al embajador Domingo de las Bárcenas que transmitiese al general Franco, al Gobierno y al ministro de Asuntos Exteriores su bendición, e incluso llegó a afirmar en una alocución el 7 de julio de 1944, que España era una clara muestra de las inagotables posibilidades que en la doctrina católica, sinceramente practicada, había encerrado la Divina Providencia para la edificación y reconstrucción de los pueblos[33].

En este nuevo clima se intentaron relanzar las negociaciones concordatarias con nuevos proyectos de convenios sobre provisión de beneficios no consistoriales y sobre seminarios y universidades de estudios eclesiásticos. Pero el Vaticano no se mostró dispuesto a negociar ni durante el período ministerial de Gómez Jordana ni durante el período de Lequerica[34].

Sólo muy tardíamente el general Franco se percató de que la derrota de Alemania era inevitable. Pero poco hizo para modificar la estructura del régimen falangista, al que irremediablemente, dadas las conexiones con el Eje, los aliados tratarían de derribar[35]. Será con la estrepitosa derrota alemana y las manifestaciones de los líderes aliados cuando Franco busque la supervivencia a toda costa.

Una fachada católica para el régimen

Uno de los pasos en la reorientación del régimen del general Franco fue la aprobación del *Fuero de los Españoles*. Tras diversas propuestas y contrapropuestas quedó regulada la confesionalidad católica del Estado y la tolerancia religiosa en el artículo 6[36].

Al poco tiempo, el arzobispo primado de Toledo, Pla y Deniel hizo pública la pastoral *Conducta de España en la guerra y en la paz,* donde, con ocasión del final de la guerra mundial, se pronunciaba por el mantenimiento de la autoridad del Estado y la necesidad de su institucionalización para coronar la obra de la Cruzada. Pla y Deniel creía que la actitud de España durante la guerra mundial había sido neutral y así lo afirmaba, produciendo este presupuesto una gran distorsión a todo el conjunto.

33 *Pío XII y los españoles,* o c , pag 39ss

34 A Marquina Barrio, o c , pág 307-310

35 A Marquina Barrio, *La consolidación del franquismo,* Historia Universal 16, t XX, pág 113-127, y del mismo autor, *La permanencia del franquismo tras la Segunda Guerra Mundial,* diario «El País», 23, 24, 25, 27 de mayo 1980

36 A Marquina Barrio, *La confesionalidad del Estado,* Historia 16, 23 (1978) 23-34 En este estudio exponemos los diversos borradores presentados y cómo se fraguó el artículo 6 Hacemos notar que este artículo contiene numerosas y graves erratas que fueron corregidas en el numero de mayo de esta misma revista

Sobre esta base, cuando Alberto Martín Artajo, presidente de la Junta de Acción Católica se acercó a Toledo para pedirle consejo, antes de aceptar su nombramiento de ministro de Asuntos Exteriores, el arzobispo le recomendó la aceptación y le animó a llevar a efecto la evolución del régimen y la restauración de la monarquía[37].

El 20 de julio fue remodelado el Gobierno entrando Alberto Martín Artajo en aquel Ministerio, disminuyéndose la importancia de la Falange. Interesaba la cobertura católica para dar una nueva imagen ante el exterior y hacer frente a las acusaciones de totalitarismo[38].

Martín Artajo trató de encarrilar esta evolución con la aplicación y desarrollo del *Fuero de los Españoles,* la disminución o anulación del papel de la Falange y la supresión de la censura de prensa.

Pla y Deniel en el mes de septiembre publicó otra nueva pastoral, solicitada por el ministro, donde de nuevo cometía un grave error en aquellos momentos, afirmar que España se había mantenido neutral durante la guerra, e indicaba la necesidad de conjugar la autoridad firme con la participación de los ciudadanos en el gobierno de la nación, institucionalizando el régimen[39].

En una línea más beligerante a favor del régimen de Franco se mostraron otros obispos[40] defendiendo una situación cuyas conexiones internacionales no conocían en profundidad.

37 J Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957,* Madrid 1984, pág 62

38 Id , pág 61, pone en boca de Carrero Blanco la siguiente frase «Se te recibirá bien en Roma y eso importa mucho ahora Se quiere contar con lo que representas», pág 63ss. A finales de febrero la embajada norteamericana en Madrid había enviado un amplio informe al Departamento de Estado sobre el movimiento de Acción Católica La embajada llamaba la atención sobre los recursos y potencialidades futuras de este movimiento de centro o centroderecha Sus posibilidades políticas eran consideradas importantes, a pesar de su carácter no político Poseía una historia, 350 000 miembros, una bien engrasada maquinaria administrativa a nivel municipal, provincial y nacional, recursos financieros suficientes para conseguir 27 millones de pesetas en una simple campaña, el control de la unica cadena de diarios no falangista, la protección de la Jerarquía católica contra los ataques de la Falange y cierta libertad de asociación que era única en España Cualquiera que fuera la orientación del régimen político en España, la Acción Católica constituía un formidable cuerpo de opinión que no se podía desdeñar *N A State Department Records* 85200/2-2745

39 J Tusell, o c , pág 119ss Las reacciones ante esta nueva pastoral variaron La embajada francesa en Madrid se preguntaba si la Iglesia no debería decidirse a hablar más explícitamente *(Archives des Relations Exterieures, Espagne,* Z, legajo 63 *Questions religieuses)* El nuncio Gaetano Cicognani manifestó a W Walton Butterworth, que contrariamente a lo que se creía el arzobispo era un hombre de carácter fuerte e independiente y no un *yes man* de Franco. No existía tampoco una estrecha relación entre ellos y estaba convencido que la carta pastoral no había sido mostrada a Franco con anterioridad a su publicación El arzobispo, decía el nuncio, había tomado por su propia cuenta esta iniciativa Esta afirmación era errónea En cualquier caso, lo importante era que, a juicio del nuncio, la Iglesia había expuesto su posición de modo muy claro, especialmente en lo referente a un cambio fundamental en la estructura del régimen, Cicognani añadió que en varias ocasiones ya se había expuesto a Franco con claridad cuál era la posición de la Iglesia *N A State Department Records* 85200/10-45

40 De modo especial una pastoral del obispo de Orense a la que la prensa dio una especial relevancia Véase *N A State Department Records* 85200/9-2045 También la embajada de los

La prensa se encargó de resumir y comentar la declaraciones y cartas pastorales de los obispos de un modo sectario, presentando la imagen de una Iglesia que consideraba suficientes los cambios que Franco iba introduciendo El lenguaje barroco y la falta de concreción de las propuestas de los obispos fueron elementos coadyuvantes en esta dirección

El Vaticano, a través de «L'Osservatore Romano» se mantuvo en una posición de reserva, pero su línea se expuso confidencialmente Era necesaria la evolución política en España El Vaticano temía que una intervención directa contra el régimen de Franco pudiera producir serios problemas, tan serios como los padecidos durante la guerra civil

Para la diplomacia vaticana, en España por una parte estaban los «católicos oficiales», que sólo buscaban las ventajas materiales del nuevo régimen, y, por otra, los católicos nacionalistas intransigentes, para quienes la religión debía estar al servicio del Estado Sobre esta base, se temía la posibilidad de un cisma, en caso de una fuerte presión vaticana[41]

Martín Artajo trató desde el primer momento de estrechar las relaciones con el Vaticano y con el mundo católico en general Así se relanzaron las negociaciones para la consecución de diversos acuerdos sobre beneficios no consistoriales y sobre seminarios y universidades de estudios eclesiásticos Al mismo tiempo, por intermedio de Angel Herrera, hizo llegar al Vaticano sus intenciones preparar el abandono del poder de Franco, la restauracion de la monarquía y la formación de un partido demócrata-cristiano[42]

Estas propuestas se acogieron con cierta satisfacción Monseñor Montini llegó a afirmar «Herrera salvará a España»

La misión de Angel Herrera, con todo, se saldó con un rotundo fracaso[43], y el colaboracionismo por él propugnado no daría tampoco frutos en la evolución del régimen

En 1946 el Papa procedió a imponer el capelo cardenalicio a tres obispos españoles, Pla y Deniel, Quiroga Palacios y Arriba y Castro Con motivo de este acto Pla y Deniel hizo una alocución en la embajada de España ante la Santa Sede en tonos elogiosos al régimen de Franco que recibieron amplia publicidad[44] Pla y Deniel con estas nuevas manifestaciones quedó ya caracterizado en los círculos diplomáticos como persona que «distingue mal las fronteras entre lo espiritual y lo temporal», con un «desconocimiento de los

Estados Unidos de Norteamerica recogió la exhortación pastoral del arzobispo de Valladolid, 85200/10-2345 Yanguas Messia manifestó a W Walton Butterworth que conocia al obispo de Orense y sus puntos de vista, por lo que creia que la pastoral contenia otros apartados no publicados sobre la necesidad de evolución del régimen, 85200/10-145

41 F O 371-67904/Z8509

42 *Archives des Relations Exterieures, Espagne, Z,* legajo 63 *Questions religieuses* Aqui se cita lo de la formación de un partido democristiano J Tusell, o c , pág 123ss no es tan explicito Es interesante hacer constatar también el papel del cardenal Tedeschini por sus relaciones con Martin Artajo en su época de nuncio en Madrid

43 J M Gil Robles, *La monarquia por la que yo luche,* Madrid 1976, pág 152ss

44 *Archives des Relations Exterieures, Espagne,* Z, legajo 63 *Questions religieuses* Madrid 7 de febrero de 1946

hombres y las cosas de la política» y poco prudente, llevando «la zozobra a muchos espíritus»[45]

Para este consistorio se desplazaron a Roma Mariano Puigdollers, director general de Asuntos Eclesiásticos, y José María Doussinague, subsecretario del ministerio de Asuntos Exteriores La finalidad era clara, conseguir que la Santa Sede se aviniese a la firma de nuevos convenios con España La recepción de monseñor Tardini fue muy fría y la situación se mantuvo bastante tirante Fue Pío xii quien ordenó que se procediera a la negociación y firma de los convenios sobre provisión de beneficios no consistoriales y sobre seminarios y universidades de estudios eclesiásticos, rompiendo así las reticencias de la Secretaría de Estado

El 16 de julio se firmó el convenio para la provisión de beneficios no consistoriales En el artículo primero se dejó bien sentado, en función del precedente del convenio de 1941 y la actitud de Ramón Serrano Súñer, que la provisión de estos beneficios pertenecía a la autoridad eclesiástica que los confería en conformidad con el código de Derecho Canónico, añadiéndose que lo que disponía el convenio se hacía por *concesión* de la Santa Sede No se citaba para nada el concordato de 1851

El artículo diez era también significativo Se recogía el compromiso del Gobierno de observar los cuatro primeros artículos del concordato de 1851 y de no legislar sobre materias mixtas o que de algún modo pudiesen interesar a la Iglesia, sin previo acuerdo con la Santa Sede[46]

Se hacía perdurar una situación de excepcionalidad

El 8 de diciembre se firmó el convenio sobre seminarios y universidades de estudios eclesiásticos Digno es de destacar que en su redacción final fueron recogidas las observaciones de los cardenales españoles que limitaron notablemente las posibilidades científicas de los seminarios mayores[47] Este convenio se firmaba precisamente unos días antes de la aprobación de la resolucion 39 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, recomendando el ostracismo de la comunidad internacional para el régimen de Franco

Paralelamente Martín Artajo trató de conseguir el apoyo de las organizaciones católicas y la celebración de sus congresos en España, manteniéndose continuamente alerta sobre impedimentos o rumores de presiones de grupos o personajes católicos opuestos a la dictadura del general Franco[48]

45 Idem Madrid 1 ° de marzo de 1946

46 A Marquina Barrio *Introducción histórico-jurídica,* en el volumen *Acuerdos entre la Iglesia y Espana,* Madrid 1980, pág 19-21

47 Id , pág 21 y 22

48 Este fue uno de los campos donde más se movieron Martin Artajo y Joaquín Ruiz-Gimenez Véase J Tusell, o c , pag 127 Es curioso comprobar la reacción inmediata de Martín Artajo en los primeros meses de 1946 ante el rumor de que por «presiones ejercidas hábilmente a través de Maritain sobre algunos personajes de la Secretaria de Estado» se habia intentado impedir el paso por España del cardenal Spellman O su reacción también ante la información de que el abate Gremaud, secretario de Pax Romana había incitado a que no se celebrara en España el congreso de Pax Romana

El 7 de abril de 1947 el Vaticano con el *Motu proprio «Hispaniarum Nuntio»* accedió al deseo español del restablecimiento del Tribunal de la Rota.

Los problemas serios para la política de Martín Artajo coincidente sustancialmente, como indicamos, con la línea de Pla y Deniel tendrán lugar en 1947. El Departamento de Estado trató de ahogar el régimen de Franco. Sólo la falta de cooperación de Inglaterra impidió llevar a efecto esta operación[49]. Mientras tanto Franco propuso a referéndum la ley de Sucesión.

La postura del episcopado español ante esta ley fue dispar. El obispo de Valladolid, Antonio García, incluso recomendó el «sí». El obispo de Madrid, Eijo Garay, recordó el grito de «por Dios y por España» de la guerra civil que debería de ser un acicate para mover las voluntades.

El obispo de Pamplona, Enrique Delgado, encuadró el referéndum en una batalla definitiva al comunismo. El obispo de Orense, Blanco Nájera, equiparó su éxito o fracaso a la prosperidad o la ruina y desaparición de España.

El tono más general vino determinado por una carta pastoral de Pla y Deniel que fue reproducida en diversos boletines eclesiásticos de diócesis. En ella expuso «la obligación y gravísima responsabilidad del voto en momentos decisivos para el porvenir de los pueblos» y la necesidad de votar en conciencia, buscando el bien común de la religión y la patria.

Aunque la mayoría de los obispos que se pronunciaron sobre el tema del referéndum se negaron a orientar el sentido del voto, en sus exposiciones late la preocupación por la situación de España y no existen críticas al régimen político que lo propone. La orientación resultante fue así implícitamente desfavorable al «no»[50].

La oposición política había propuesto la abstención. De ahí la amargura y profunda tristeza de diversos políticos y personalidades contra la mayor parte del episcopado español[51].

La ley de Sucesión fue aprobada el día 6 de julio por una aplastante mayoría. Tres meses después el Policy Planning Staff del Departamento de Estado propuso una nueva política con respecto a España que fue aceptada por el general Marshall[52]. Se iba a una cierta normalización con el régimen de Franco, levantando las restricciones económicas, pero sin que ello supusiera un reforzamiento del régimen y limitando todo lo posible la discusión del caso español en las Naciones Unidas.

Las líneas de la nueva política norteamericana se hicieron llegar a la Secretaría de Estado del Vaticano a través de Graham Parsons, quien estaba al frente de la oficina del representante del Presidente ante el Papa.

La Secretaría de Estado mostró su conformidad con la nueva política. Monseñor Tardini hizo algunos comentarios y con ello expuso lo que hasta entonces había sido la política vaticana y cómo se veía la situación española. Franco y don Juan habían acordado la restauración de la monarquía constitucional. La operación de Prieto y Gil Robles era vista con gran escepticismo, considerando en especial a este último, sin futuro por sus responsabilidades anteriores como político. La evolución de la situación española se hacía descansar sobre Franco y don Juan más que en el acuerdo de las fuerzas políticas[53]. Las dificultades, a juicio de monseñor Tardini, se centraban en los siguientes puntos:

1.° La posición personal de Franco, quien deseaba dejar el Gobierno, pero continuar como jefe del Ejército.

2.° La posición de don Juan. Tenía mucha prisa en conseguir el poder, pero Franco poco en dejarlo. El Vaticano buscaba la forma de acelerar a uno y retardar al otro.

3.° La ausencia de un buen intermediario.

Hacía falta tiempo, tranquilidad, ausencia de presiones en el exterior y gradual retorno a la normalidad para que el problema español pudiera solucionarse con la restauración monárquica[54]. Pío XII tenía en muy baja estima el régimen del general Franco.

Para abrir brecha en el Vaticano fue nombrado embajador Joaquín Ruiz-Giménez en sustitución de Pablo Churruca[55].

---

49 A. Marquina Barrio, *La consolidación del franquismo*, Historia Universal 16, t. XX, 113-127.

50 El cardenal Segura no permitió la utilización de los colegios de religiosos para votar. Sólo dos arzobispos se abstuvieron de exhortar a votar. Véase, F.O. 371/67904/Z 7029.

51 El general Tella escribió una carta al cardenal Pla y Deniel expresando su profunda tristeza como católico y español (*Archives des Relations Exterieures, Espagne*, Z, legajo 63, *Questions religieuses*). Mons. Tardini indicó a Somers Cocks el 8 de noviembre de 1947 que había algunos obispos españoles que consideraban desastroso el régimen de Franco, mientras que otros lo consideraban la salvación del catolicismo en España. El Vaticano había urgido a estos obispos para que estudiasen este tema desde más ángulos y sobre todo mirasen al futuro. Pero los españoles eran violentos y el Vaticano podía hacer poco para conseguir que los obispos españoles viesen las ventajas del tacto y la moderación (F.O. 371/73341/Z 1353).

52 A. Marquina Barrio, *La consolidación del franquismo*, o. c., pág. 124.

53 *N.A. State Department Records* 85200/1-648.

54 Id. La política vaticana se puede resumir así: interés por España en cuanto nación católica con importante proyección en Hispanoamérica. Interés en la readmisión de España en la sociedad internacional y la participación con Portugal en las discusiones del programa de recuperación europea. Ningún interés por una dictadura, pues a juicio de mons. Tardini las dictaduras cuando caen dejan una situación de confusión y ha de edificarse todo desde el inicio. En consecuencia no se sentía ningún entusiasmo por el régimen de Franco, pero al mismo tiempo creían que una repentina remoción de Franco sólo podía conducir a otra guerra civil desastrosa y probablemente al comunismo. La solución era la monarquía y el Vaticano estaba trabajando en la consecución de un acuerdo entre Franco y don Juan. Y a su juicio, era necesario que Franco dejase el poder cuanto antes (Resumen de las conversaciones de la diplomacia británica con mons. Tardini y mons. Montini, F.O. 371/73341/Z1353). Es interesante comprobar asimismo las opiniones de mons. Pietro Ciriaci, nuncio apostólico en Lisboa. Para este diplomático no existían alternativas al régimen de Franco, considerando a don Juan como un Kerenski que daría paso al comunismo. Véase Ennio di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952*, Milán 1978, pág. 556. Sobre Europa planeaba la posibilidad de la guerra e incluso se consideraba inevitable por Martín Artajo en su conversación con Myron Taylor en Madrid el 1.° de abril de 1948. También el nuncio en París, monseñor Roncalli, abogaba por no dejar a España fuera del concierto de las naciones occidentales (id., pág. 618).

55 De Pablo Churruca nos diría Martín Artajo que «no era político», en conversación en Madrid, junio de 1976. Las informaciones enviadas por este embajador sobre las visitas de Gil

El nuevo embajador presentó las cartas credenciales el 12 de diciembre de 1948. Pío XII en su respuesta dio a entender que no tenía en gran estima al régimen español[56]. El nuevo embajador haría todo lo posible para conseguir la simpatía y aceptación de este régimen presentándolo como un régimen cristiano ejemplar donde no hacían falta ni partidos, ni universidades, ni sindicatos cristianos porque todas las instituciones del Estado estaban impregnadas de los principios cristianos.

En este sentido trató de incrementar la presencia española en Roma por diversos medios, ya culturales, ya por la presencia física de los españoles y en especial por las peregrinaciones. Junto a esto, el desarrollo de contactos con organizaciones católicas, fomentando la visita a España de jerarquías de la Iglesia que pudieran influir posteriormente en el Vaticano y en sus respectivos países, así como el estrecho marcaje de los católicos disidentes.

Otra línea importante de su actividad fue la regulación de las relaciones Iglesia-Estado con nuevos convenios. Ruiz-Giménez, en un primer momento, proyectó conseguir acuerdos en materias como modificación de diócesis, servicio militar del clero y jurisdicción castrense, cultura, Obra Pía, familia, enseñanza, estatuto del clero, dotación del clero, creación de nuevas archidiócesis y desarrollo de la legislación sobre tolerancia a otras religiones distintas a la católica.

En otros aspectos siguió los pasos de su predecesor haciendo que la Secretaría de Estado se interesara por el caso español ante los diversos representantes diplomáticos tanto europeos como norteamericanos e hispanoamericanos. Y luchó denodadamente contra la línea informativa de «L'Osservatore Romano» en los asuntos españoles.

Uno de los puntos más problemáticos en sus negociaciones durante 1949 fue el intento de desarrollo de la tolerancia religiosa. Los problemas internacionales que estaba acarreando la falta de despliegue jurídico del artículo 6 del *Fuero de los Españoles* eran graves.

Robles al Vaticano y sobre todo de don Juan fueron claramente deficientes Véase Archivo Martín Artajo (AMA), Carta de Martín Artajo a Pablo Churruca de 29 de octubre de 1947 y despachos de Pablo Churruca n 70, Roma 5 de enero de 1948, y n 80, Roma 5 de febrero de 1948 Así como la carta reservada de Martín Artajo, Madrid 10 de febrero de 1948 El general Franco le sacó los colores al ministro en el Consejo de ministros demostrando que tenía mejor información de las entrevistas mantenidas por don Juan en Roma Véase también J TUSELL, o c , pág 167-168

56 RUIZ-GIMÉNEZ informó que el Papa se había mostrado «más bien reservado en lo concerniente a la política de España en lo internacional», y que «había sentido una cierta pena y contrariedad, por parercerme un poco frío el discurso, precisamente en lo relativo a nuestro régimen y a sus gobernantes» El Papa se mostró preocupado por la situación económica y sus repercusiones sociales Este punto lo repetirá continuamente en numerosas audiencias AMA, carta de RUIZ-GIMÉNEZ a Martín Artajo, Roma 12 de diciembre de 1948

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial las embajadas británica y norteamericana venían presionando para la regulación del ejercicio religioso de las iglesias protestantes en España. El encargado de Negocios británico, V. Mallet, el 26 de septiembre de 1945 envió un escrito de protesta a Martín Artajo manifestando que la falta de tolerancia religiosa era un obstáculo insuperable para la mejora de las relaciones entre ambos países[57].

El asunto pasó a estudio[58] y una orden ministerial de 12 de noviembre estableció que «las confesiones disidentes de la religión católica podrán ejercer sus cultos particulares en todo el territorio español a condición de que se celebren siempre en los templos respectivos, sin que haya ninguna manifestación o exteriorización en la vía pública»[59].

El 18 de enero de 1946 Martín Artajo reconocía a V. Mallet que la situación estaba mejorando, aunque existían algunas dificultades debido a la postura de algunos eclesiásticos católicos[60]. La situación, en efecto, variaba de provincia a provincia. En La Coruña, el gobernador civil había permitido la reapertura de la iglesia protestante. En Jaén una iglesia seguía todavía convertida en sala de baile. En Pontevedra el pastor había sido amenazado por haber recurrido a la ayuda de una embajada extranjera y posteriormente multado con 500 ptas. En Castrogonzalo, Toral de los Guzmanes y Puertollano los locales seguían utilizados por católicos o falangistas[61].

El 10 de agosto la embajada británica entregó un *Aide Memoire* al ministerio de Asuntos Exteriores exponiendo la situación del matrimonio de los acatólicos. No se aceptaba la adjuración, a pesar de lo dispuesto en el artículo 86 del código civil, ni el certificado de no catolicidad dado por un sacerdote católico. Una vez bautizados en la Iglesia católica no era posible casarse según los ritos de otra religión. El ministerio de Justicia nombró una comisión judicial para el estudio de este problema[62].

Aun así, el año 1947 estuvo plagado de incidentes contra las iglesias protestantes en los que en ciertos casos grupos católicos e incluso algún sacerdote católico actuaron como instigadores[63].

57 A MARQUINA BARRIO, *La confesionalidad del Estado*, Historia 16, XXIII (1978) 23-34 Las numerosas y graves erratas de este artículo se corrigieron en el número de mayo En la entrevista de Martín Artajo con Franco el 1 º de mayo de 1945 afirmó éste que «tras de cada capilla hay una logia» (J TUSELL, o c , pág 57) De 1943 a 1945, 15 escritos de protesta se dirigieron al ministerio de Asuntos Exteriores español Halifax, embajador británico en Washington, el 9 de abril de 1945 contestaba a H M Gooch del consejo ejecutivo de la Alianza Evangélica que la importancia de la libertad religiosa se tendría en cuenta en la conferencia de San Francisco (F O 371/49609)

58 F O 371/60430/Z 1180. El asunto se trató en un Consejo de ministros

59 El texto de la orden ministerial en *La situación del protestantismo en España*, OID 2 ed. Madrid 1955, pág 1161-1162

60 F O 371/60430, 31 de enero de 1946

61 Idem.

62 F O 371/67904, 4 de marzo de 1947

63 F O 371/67904/Z5837 y 9655 Véase también M LÓPEZ RODRÍGUEZ, *La España protestante*, Madrid 1976, pág 38ss

El ministerio de Asuntos Exteriores, en respuesta a una nota verbal británica protestando por el ataque a una capilla protestante en Madrid, indicó que la ley sólo permitía el culto privado a los grupos disidentes y no se toleraba el proselitismo, por lo que las actividades de propaganda, reuniones de jóvenes, distribución de panfletos ofensivos, y ciertas actividades benéficas y culturales eran ilegales[64].

El Gobierno en un principio había tratado de defender los derechos de estas iglesias, pero a consecuencia de las cartas pastorales y manifestaciones de algunos obispos, en especial de monseñor Vizcarra y el cardenal Segura[65] y la campaña de prensa, las autoridades civiles habían terminado por ceder, con el resultado de nuevas instrucciones a los gobernadores civiles, cierres de capillas y obstrucción a las reuniones de las congregaciones protestantes[66].

La prensa internacional se hizo eco de estos problemas[67] y el Vaticano a través de «Il Quotidiano» salió al paso explicando la cuestión protestante en España, e indicando que sus actividades propagandísticas no se habían limitado a la denuncia de la intolerancia franquista sino que también se habían vertido ofensas a la Virgen María en la propaganda entregada en la puerta de las iglesias[68].

El 28 de mayo de 1948 la junta de metropolitanos españoles hacía público un documento sobre la propaganda protestante. Partía de una exposición doctrinal del principio de verdad objetiva, exponiendo el error de la libertad de cultos, doctrina que sería modificada en el concilio Vaticano II, para centrarse en el sentido del artículo 6 del *Fuero de los Españoles,* que no era una ley de libertad de cultos, ni permitía los actos públicos de culto y el proselitismo protestante que atacaba los dogmas católicos. Los metropolitanos instaban a evitar los actos de violencia y a denunciar los abusos, recabando el estricto cumplimiento del artículo 6 que había sido redactado de acuerdo con la Santa Sede[69].

El Gobierno se encontró así en una situación delicada. Por una parte tenía que hacer frente a la fuerte campaña promovida por la Iglesia católica, que pedía la aplicación estricta de la prohibición de todas las manifestaciones públicas de las religiones no-católicas[70], y, por otra, tenía que encarar las reacciones de la opinión pública en diversos países extranjeros, en especial Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica, ante los actos de auténtica barbarie de grupos católicos y falangistas contra las propiedades e iglesias protestantes, así como las reiteradas protestas diplomáticas de estos países. Esta actitud exterior tuvo sin embargo un efecto negativo al incrementar la vigilancia de la Iglesia y la sensibilidad del propio Gobierno, con la consecuencia de que todo esfuerzo diplomático de los países extranjeros llamando la atención sobre este asunto, tenía como resultado forzar al Gobierno a una aplicación más estricta del artículo 6 del *Fuero de los Españoles.*

Con todo, el Gobierno español buscó la forma de presionar ante el nuncio y la Santa Sede para que el episcopado español tuviera un criterio uniforme al respecto. Solicitó instrucciones a los nuncios, cardenales y primados de Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra, Holanda y Suiza para que defendieran la posición de España. También trató de desarrollar el artículo 6 del *Fuero de los Españoles* para la regulación jurídica de la tolerancia religiosa[71].

Todo esto se expuso en la Secretaría de Estado por Joaquín Ruiz-Giménez. Al ser el artículo 6 un artículo acordado con la Santa Sede, y al estar en juego los cuatro primeros artículos del concordato de 1851, no había otro remedio que llegar a un acuerdo con la Santa Sede en función de los convenios de 1941 y 1946.

Pero esta iniciativa chocó no sólo con la Secretaría de Estado sino también con el papa Pío XII.

Monseñor Tardini le indicó que los protestantes debían empezar por regular jurídicamente la igualdad y libertad de los católicos en los países donde aquéllos eran mayoría. Puso un buen ejemplo, Suecia. Y le recordó los artículos 9 y 10 del convenio de 1941[72].

Pío XII le dijo con toda claridad que no quería que la unidad católica de España se rompiera, recordándole también el compromiso del convenio de 1941.

En cualquier caso, afirmó Pío XII, si por las circunstancias internacionales y, sobre todo, por la conveniencia y necesidad para España de lograr colaboraciones de tipo económico con países de mayoría protestante, como Estados Unidos de Norteamérica, el Gobierno español consideraba conve-

64 F O 371/67904/Z 10273

65 La pastoral del cardenal Segura llevaba por título *Guarda el depósito de la fe,* y aparece en el boletín del arzobispado de Sevilla el 10 de septiembre de 1947 El propio cardenal Segura reconocerá más tarde que las tijeras de la censura mutilaron algunos de sus párrafos, incluso en su propia diócesis

66 La mejor exposición de lo ocurrido se encuentra en *Truman Library* P S F *Memorandum for the President from Dean Acheson,* July 18, 1949

67 F O 371/67904/Z10623, 73341/Z528

68 F O 371/73341/Z125 Pero el problema consistía en la no existencia de una clara demarcación entre la propaganda legal e ilegal ¿Era ilegal repartir Biblias?, se preguntaban en el Foreign Office

69 *Documentos colectivos del Episcopado Español 1870-1974,* Madrid 1979, pág 242ss Los metropolitanos enviaron una carta al general Franco donde recalcaron que en el artículo 6 del *Fuero de los Españoles* se estableció la tolerancia del culto privado, pero no la completa libertad de cultos, puesto,que con ella se rompería la unidad espiritual de España (J TUSELL, o c , pág 133)

70 Según el memorándum citado de Dean Acheson al presidente Truman, el Gobierno respondió a las presiones en marzo de 1948, enviando una circular a la policía de Madrid e instruyéndola para que impidiese las actividades protestantes no permitidas por el artículo 6 Entre estas se incluían el establecimiento de escuelas o centros de recreo

71 AMA, carta de Martín Artajo a Ruiz-Giménez, San Sebastián 9 de agosto de 1949 Para el embajador había que llegar a establecer una ley complementaria del artículo 6 del *Fuero de los Españoles* con una parte esencial dedicada a la Iglesia Católica y otra sobre la situación jurídica de las «Iglesias disidentes» Esta ley habría de ser acordada con Roma y en ella estaría «el meollo del nuevo Concordato» Carta de Ruiz-Giménez a Martín Artajo, *Forte dei Marmi* 17-VIII-1949

72 AMA, Cartas reservadas de Ruiz-Giménez a Martín Artajo, Roma 16 y 22 de septiembre de 1949

niente modificar la legislación interna en lo referente al régimen de tolerancia a otras religiones, la Santa Sede accedería a la revisión del convenio de 1941 sobre la base de revisar entonces también la fórmula de nombramiento de obispos, aproximándose a las normas vigentes en el derecho común de la Iglesia[73].

Sobre esta base no se podía avanzar. El problema se remitió a la negociación concordataria. Precisamente en esta audiencia de 11 de octubre, Ruiz-Giménez discutió con el Papa el proyecto de acuerdo sobre jurisdicción castrense y asistencia religiosa a las fuerzas armadas, la creación de nuevas diócesis, y le explicó el proyecto de recoger en un documento todas las materias hasta entonces acordadas. Pío XII consideró conveniente llegar a la firma de un concordato[74].

Las negociaciones concordatarias

Pero la Santa Sede no tenía ninguna prisa en negociar con España, a lo que se añadía la centralización del trabajo por Pío XII. Todos los problemas quería estudiarlos personalmente.

De este modo Ruiz-Giménez, a pesar de sus propósitos iniciales, sólo pudo conseguir la firma del convenio sobre jurisdicción castrense en 1950. *El proyecto que venía barajándose desde 1947 chocó con diversos escollos.* En primer lugar la preocupación de los obispos por las jurisdicciones exentas[75]. Luego la persona adecuada para ser vicario general. Posteriormente la misma forma jurídica del convenio.

Pío XII, en la audiencia anteriormente citada, manifestó su opinión favorable a que el vicario castrense tuviese rango de arzobispo y a la extensión de su jurisdicción a las familias de los militares. Estos dos escollos fueron superados, al considerar el Papa que era conveniente corresponder a la exención de clérigos y religiosos del servicio militar.

73 AMA, Carta reservada de Ruiz-Giménez a Martín Artajo Roma 11 de octubre de 1949 El caso de Italia salió a colación en diversas ocasiones Italia había tenido que regular la tolerancia religiosa para otras confesiones como condición para recibir la ayuda económica norteamericana. Esto no había sido juzgado positivamente por el Vaticano. La actividad propagandística protestante era considerada muy peligrosa para la pureza de la fe Pero en Italia no existía el derecho de presentación, tal como ocurría en los demás países con los que la Santa Sede firmó concordatos despues de la I Guerra Mundial El cardenal Pla y Deniel insistiría sobre este punto y la respuesta de Pío XII fue en el mismo sentido No podemos pedir a Italia lo que España puede y debe dar Véase Jiménez Urresti, *La libertad religiosa vista desde un país católico*, «Concilium» 18 (1966) pág 95

74 AMA, idem

75 AMA, Despacho 549 Roma 23 de diciembre de 1948. Ésta era una preocupación mantenida desde los tiempos del cardenal Gomá. Véase A Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana*, o c , pág 54-59. Es interesante comprobar que la aspiración del Opus Dei a formar una organización independiente de la jurisdicción de los obispos ya se remonta a estos años Álvaro del Portillo expresó a Ruiz-Giménez el «gran deseo» que tenían de ver al padre Escrivá en aquel puesto Es curioso también que fuese el apostolado castrense lo que tanto les atrayese AMA, Carta reservada de Ruiz-Giménez, Roma 27 de enero de 1949

De este modo a finales de 1949 la Congregación Consistorial aprobó el proyecto español, considerándolo ejemplar. Luego pasó a la consulta de los diversos obispos españoles, imponiéndose finalmente el texto con las observaciones de Eijo Garay que fueron aprobadas por Franco el 1.º de junio de 1950[76].

La firma del convenio sufrió unos meses de retraso debido a los retoques que por parte española se quisieron introducir en los artículos 12, 13 y 14. El 5 de agosto fue firmado en Roma este convenio.

El articulado trata de afrontar los problemas y las desviaciones de los capellanes castrenses antes de la guerra civil y las orientaciones que trató de imprimir el cardenal Gomá, coordinando la jurisdicción castrense con la de los ordinarios locales. El vicario general castrense pasa a tener dignidad arzobispal y puede participar en las Conferencias de Metropolitanos.

Para el nombramiento de vicario general se estableció un procedimiento idéntico al de los nombramientos de obispos según el convenio de 1941.

Queda exento el clero del servicio militar. Se extiende la jurisdicción castrense a los miembros de la Guardia Civil, la Policía Armada y los familiares más cercanos de los militares. Y se introduce también una de las ideas más queridas por Franco, el voluntariado apostólico de vanguardia en caso de guerra.

Este convenio será recogido en el concordato de 1953[77].

Ruiz-Giménez consiguió añadir también a las materias acordadas entre la Santa Sede y el Estado español la creación de nuevas diócesis en San Sebastián, Bilbao y Albacete así como la elevación a sedes plenas de las circunscripciones de Ciudad Rodrigo, Ibiza y Barbastro. El proyecto de convenio sobre circunscripciones diocesanas, que venía arrastrándose desde mayo de 1946, no pudo hacerse realidad[78].

Pero su actuación más importante fue el lanzamiento del proyecto concordatario. Pío XII aceptó la propuesta en la audiencia con el embajador el 10 de febrero de 1950[79].

En un principio creyó que era mejor conseguir un concordato razonable y eficaz para el momento histórico en que España vivía, más que un concordato modélico. Con la ayuda de Ángel Morta y Antonio Poch redactó un anteproyecto que fue enviado a Madrid en marzo de 1950. Una ponencia interministerial, formada por los ministros de Asuntos Exteriores, Justicia y Educación, estudió el proyecto. Éste se envió también a Pla y Deniel, a Eijo Garay, a Ángel Herrera, al padre Larraona y al padre general de la orden dominicana, al padre Suárez. El general Franco dio su aprobación tras estudiarlo.

76 AMA, Carta de Martín Artajo a Ruiz-Giménez, Madrid 2 de junio de 1950.

77 A Marquina Barrio, *Introducción histórico-jurídica*, o c , pág 23-25

78 L Suárez Fernández, *Francisco Franco y su tiempo*, Madrid 1984, vol IV, pág 311ss, expone la negociación para la erección de nuevas diócesis. Hacemos notar en este autor cierta tendencia ultramontana en el tratamiento de la documentación sobre la Iglesia.

79 AMA, Carta de Ruiz-Giménez a Martín Artajo, Roma 10 de febrero de 1950 y carta reservada de 15 de febrero de 1950

Con esta euforia, el embajador llegó a proponer que una vez ratificado el concordato por las Cortes, la ley aprobatoria del mismo se sometiera a referéndum. En su opinión, la gran masa católica con los obispos a la cabeza, se volcaría. Esta ratificación nacional serviría de aliciente a la Santa Sede de cara a la negociación y produciría también un efecto muy favorable internacionalmente[80].

El 29 de diciembre se envió a Madrid desde el Palacio de España un nuevo proyecto que recogía las observaciones de Martín Artajo[81], del padre Larraona, de Eijo Garay, que quería un concordato más ejemplar, del padre Lorenzo Miguélez sobre capellanías y fundaciones piadosas, del obispo de Salamaca sobre la Universidad Pontificia, de la conferencia de metropolitanos sobre el fuero de los clérigos, notas diversas de Doussinague, de Antero Ussía y Laureano Pérez Mier, así como de las leyes vigentes españolas en materia de enseñanza, matrimonio y tributación. Todo ello cotejado con los textos concordados por la Santa Sede desde el final de la I Guerra Mundial.

El nuevo proyecto estaba dividido en nueve capítulos:

I. Normas generales: artículos 1 al 5.
II. Personalidad y capacidad de la Iglesia y de los entes eclesiásticos: artículos 6 al 10.
III. Estatuto del clero: artículos 11 al 21.
IV. Organización territorial de la Iglesia: artículos 22 al 24.
V. Régimen matrimonial canónico: artículos 25 al 27.
VI. Enseñanza: artículos 28 al 31.
VII. Asistencia religiosa: artículos 32 y 33.
VIII. Interpretación del Concordato: artículo 34.
IX. Cláusula final derogatoria: artículo 35[82].

80 AMA, Carta confidencial de Ruiz-Giménez a Martín Artajo, Roma 26 de abril de 1950 El ministro dio su aprobación a esta idea por carta de 28 de abril

81 AMA, Carta confidencial de Ruiz-Giménez a Martín Artajo, Roma 29 de diciembre de 1950

82 Como aspectos más llamativos del anteproyecto hay que resaltar que se recogía la necesidad de regulación de las materias mixtas de acuerdo con la Santa Sede (art. 1) Se preveía la tolerancia para otros cultos en línea con el artículo 6 del *Fuero de los Españoles* (art 2) Se establecían los fundamentos católicos del Estado (art 3), los días festivos (art 4), y las preces por la nación y el Jefe del Estado (art 5) En el capítulo segundo se recogía la potestad de jurisdicción de la Iglesia (art 6), la situación jurídica de la Santa Sede y relaciones diplomáticas (art 7), la libre comunicación (art 8), la personalidad y capacidad de las instituciones eclesiásticas (art 9), Órdenes militares (art 10) En el capítulo tercero se establecía la fórmula para el nombramiento de obispos, pero limitando las posibilidades de actuación del Jefe del Estado (art 11), la provisión de beneficios no consistoriales (art 12), régimen de las capellanías y fundaciones piadosas (art 13), régimen de la Obra Pía en el extranjero (art 14), prerrogativa general de los clérigos (art 15), fuero judicial (art 16), exención del servicio militar (art 17), cargos seculares de los clérigos (art 18), inmunidades reales (art 19), régimen tributario (art 20), cooperación económica del Estado (art 21) En el capítulo cuarto se delimitaban las demarcaciones diocesanas (art 22), las diócesis de Marruecos (art 23), la demarcación parroquial (art. 24) En el capítulo quinto se sancionaba el reconocimiento del matrimonio canónico, previéndose los casos de matrimonios mixtos y el matrimonio civil subsidiario (art 25), la jurisdicción matrimonial (art 26), el tribunal de la Rota (art 27) En el capítulo sexto se recogía el sentido católico de la enseñanza (art 28), el derecho de vigilancia de la Iglesia (art 29), la enseñanza de la religión católica (art 30), las instituciones docentes de la Iglesia (art 31) En el capítulo séptimo aparecía la asistencia religiosa en Instituciones públicas y privadas (art 32), la asistencia religiosa a las fuerzas armadas y jurisdicción castrense (art 33) Los dos artículos restantes eran normas generales sobre interpretación y cláusula final derogatoria AMA, Carta confidencial de Ruiz-Gimenez a Martin Artajo, Roma 3 de enero de 1951

Las observaciones que la ponencia interministerial, creada al efecto, realizó al proyecto fueron notables. Se rechazó la redacción del artículo 11, pues con ella desaparecía el derecho de presentación[83] y se hicieron observaciones a los artículos 13, 16, 21 y 23. Pero el caballo de batalla fue el capítulo sexto[84].

El 27 de febrero de 1951 se volvió a reunir la ponencia. El 6 de marzo tuvo lugar otra reunión, esta vez presidida por el Jefe del Estado, y quedó aprobado el texto del anteproyecto.

El 6 de abril Ruiz-Giménez entregó al Papa el texto del anteproyecto con una carta del general Franco, donde le decía que vencido el cerco internacional, España estaba en condiciones de cumplir los compromisos recogidos en los convenios de 1941 y 1946, por lo que ofrecía el proyecto del Concordato con el deseo de consolidar la legislación cristiana que había promulgado el Estado español, así como contribuir a garantizar la libertad e independencia de la Iglesia[85].

En el mes de julio de este año se produjo una remodelación ministerial, siendo nombrado ministro de Educación Joaquín Ruiz-Giménez.

Su actuación al frente del Palacio de España había podido lograr la suavización de bastantes asuntos. Se percató con toda claridad del porqué de la morosidad vaticana en la negociación concordataria –«el convenio de 1941»–, pero no pudo superar la enorme prevención de importantes círculos vaticanos, con Pío XII a la cabeza, contra el régimen del general Franco. Las reiteradas manifestaciones de Pío XII en sus audiencias sobre la penosa situación de España, el «¡Pobre España, cuánto sufre!», tuvieron su culminación en la conversación con la esposa del general Franco con motivo de su visita a Roma en el año Santo de 1950[86]. En términos de igual dureza se expresó también en su audiencia a don Juan[87].

Para sustituir a Ruiz-Giménez fue nombrado Fernando María Castiella, quien de inmediato trató de conseguir lo que su antecesor no había podido, un contraproyecto concordatario de la Santa Sede.

Castiella considerará bastante negativa la actuación de su predecesor. Tras sus primeras entrevistas en Roma no se recató en afirmar que se había entregado todo.

83 Segun GUY HERMET, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, Paris 1981, t II, Franco lo habia aceptado, pag 214

84 AMA, Carta de Martín Artajo a Ruiz-Giménez, Madrid 20 de enero de 1951

85 ALBERTO MARTÍN ARTAJO, *El Concordato de 1953*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1972, t I, pag 596ss

86 AMA, Carta confidencial de Martin Artajo a Ruiz-Giménez, Roma 10 de mayo de 1950

87 FRUS 1950, vol III, pág 1568

Castiella habló con Franco y obtuvo luz verde para endurecer su postura. Así dejó caer de cuando en cuando en sus entrevistas con el Papa y otros dignatarios vaticanos que en España ya no preocupaba tanto la conclusión de un concordato.

Los principales obstáculos que hubo de solventar en la negociación fueron los referentes a la exigencia vaticana de renuncia previa del Jefe del Estado al derecho de presentación, la admisión del acuerdo para legislar sobre materias mixtas, la tolerancia religiosa, la ayuda económica del Estado a la Iglesia, la preeminencia del matrimonio católico y sus efectos civiles, la enseñanza y la Acción Católica.

El 2 de enero de 1952 el embajador envió a Madrid los primeros siete artículos del contraproyecto vaticano, y continuó este goteo durante varios meses hasta obtener la promesa formal de la Secretaría de Estado de una entrega final para finales de julio.

En el mes de octubre ya pudo pasar revista con monseñor Tardini a los textos italiano y español del articulado[88].

En diciembre, a pesar de haberse interpuesto el contencioso del proyecto de ley de segunda enseñanza[89], diecisiete artículos estaban plenamente concordados.

Ya en este momento el nuncio Gaetano Cicognani decía que «el concordato era demasiado generoso por parte de España» y que era su firme voluntad solicitar la Suprema Orden de Cristo para el Jefe del Estado si se firmaba el concordato[90].

Pío XII recibió en audiencia a Castiella el 27 de diciembre y pareció que se removían todas las dificultades. Sin embargo las divergencias eran muy notables. Los temas de enseñanza y matrimonio centraron la actividad de los primeros meses de 1953. El 1.° de abril se enviaron cinco copias del proyecto en su versión española e italiana a Martín Artajo, Ruiz-Giménez, Iturmendi, Fernández Cuesta, miembros de la nueva ponencia interministerial, y al general Franco[91].

El Papa en este primer momento sólo hizo cuatro observaciones menores que fueron recogidas por la ponencia interministerial. Pero en el mes de julio, Castiella, al hacer un repaso de los artículos del proyecto con monseñor Samoré, se encontró con una nueva redacción de los tres primeros artículos, la introducción del tema de las materias mixtas, haciéndose alusión a los convenios de 1941 y 1946, y la introducción también del tema de la Acción Católica por expresa petición de buena parte de los obispos españoles, a pesar de que Pío XII había estado de acuerdo en su exclusión[92].

Castiella se quejaba amargamente de que la Jerarquía no hubiera hecho ninguna petición a favor de España o de la Iglesia española.

88 AMAE, R 3807/33, Roma 7 de octubre de 1952

89 AMAE, R 3807/33, Roma 11 de noviembre de 1952 Véase también J Tusell, o c , pág 299ss

90 AMAE, R 3807/33, Roma 3 de diciembre de 1952

91 AMAE R 3807/33, Roma 1 ° de abril de 1953

92 AMAE, R 3807/33, Roma 29 de mayo de 1953 y 13 de junio de 1953.

El fundamento de la modificación vaticana de los tres primeros artículos se hizo descansar en los artículos 9 y 10 del convenio de 1941 y el artículo 10 del convenio de 1946. Las consecuencias de la nueva redacción eran graves. Suponían la supresión del párrafo sobre la tolerancia religiosa y se introducía en el primer artículo el reconocimiento de la vigencia de los cuatro primeros artículos del concordato de 1851, dando así un carácter «vergonzante» al nuevo concordato y desequilibrando el conjunto ya estructurado[93].

Castiella, tras duros forcejeos y algún cambio y reafirmación papal, pudo conseguir la supresión de la expresa alusión a estos artículos salvo el segundo que quedó introducido en el protocolo final. Y sobre todo la inclusión de una alusión al artículo 6 del *Fuero de los Españoles* que, aunque quedó introducido también en el protocolo final, permitió suavizar el artículo primero y admitir la tolerancia de cultos, que era uno de los problemas más importantes para el Estado Español[94].

93 AMAE, R 3807/33, Roma 8 de julio de 1953.

94 La inseguridad jurídica de los protestantes en España era manifiesta El 14 de marzo de 1951 el general Franco había recibido a Stanton Griffis, nuevo embajador de Estados Unidos en España, quien procedió a explicarle que el escollo más difícil para la eficacia de su misión y de la ayuda que se quería prestar a España residía en el hecho de que el presidente Truman era un *hombre profundamente religioso, perteneciente a la secta (sic)* de los baptistas y se hallaba poderosamente influido por su clero y plenamente convencido de que en España los protestantes no gozaban de libertad ni tolerancia religiosa El embajador dejó bien claro que «toda la política del presidente Truman para con España gira principalmente alrededor del problema religioso y si éste pudiera salvarse por una interpretación amplia de la disposición del *Fuero de los Españoles,* se ganaría la primera y, tal vez, más importante baza» Franco rebatió las acusaciones indicando que cada vez que había tenido conocimiento de algún incidente se habían dado órdenes estrictas para una amplia interpretación de la ley Posteriormente añadió que algunos obispos demasiado intransigentes creaban dificultades al Gobierno, pero que en el próximo Consejo de ministros se trataría el asunto y se darían instrucciones a los gobernadores civiles para interpretar con toda amplitud el *Fuero de los Españoles* (AMA, minuta de la conversación; y *Truman Library*, P S F., Madrid 5 abril 1951 Toda la documentación referente a la libertad religiosa, aquí citada, de los archivos del presidente Truman y del presidente Eisenhower ha sido desclasificada para el autor tras su solicitud en función del Freedom of Information Act) Stanton Griffis salió satisfecho de esta entrevista y así lo telegrafió a la Casa Blanca Al mes siguiente se remitió desde Madrid un memorándum alentador sobre la permisividad concedida para el entierro en el cementerio británico de un miembro de la Iglesia de Inglaterra En contraste con otras ocasiones, no habían existido interferencias policiales Truman le respondió *I read your confidential communication with more interest than anything I've read in a long time* Pero poco duró esta permisividad. No queda constancia de que se aprobaran y enviaran nuevas directrices a los gobernadores civiles. El 15 de octubre la embajada norteamericana hizo entrega al Gobierno español de un memorándum con las peticiones fundamentales de los protestantes españoles El 7 de febrero de 1952 el presidente Truman, en una conferencia de prensa, afirmó que no sentía mucha simpatía por el general Franco, estando muy lejos de apoyar la entrada de España en la OTAN El cardenal Segura criticó al presidente Truman por su desprecio al pueblo español, así como las campañas denigratorias de las «sectas» antirreligiosas, produciéndose a los pocos días, el 3 de marzo, el asalto a una capilla evangélica en Sevilla, prendiéndole fuego y maltratando al pastor. Las notas diplomáticas se sucedieron y el estruendo internacional fue tremendo Con motivo de la cuaresma el cardenal Segura volvió a incidir en el tema con una pastoral que fue también acogida negativamente por la prensa internacional incluida la católica Franco, por su parte, en el mes de marzo escribió al presidente Truman expresando su reconocimiento por su decisión de permitir la activación de

En el tema de las materias mixtas, Castiella fue inflexible, recordando la ausencia de precedentes concordatarios al respecto, y el segundo párrafo del artículo 35 sobre interpretación, para hacer ver el solapamiento. Al fin pudo eliminarse el tema[95].

En cuanto a la Acción Católica, tras diversas redacciones, hubo de suprimirse la alusión a la «responsabilidad» de la Jerarquía en su «específica labor de apostolado». La redacción española, pensada para poner coto a las primeras muestras de divergencia de algunas organizaciones católicas[96], no pudo mantenerse.

El Concordato se firmó el 27 de agosto de 1953 sin ninguna pompa y sin publicidad.

La amargura de la diplomacia española era manifiesta[97]. Al mes siguiente se firmaba el acuerdo sobre bases militares con Estados Unidos de Norteamérica.

Las reacciones oficiales en España fueron sumamente elogiosas. Franco en su discurso ante las Cortes en el mes de octubre lo calificó como íntegro y completo.

La reacción de la Iglesia española no fue tan entusiasta[98]. Numerosos canonistas españoles lo encomiaron[99]. Las reacciones en el exterior fueron dispares y más bien reticentes[100].

El privilegio de presentación de obispos en su fórmula híbrida permaneció inalterado. La contrapartida a este privilegio fueron numerosas concesiones, siendo la de mayor entidad y más lógica el mantener la religión católica, apostólica, romana como la única de la nación española y, en consecuencia, la no liberalización de la tolerancia religiosa.

---

cien millones de dólares a favor de España A su juicio no existían elementos esenciales de distanciamiento entre las dos naciones, pero sí peculiaridades distintas. El pueblo español tenía una acendrada unidad católica y las confesiones disidentes no alcanzaban al uno por, mil de la población en contraposición a otros pueblos en los que existiendo diversas confesiones necesitaban vivir en un régimen de concesiones mutuas. El régimen español garantizaba la práctica privada de los otros cultos como se había garantizado tradicionalmente La respuesta de Truman fue contundente en este punto Existían «diferencias fundamentales» sobre la libertad religiosa He aquí pues el interés profundo de los negociadores españoles por conseguir de la Iglesia una mayor apertura y comprensión

95 AMAE, R 3807/33, Roma 19 de julio de 1953

96 La Hermandad Obrera de Acción Católica había empezado a implantarse en los medios industriales a finales de los años cuarenta Sus actividades, la defensa de los intereses de los obreros y de la libertad sindical comenzaron a inquietar a las autoridades Tanto Martín Artajo como Ruiz-Giménez consideraron negativamente no sólo la reivindicación de la libertad sindical, sino la pasividad de las autoridades eclesiásticas Véase también J Tusell, o c , pág 210-220

97 J Tusell, o c., pág 271 Pero Franco recibió, como había anunciado el nuncio, el gran collar de la Orden de Cristo

98 Un dato curioso es la dificultad con que se encontró el director de «Ecclesia», Jesús Iribarren, para conseguir que los obispos españoles colaboraran en un número monográfico dedicado al concordato Conversación con monseñor Iribarren, Madrid, octubre de 1976 Quede constancia de mi agradecimiento a don Jesús por todas las ayudas prestadas en mis inicios investigadores

99 A Martín Artajo, *El concordato de 1953,* o.c , pág 596-597.

100. Id., pág 597

Se estableció un plazo de un año para su ejecución (art. 36). Los años fueron pasando y algunas materias no alcanzaron la plena vigencia, como fue el caso de las capellanías laicales y patrimonio artístico, y otras pasados cinco años como la modificación del derecho de familia, o más años como los efectos civiles de los estudios cursados en las universidades de la Iglesia[101]. Asimismo, se revisaron nuevas circunscripciones diocesanas, aspecto en el que el concordato mantenía una cierta intervención del Estado, el Código penal, la ley de Enjuiciamiento civil y de Registro civil.

Desde un punto de vista técnico-jurídico el concordato no fue muy preciso[102].

Quizás el juicio más certero sobre este concordato lo proporciona monseñor Antoniutti, que vino a España en diciembre de 1953, en sustitución del nuncio monseñor Cicognani: «Reflejaba una mentalidad y un modo de concebir las cosas que habían de ser superadas a corto plazo... La Iglesia había salido favorecida y podía decirse, en cierto sentido, que privilegiada... el concordato resultaría poco constructivo y signo de contradicción»[103].

Bien se le puede calificar como un intento de conservar las antiguas esencias, cuando en el mundo se actuaba y concordaba de forma diferente. Ni siquiera en España existía la unidad y estabilidad sociorreligiosa que el concordato presuponía, como pudo verse a los pocos años de su firma.

En efecto, pasados unos años hubo de suavizarse la obligatoriedad del matrimonio católico y se buscó la forma de regular la tolerancia religiosa. A nivel sociológico se empieza a producir un descenso en el número de los sacerdotes ordenados, cambios en los sistemas de evangelización de las masas populares e incluso su puesta en cuestión. La juventud pierde relación con la Iglesia. Ya no hacen ejercicios espirituales los altos cargos de la Administración[104]. El desfase entre la vida española y la preparación pastoral de los seminarios es cada vez más patente. Las transformaciones socioculturales, económicas y de escala de valores familiares, sociales, y de orden político no van acompañadas de un esfuerzo notable de acomodación de la Iglesia[105]. Las insuficiencias en los métodos y el apostolado de la Iglesia

---

101 U Valero, *Universidades de la Iglesia,* en el libro colectivo, *Los acuerdos entre la Iglesia y España,* Madrid 1980, pág 495ss Hildebrando Antoniutti, *Memorie autobiografiche,* Friuli 1975, pág 54, narra la firma del convenio de 5 de abril de 1962, la constitución de la universidad de Navarra, el reconocimiento de la facultad de Letras de la universidad pontificia de Salamanca y de la universidad de Deusto Esta labor universitaria, lamentablemente para la Iglesia, no se fomentó posteriormente, salvedad hecha del Opus Dei, demostrando con ello esta organización católica una gran visión

102. J Giménez y Martínez de Carvajal, *El concordato español de 1953,* en el libro colectivo *Iglesia y Sociedad en España, 1930-1982,* Madrid 1984, pág. 147-148

103. Hildebrando Antoniutti, o c , pág. 51ss

104 Sobre este punto es ilustrativo leer las declaraciones del padre Llanos a «Diario 16», suplemento 170, domingo 23 de diciembre de 1984, que reflejan el ambiente de «invasión» católica de la época primera del franquismo

105. Es necesario subrayar un primer esfuerzo importante de Herrera Oria desde Málaga para la concienciación sobre temas sociales con la constitución de la Escuela Social La idea de Herrera

empiezan a hacerse notar progresivamente. En una palabra, el catolicismo es más sociológico que personal.

Esta crisis creciente ha de encuadrarse en el nuevo contexto político-económico que se fragua con la entrada en el Gobierno del grupo de «tecnócratas» del Opus Dei.

El ascenso de los tecnócratas del Opus Dei

El desgaste de las fuerzas católicas de corte aparentemente democristiano incorporadas al régimen fue importante. Obligadas a dedicar gran parte de sus esfuerzos más a la defensa que a la remodelación de un régimen impresentable en el mundo occidental, tras las derrotas de la II Guerra Mundial[106], su situación se fue haciendo cada vez más difícil. Atacados por la Falange y otros grupos católicos más integristas como el Opus Dei[107]. Imposibilitados de llevar a efecto reformas básicas, como la de la censura de prensa por parte del régimen o aceptadas muy a regañadientes algunas de sus reformas por parte de la Iglesia, como la de la segunda enseñanza, el proyecto liberalizador había ido quedándose cada vez más en el papel, mientras que paralelamente habían ido adaptándose al engranaje montado para satisfacer los intereses de supervivencia del general Franco.

Esta situación inestable se hará más patente con motivo de la crisis estudiantil de 1956. Ruiz-Giménez no pudo mantenerse ante la presión falangista, y fue sustituido en el ministerio de Educación por un falangista técnico, Jesús Rubio García. A su vez Raimundo Fernández Cuesta cedió su puesto de ministro secretario del Movimiento a un falangista más duro, José Luis Arrese, quien trató desde el primer momento de institucionalizar el régimen sobre bases falangistas, reorientando así las desviaciones de años anteriores que, a su juicio, tendrían unas consecuencias incalculables. Los proyectos totalitarios de Arrese, que venían a ser una resurrección de los planteamientos de Ramón Serrano Súñer, fueron atacados de inmediato por el Ejército y la Iglesia, de modo especial por los cardenales[108] y también

consistía en que era necesario llevar a efecto reformas sociales antes que el pueblo español pudiera absorber el sistema democrático (*N A State Department Records* 85200/6-849) Véanse también las orientaciones colectivas de los obispos españoles en estos años en J L Ortega, *La Iglesia española desde 1939 hasta 1976,* o c , pág 682, y, de forma especial, F Urbina, *Formas de vida de la Iglesia en España 1939-1975,* o c , pág 67ss A pesar de la reorganización de la práctica pastoral que expone este autor, creemos que la acomodación fue insuficiente en planteamientos y visión de futuro

106. Guy Hermet, o c , t II, pág 195

107 Id , pág 203 Es precisamente la línea de liberalización intentada por Ruiz-Giménez en la enseñanza media y universitaria lo que provocó las reticencias de importantes miembros de esta organización católica Véase también Daniel Artigues, *El Opus Dei en España,* París 1971, pág 164-177

108 J Tusell, o c , pág 420ss Los cardenales fueron recibidos por Franco a mediados de diciembre de 1956 y le entregaron un documento de cuatro folios En él destacaron que el Estado totalitario propuesto por Arrese no tenía base en la tradición española y propusieron un desarrollo constitucional que se basase en las leyes fundamentales hasta entonces aprobadas

por la mayoría de los ministros. Pero el hundimiento de los proyectos totalitarios no significó la apertura de nuevas oportunidades para Martín Artajo. Al poco tiempo era sustituido por Fernando María Castiella, que aunque ligado al grupo de Martín Artajo y Ruiz-Giménez, había adoptado una posición política, neta y duramente falangista durante la II Guerra Mundial.

Los intentos de apertura se habían saldado con un gran fracaso[109].

El aspecto más notorio a subrayar en esta crisis fue el ascenso al poder del grupo de «tecnócratas» del Opus Dei. Su actuación en la vida pública española supondrá un apuntalamiento de la dictadura de Franco, frente a las líneas de actuación de otros grupos católicos que van a seguir buscando una apertura política más democrática[110].

Buena parte de las líneas centrales de su actuación política quedarán obsoletas con el concilio Vaticano II, produciéndose en no pocos casos una notable orientación hacia el integrismo o quedando al descubierto una orientación conservadora reacia a todo cambio. Este choque conciliar será un punto de referencia básico para juzgar las orientaciones «liberalizadoras» del Opus Dei, cuyos miembros se moverán en un espectro diferencial bastante reducido.

Atacados desde el primer momento por la Falange, y no bien vistos por otros grupos católicos, los «tecnócratas» se defenderán en diversas ocasiones manifestando que cabían en el Opus Dei varias orientaciones políticas; pero en el campo estrictamente religioso esta diversidad no se producirá. En los momentos álgidos de la discusión en los Consejos de Ministros de la ley Castiella sobre libertad religiosa, todos los ministros «tecnócratas» como un solo hombre se pondrán al lado de Carrero Blanco para dinamitarla y así la ley de libertad religiosa no pudo aprobarse hasta muy tarde, el 28 de junio de 1967, y de una forma muy recortada. Lo mismo podremos observar en la crisis inducida por los intentos de revisión concordataria[111].

En el ámbito estrictamente político la ley orgánica por ellos impulsada frente a la oposición del grupo falangista, significará un mero reboque de fachada en la estructura autoritaria del régimen.

Ciertamente surgirá de entre sus miembros algún movimiento de oposición, como el alentado desde el diario «Madrid» o incluso algún movimiento neofascista como el ASDU. Pero estos movimientos no significarán una oposición seria al régimen de Franco[112].

109 Guy Hermet, o c , t II, pág 230ss destaca que el fracaso de esta experiencia no impide reconocer que en estos años se produjo el apogeo de la potencia institucional de la Iglesia en España concretado en el desarrollo y relativa autonomía de la Acción Católica. Sus efectivos pasan de 373 000 en 1947 a 523 000 en 1956 Aunque permanece relativamente inmóvil en la cúspide se transformará en la base y los niveles medios

110 Id , pág 247ss

111 Véanse los siguientes apartados de este estudio

112 M Fraga, *Memoria breve de una vida política,* Barcelona 1980, pág 215, afirma sobre el Opus Dei en 1967 «Está cada vez más claro que en vez de jugar claramente a la reforma hay una organización que se ha repartido el juego, unos van a apoyarse a ultranza en Carrero Blanco, y otros a jugar a la ruptura »

Si en el ámbito estrictamente político el saldo de la actuación del grupo de «tecnócratas» ligados al Opus Dei no es muy brillante, en cuanto al impulso y desarrollo de las libertades en España, el Opus Dei tiene en su haber una notable actuación como muro de contención de ciertas filtraciones comunistas en las organizaciones católicas que se produjeron a partir de la crisis inducida por el concilio Vaticano II en España, sobre cuya profundidad es pronto para emitir un juicio[113]

La libertad religiosa y la apertura política

El 27 de febrero de 1957 Fernando María Castiella obtuvo la cartera de Asuntos Exteriores Castiella expuso al general Franco la necesidad de rectificar la postura del Estado español frente a los acatólicos

Entretanto se promulgó la ley de Principios Fundamentales El principio II explicitaba que la Iglesia Católica era la «única verdadera» La formulación era por ello más dura incluso que el artículo 1.° del concordato de 1851

Eisenhower, en su visita a Madrid en diciembre de 1959, incidió en el asunto de la libertad religiosa El general Franco volvio a indicar lo delicado del problema, ya que el 98 % de la poblacion era católica[114] Tres meses despues Castiella tuvo una conversación con Eisenhower asegurandole que en un corto plazo de tiempo se resolvería el problema Ya lo había discutido en Londres[115] La discusión del Concordato le había llevado un año y medio, pero no esperaba que su proyecto de libertad religiosa tardase tanto Eisenhower se mostró muy satisfecho y le pidió que llevase al general Franco su felicitación y agrado por esta noticia que sería muy importante y popular en Estados Unidos[116]

Al mes siguiente se entregó en Washington un memorándum de 24 páginas sobre la cuestión protestante[117]

En noviembre de 1961, con ocasión de haber sido designado presidente de la comisión que representaría a España en las ceremonias vaticanas preparatorias del Concilio, Castiella pudo abordar el problema con Juan XXIII El Papa escuchó los razonamientos del ministro y le dijo «Ésta es mi idea » A continuación le indicó que le enviase un memorándum y que explicase detenidamente al Secretario de Estado lo que a el le había manifestado

Castiella interesó al nuncio monseñor Antoniutti, quien mostró cierta apertura, sin duda por las instrucciones recibidas Pero en 1962 su sustituto, Antonio Riberi, comunicó al ministro que el reglamento de los cultos no

113 J I San Martín, *Servicio especial,* Barcelona 1983, pág 129ss
114 L Suárez Fernández, *Francisco Franco y su tiempo,* Madrid 1984, t VI, pág 151
115 Id , t VII, pág 21
116 *D D Eisenhower Library, Memorandum of conversation, March 23,* 1960
117 *D D Eisenhower Library, Memorandum for the President, April 20,* 1960

católicos en España era competencia de la Comisión episcopal de Ortodoxia y Moralidad Castiella insistió por ello ante el cardenal Pla y Deniel[118]

La ofensiva de los elementos más conservadores no se había hecho esperar y se avanzó muy poco En 1963, Juan XXIII recalcó en la encíclica *Pacem in Terris* el derecho del hombre a honrar a Dios según el dictamen de la recta conciencia y a profesar la religión de un modo público y privado Esta bendición para la política de Castiella se vio frenada por la muerte del Papa en junio de este año, recibida por las fuerzas conservadoras, eclesiásticas y civiles, que eran mayoría, con una sensación de alivio

Será en septiembre de 1964 cuando se supere la actitud recelosa del Episcopado El concilio Vaticano II iba a reanudar sus sesiones el 14 de septiembre y se preveía una abrumadora mayoría de padres conciliares a favor de la declaración de libertad religiosa Esta vez fue el nuncio, monseñor Riberi, quien llamó a Castiella y le expuso que la Jerarquía española necesitaba que el Estado aprobase el estatuto y lo convirtiese en ley

Antes del 10 de septiembre, fecha del Consejo de Ministros, se reunieron en Madrid con el ministro de Asuntos Exteriores, el Cardenal Primado, monseñor Muñoyerro y monseñor Morcillo Traian estos prelados plenos poderes de la conferencia episcopal para dar un repaso final al proyecto de Estatuto de libertad religiosa y aprobarlo de forma definitiva

Franco felicitó a Castiella por este acuerdo conseguido Pero al informar el ministro en el Consejo de Ministros sobre el acuerdo conseguido y presentar el texto, Carrero Blanco, rasgándose las vestiduras arremetió sin miramientos, indicando que aquello significaba la guerra religiosa y que el abrir brecha en la unidad religiosa significaba hacerse con la unidad política de España, que permitiría enmascarar a las sectas masónicas y a la oposición politica Todos los ministros miembros del Opus Dei, como un solo hombre, apoyaron a Carrero Solamente Manuel Fraga defendió el proyecto como un león Pero este conservadurismo a ultranza fue desarbolado por la aprobación masiva por los padres conciliares de la declaración, el 7 de diciembre de 1965

El proyecto de ley será aprobado año y medio después, el 26 de junio de 1967, siendo una mera ley de tolerancia religiosa[119]

118 L Suarez Fernández, o c , t VII, pág 21
119 Para toda esta negociación y lo acontecido en el Consejo de Ministros, véase A Marquina Barrio, *La confesionalidad del Estado,* o c ,, J Rupérez, *Estado confesional y libertad religiosa,* Madrid 1970, pág 185ss, M López Rodríguez, *La Espana protestante,* o c , pág 110ss Todos estos estudios fueron apoyados en su dia por los principales protagonistas de la liberalización religiosa en el ministerio de Asuntos Exteriores

El concilio Vaticano II supondrá un revulsivo para el catolicismo español.

En parte debido a la política de nombramientos seguida durante el período de los nuncios Gaetano Cicognani e Hildebrando Antoniutti, en parte por el aislamiento político y la desaparición de buena parte del clero durante la guerra civil y fundamentalmente por la política vaticana de mantener las antiguas esencias católicas en España, la Iglesia española quedó al descubierto en el concilio.

Pocas fueron las aportaciones de interés de los obispos españoles a los diversos documentos conciliares, siendo el asunto de la libertad religiosa uno de los más candentes y en los que la reticencia de la mayoría de los obispos españoles se hizo más manifiesta[120].

Pero el impacto del concilio movería los cimientos del catolicismo español, a pesar de resistencias de todo tipo como hemos visto en la cuestión de libertad religiosa.

Los seminarios se vacían progresivamente. Se producirá una profunda crisis de confianza con respecto a la jerarquía, dada su falta de capacidad manifestada durante el Concilio[121]. El clero más joven y los seminaristas se desprenderán rápidamente de los planteamientos tradicionales, adoptando otros que no habían sido asimilados por completo. Las secularizaciones se incrementarán exponencialmente. Las facultades de teología contestarán a sus profesores. Y los movimientos de laicos girarán en no pocos casos hacia planteamientos radicales de distinto signo[122].

La impresión que produce la Iglesia española a finales de los años sesenta es de una profunda crisis en los sacerdotes y el laicado y una notable división en la jerarquía.

En cuanto a las organizaciones de Acción Católica, la estructura autoritaria impuesta por los nuevos estatutos de 1959 e incluso el nombramiento de monseñor Guerra Campos en julio de 1964 como consiliario nacional no van a poder frenar la corriente liberalizadora partidaria de un mayor compromiso político y social. Aparecerán las Comisiones Obreras, se hablará de lucha de clases, la huelga será considerada como un instrumento necesario y justo. Las organizaciones juveniles harán una revisión a fondo de sus

120 Véase A Marquina Barrio, *La confesionalidad del Estado*, o c Sobre el escaso relieve de la aportación española en el concilio existe prácticamente unanimidad en todos los autores que han tratado este tema

121 J Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Barcelona 1982, pág 167 Afirma el cardenal «Señalé que era una pena que los obispos, precisamente en aquel momento en que había que aplicar el concilio, no contásemos con la confianza de los sacerdotes »

122 L Suárez Fernández, o c , t. VII, pág 76, 228 y 315 da una visión simplificada de la realidad, centrándose en desviaciones personales Más coherente y objetivo nos parece el análisis de Guy Hermet, o c , t II, pág. 287ss y 374 La JOC acabaría siendo desautorizada y removidos sus dirigentes por la jerarquía, dada su infiltración Hay un libro que relata la trayectoria y crisis de este movimiento Véase José Castaño Colomer, *La JOC en España (1946-1970)*, Salamanca 1977

planteamientos. La Acción Católica aparecerá claramente dividida en dos tendencias irreconciliables y la autoridad de la jerarquía será contestada. Monseñor Morcillo en 1966 trató de cortar esta línea contestataria. La comisión permanente del episcopado a su vez publicó el 29 de junio la instrucción *La Iglesia en el orden temporal,* donde se desautorizaba y prohibía las tomas de posición políticas de las organizaciones laicales y sus dirigentes, suspendiendo sus reuniones hasta la promulgación de nuevas normas. Éstas serán aprobadas el 25 de noviembre de 1967 por la VI Asamblea plenaria del episcopado. Las nuevas normas significarán un golpe a las aspiraciones de autonomía de las organizaciones de Acción Católica, produciéndose numerosas dimisiones de dirigentes y el vaciamiento progresivo de estas organizaciones. Otro paso decisivo lo constituirá la constitución de la comisión de apostolado seglar en 1969, compuesta por obispos conservadores. La Acción Católica tan pujante durante los años cincuenta y parte de los sesenta dejaba de tener influencia real en la vida española[123]. Conviene subrayar, además, que lo específico de la nueva situación es que a la vez se van a producir multiplicidad de incidentes en los que serán protagonistas sacerdotes y religiosos.

En el País Vasco, a partir de la carta abierta de 339 sacerdotes protestando por la alianza entre la Iglesia y el Estado franquista, el 30 de mayo de 1960, se habían venido produciendo un conjunto de manifestaciones diversas de desacuerdo con la situación política. Asimismo en Cataluña los principales incidentes en estos años estarán centrados en las actuaciones del abad del monasterio de Montserrat, Aureli Escarré, en defensa de la lengua catalana y el clero local, siendo su intervención a favor de Julián Grimau lo que produzca su remoción[124].

Estas situaciones de contestación se generalizarán en toda España a partir de 1965 y tendrán una gran resonancia debido a la nueva ley de prensa aprobada en marzo de 1966.

En Cataluña será especialmente contestado y tendrá especial repercusión en la opinión pública el nombramiento de monseñor González Martín –no catalán– como arzobispo de Barcelona. Asimismo se producirán ocupaciones de edificios religiosos y una marcha pacífica de 130 sacerdotes[125].

En Madrid un grupo de sacerdotes jóvenes lanzará la «operación Moisés»[126].

123 Guy Hermet, o c , t II, pág 297ss

124 L Suárez Fernández, o c., t VI, pág 189, y t VII, pág 138, 253 y 348, Guy Hermet, o c , t II, pág 327ss da una visión más completa

125 Guy Hermet, o c , t II, pág 329-330 Conviene destacar en todos estos movimientos de sacerdotes el clima de auténtica lucha e incluso delaciones entre españolistas y nacionalistas, que se fue introduciendo en estas diócesis, de modo especial en las del País Vasco, desde finales de los años cincuenta Conversación con Mariano Puigdollers, Madrid, septiembre de 1977 En el tema vasco la impresión que hoy por hoy se deduce de diversos testimonios es que la Secretaría de Estado del Vaticano no dio excesiva importancia a algunos movimientos clericales que propugnaban la violencia, considerándolos movimientos de oposición al régimen de Franco

126 L Suárez Fernández, o c , t VII, pág 348

En Bilbao ochenta sacerdotes se manifestarán silenciosamente en las calles el 12 de abril de 1967 en protesta por la opresión del pueblo vasco.

Esta «rebelión» que toma caracteres alarmantes a partir de 1968, coincidiendo también con el desarrollo del diálogo entre cristianos y marxistas y la táctica de captación del partido comunista, tendrá consecuencias importantes.

En primer lugar agravará considerablemente las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En 1969 habrá sesenta sacerdotes y religiosos detenidos.

En segundo lugar inducirá a unas tomas de posición más críticas de los sacerdotes, los obispos y la conferencia episcopal. Incluso monseñor Casimiro Morcillo anunciará la dimisión de todos sus cargos políticos cuando acceda a la presidencia de la conferencia episcopal, dato este último muy significativo del cambio. El régimen de Franco tendrá que echar mano de un obispo auxiliar, Guerra Campos, para cubrir una vacante en las Cortes.

En último término incidirá en una toma de posición del Vaticano mucho más crítica y ambigua con respecto al régimen español, en un intento de adaptación a la nueva situación que empezaba a tomar cuerpo[127].

El conflicto entre Iglesia y Estado

Como ya hemos indicado, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se habían venido desarrollando en un clima de serenidad y tranquilidad durante la nunciatura de monseñor Antoniutti[128]. Pero se habían ido enrareciendo progresivamente durante la nunciatura de monseñor Riberi, llegado a España en 1962. La selección de candidatos para el episcopado, su apoyo al incipiente movimiento democristiano y los primeros incidentes clericales crearon ya algunos problemas que se agigantaron en la época de su sucesor monseñor Dadaglio, quien le sustituyó en 1967.

En julio de 1966 la conferencia episcopal expresó al Papa su disposición a renunciar a cualesquiera derechos a privilegios que considerase oportunos y en la fecha y circunstancias que el propio Papa determinase.

Pablo VI, en su discurso de fin de año al colegio cardenalicio, resaltó la importancia de la renuncia del privilegio de presentación en un país hispanoparlante como Argentina.

El 29 de abril de 1968, el Papa, mediante una carta, solicitó al general Franco la renuncia a aquel privilegio «antes de una posible revisión del

127 José Luis Martín Descalzo, o c El cardenal Tarancón explica muy claramente las dudas y vacilaciones del Papa y de la diplomacia vaticana, pág. 162 y 235

128. H Antoniutti, o c , pág. 51-56, cuenta sus principales actividades en sus años al frente de la nunciatura de Madrid Este nuncio fue un gran protector del Opus Dei, aunque al final se quejase de que sus informes iban al archivo de esta organización católica (conversación con el padre Justo Pérez de Urbel, Madrid, junio de 1976). Su sucesor en la nunciatura, monseñor Riberi se mostraría disconforme con el «asalto» del Opus Dei al ministerio de Justicia. L Suárez Fernández, o c , t VII, pág. 235-238 Desde este ministerio se mantuvieron unas líneas de revisión concordataria inaceptables para la mayoría de los obispos españoles

concordato». El Jefe del Estado, acertadamente, señaló en su respuesta que «el antiguo derecho de presentación para las sedes episcopales en España fue modificado en su esencia por el convenio de 1941, al transformarse en un verdadero sistema de negociación». El general Franco admitía una revisión global que, teniendo en cuenta los antecedentes, era lo justo[129].

En noviembre la nunciatura procedió a comunicar a los obispos españoles que la Santa Sede había decidido proceder a la revisión del concordato, enviándoles posteriormente un cuestionario sobre los puntos, a su juicio, revisables[130].

El ministro de Asuntos Exteriores, Fernando María Castiella, favorable a una revisión global concordataria, fue sustituido, tras el escándalo MATESA por Gregorio López Bravo. Su obsesión por reducir a la Iglesia al «mero campo espiritual», compartida por su equipo, el ministerio de Justicia y el Consejo de Ministros, dados los conflictos y críticas ya abiertas al régimen del general Franco por parte del clero[131], le llevó a activar de una forma resuelta la solución del contencioso concordatario.

Antes del verano de 1970[132] parecía que el problema estaba encarrilado con un anteproyecto discutido entre monseñor Casaroli y el embajador Antonio Garrigues. El cardenal Villot, secretario de Estado, urgió a la conversión pronta del anteproyecto *ad referendum* en concordato, pero finalmente la Santa Sede prefirió que la asamblea episcopal conociera el proyecto.

Mientras se estudiaba este borrador, la prensa hizo público el anteproyecto siendo con ello dinamitado[133].

La opinión pública pudo así conocer que el enfoque era bastante restrictivo con respecto a uno de los problemas fundamentales, la libertad religiosa; no fijaba con claridad los límites de autonomía y libertad recíprocas de la Iglesia y el Estado; se suprimía el «derecho» de presentación por una prenotificación bastante condicionante, que hubiese dado lugar a infinidad de conflictos de aprobarse; y se mantenían todavía privilegios y formulaciones que hacían de este proyecto un mero reboque de fachada del concordato de 1953.

129 El texto de las cartas puede consultarse en Equipo Vida Nueva, *Todo sobre el concordato,* Madrid 1971, pág. 154-159.

130 Id., pág 176-179. Sobre los proyectos barajados de intervención de la conferencia episcopal en los nombramientos véase L Suárez Fernández, o c , t VIII, pág 86-87

131 L Suárez Fernández, o.c , t VIII, pág. 76-77, expone el estado de duda en que se movía el prepósito general de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe. «No sabemos adónde vamos » Guy Hermet, o c , t II, pág 374-378

132 En diciembre de este año tuvo lugar el proceso de Burgos en el que fueron condenados varios sacerdotes Los obispos Cirarda y Argaya previamente publicaron una pastoral y la asamblea plenaria del episcopado publicó una nota pidiendo clemencia

133 A Garriges, *Conversaciones conmigo mismo,* Barcelona 1978, pág 158. Es muy parco en sus memorias el antiguo embajador ante la Santa Sede Equipo Vida Nueva, o c , pág 225-242, publica el anteproyecto J.L Martín Descalzo, o c , pág 158-159 El cardenal Tarancón afirma. «No sólo disgustó a la opinión pública, sino también a los obispos Un ochenta por ciento votaron contrá él »

Tras esta filtración, la prensa del Movimiento hizo pública la existencia de otro borrador en seis puntos, que se barajaba[134]. El Gobierno demostraba así, frente a las críticas unánimes, que era más liberal que nadie

Posteriormente la prensa del movimiento habló de otro anteproyecto inexistente, el «anteproyecto Benelli» De él se decía que recogía una revisión por acuerdos parciales[135]

La asamblea plenaria del episcopado se mostró favorable a una revisión en esta línea, a la vez que rechazó el anteproyecto preparado en Roma

El Gobierno se sintió burlado por Roma A esto vino a añadirse el cambio por sorpresa en la diócesis de Madrid tras la muerte de Casimiro Morcillo y las resoluciones adoptadas por la asamblea conjunta de obispos y sacerdotes celebrada en otoño de este año[136]

Las tensiones llegaron a un límite muy elevado durante 1972[137] En este

134 Equipo Vida Nueva, o c , pág 252 Tras esto López Bravo y Oriol se sintieron engañados Véase J L Martín Descalzo, o c , pág 160 L Suárez Fernández, o c , pág 229-230, expone el borrador de propuestas que fue enviado a consulta por López Bravo a los distintos ministerios que coincide con los puntos que publica Equipo Vida Nueva, o c Hay que destacar también la campana de prensa dirigida contra la linea aperturista de la Iglesia de los diarios «Arriba» y «Pueblo», de modo especial los artículos de Emilio Romero

135 Lo que se hizo en la nunciatura de Madrid fue la elaboración de un texto en el que intervinieron un grupo de peritos, obispos, sacerdotes y seglares Equipo Vida Nueva, o c , pág 264 El nuncio monsenor Dadaglio en la presentación de la obra colectiva dirigida por Carlos Corral y Lamberto Echevarria, *Acuerdos entre la Iglesia y Espana,* o c , al referirse a nuestro estudio introductorio y la mención del mal llamado proyecto Benelli, nos reiteró que este proyecto nunca existió, y que había sido la nunciatura la que había tratado de «aplicar el hacha» al concordato de 1953 Las informaciones sesgadas de este supuesto proyecto, bien pueden atribuirse a los servicios de información espanoles La casa de algun perito fue groseramente asaltada en busca de documentación

136 La versión más objetiva de lo ocurrido con esta asamblea se encuentra hoy por hoy en J L Martín Descalzo, o c , pág 165-185 L Suárez Fernández, o c t VIII pág 254-262, da una visión parcial de esta asamblea que, a nuestro juicio, refleja posiblemente la percepción del Gobierno espanol del momento Posteriormente, pág 297 305, incide en la conducta de la Sagrada Congregación del Clero promovida por el Opus Dei, sin citar que el documento producido fue desautorizado por el Papa y que el propio presidente de la Congregación, cardenal Wright, tuvo que escribir una carta al cardenal Tarancón dándole toda clase de explicaciones y pidiendo disculpas La documentación de esta asamblea se puede consultar en *Asamblea Conjunta obispos-sacerdotes,* Madrid 1971 En todo este incidente y los posteriores hay que destacar la actuación y marcaje de los servicios de información El cardenal Tarancón, en sus conversaciones con J L Martín Descalzo, relata la pérdida de cartas, el control telefónico, la violación de la valija diplomática y la actuación de grupos incontrolados Sin embargo, cualquiera que haya vivido aquellos años, el descontrol de algunos seminaristas en universidades pontificias, las tácticas heterodoxas de desprestigio del oponente y otras actitudes de autentica agitación política, no puede menos de entender en parte la postura del Gobierno

137 A finales de este año la XVII asamblea general del episcopado aprobó el documento *La Iglesia y la comunidad política,* que sentó muy mal al Gobierno Antes de hacerse publico, Carrero Blanco expuso en las Cortes el 7 de diciembre los beneficios económicos otorgados por el Estado a la Iglesia que elevaba a 300 000 millones de pesetas El cardenal Tarancón respondió de inmediato con una carta y Carrero Blanco contestó con otra humildísima Este asunto fue emponzoñado por la prensa «Pueblo» tituló «Mazazo Carrero» Véase L Suárez Fernández, o c , t VIII, pág 316-323, donde aparece el contenido de la carta de monsenor Tarancón, y J L Martín Descalzo, o c , pág 192, donde da su versión el cardenal Tarancón

clima el Papa procedió a llamar al embajador español, pasando una amplia revista a la situación político-religiosa española[138]

El general Franco posteriormente preparó una dura carta al Papa sobre la situación de la Iglesia en España[139], que llevó personalmente a Roma el ministro de Asuntos Exteriores, Gregorio López Bravo, en enero de 1973 Éste mantuvo una entrevista muy tirante con el Papa[140] Al poco tiempo fue sustituido por Laureano López Rodó, quien trató de conseguir, por todos los medios, la firma de un concordato Monseñor Casaroli vino a Madrid y mantuvo conversaciones con el ministro, volviendo a cursarse una nueva consulta a los obispos españoles, que no consideraron adecuadas las líneas propuestas[141]

Pero en diciembre de 1973 tuvo lugar el asesinato de Carrero Blanco, produciéndose muy lamentables incidentes con el cardenal Tarancón y el nuncio Luis Dadaglio[142]

El nuevo ministro de Asuntos Exteriores, Pedro Cortina, relanzó las conversaciones concordatarias, teniendo lugar al poco tiempo otro incidente gravisimo, el «caso Añoveros»[143] El incidente, en sus reacciones, recordaba el incidente del cardenal Segura en 1940 Al final, y ante la postura de la Iglesia de llegar a la excomunión del presidente del Gobierno y todos los responsables de la decisión de un destierro forzado, el Gobierno dio marcha atrás[144] Pero el clima permaneció extremadamente tirante Pablo VI, en septiembre de 1975, trató infructuosamente de interceder por los condenados a muerte en un proceso sumario por supuestas actividades terroristas La tensión llegó a límites cercanos a la ruptura[145]

La muerte del Jefe del Estado, general Franco, el 20 de noviembre de 1975 y la proclamación del rey Juan Carlos I supuso lo que se podía denominar un deshielo en las relaciones entre la Iglesia y el Estado

El punto de partida lo constituyó el almuerzo de 26 de enero de 1976 en

138 L Suárez Fernández, o c , t VIII, pág 308-309 Es muy interesante comprobar el pensamiento de Pablo VI sobre la situación creada por el concilio, su desautorización de la Hermandad Sacerdotal, su repaso de la reciente historia de España desde la guerra civil, donde a su juicio el factor religioso tuvo una influencia decisiva, el tema de la revisión del concordato considerando que había pasado la época de los concordatos solemnísimos, y el asunto de los nombramientos de obispos auxiliares que obsesionaba al Gobierno Sobre este ultimo punto la opinión del cardenal Tarancón es mas matizada Véase J L Martín Descalzo, o c , pág 147

139 El borrador y el texto pueden consultarse en L Suárez Fernández, o c , t VIII, pág 305 306 y 312-316

140 De momento la mejor versión de lo ocurrido está en la obra de J L Martín Descalzo, o c , pag 236

141 Id , pág 160-161 Véase tambien F Gil Delgado, *Conflicto Iglesia Estado,* Madrid 1975, pág 321 330

142 J L Martín Descalzo, o c , pág 194-202

143 Id , pag 203-217 Es significativo que el cardenal Tarancón acuse de cierta frivolidad a monseñor Anoveros Existe un cierto diletantismo en las palabras de este obispo «Le he puesto el trapo rojo para ver si embiste», pág 205

144 Id , pág 216-217 Franco impidió la ruptura

145 Id , pág 237-239

el Palacio de Viana entre representantes de la Iglesia española, la nunciatura y el Estado español[146]

De este modo se pudo llegar a la firma, el 28 de julio de 1976, de un acuerdo base sobre el procedimiento de nombramiento de obispos y la renuncia del privilegio del fuero, dos problemas de urgente solución, dando con ello paso a otros acuerdos que se firmaron el 3 de enero de 1979 sobre asuntos jurídicos, de enseñanza, asistencia militar, y asuntos económicos Se abría un nuevo marco para la vida de la Iglesia en España[147]

146 J M de Areilza, *Diario de un ministro de la monarquía*, Barcelona 1977, pág 68-70

147 Sobre estos acuerdos véase de modo especial C Corral y Lamberto de Echevarría, *Los acuerdos entre la Iglesia y España*, Madrid 1980 Y J Giménez y Martínez de Carvajal y C Corral, *Iglesia y Estado en Espana*, Madrid 1980

Sección segunda

PORTUGAL

Capítulo único

LA IGLESIA EN PORTUGAL DESDE 1910 A 1980

Por J Vaz de Carvalho
Profesor de Universidad en Coimbra

BIBLIOGRAFIA P Miguel de Oliveira, *Historia Eclesiástica de Portugal*, União Grafica, Lisboa [3]1958, p 343-417, J Maria Lourenco, *Situaçao juridica da Igreja en Portugal*, Coimbra 1945, *Anuário Catolico de Portugal*, Lisboa 1931ss, «Annuario Pontificio», Ciudad del Vaticano, Albano Mendes Pedro, *Anuário Católico do Ultramar Português*, 1960, *Atlas Missionario Português*, Lisboa 1962, A da Silva Rego, *Curso de Missionologia*, Lisboa 1956, id , *Licoes de Missionologia*, ibid , 1961, id , *Le Patronage Portugais de l'Orient*, ibid , 1957

Revistas «Broteria», Lisboa, «Lumen», ibid , «Economia e Sociologia», 25/26 (Évora 1979), n ° dedicado a la Iglesia en Portugal

1 ª Fase (1910-1926) Persecución religiosa y fuerte oposición de la Iglesia

La implantación de la República el 5 de octubre de 1910 fue seguida de una violenta persecución contra el clero y las instituciones religiosas, con asaltos, insultos y asesinatos[1] El 8 de octubre, por decreto del ministro de Justicia, Alfonso Costa, se pusieron en vigor las leyes de Pombal contra los jesuitas, y las de Joaquín Antonio de Aguiar relativas a la extinción de las órdenes religiosas Se ordenó el inventario de los bienes de las casas religiosas y su integracion en la hacienda del Estado

Con el objeto de laicizar la vida pública, el gobierno provisional promulgó diversas medidas legislativas Abolió el juramento «con carácter religioso» de la Inmaculada Concepción y otros a que obligaban los estatutos de la Universidad de Coimbra, anuló las matrículas del primer año de la Facultad de Teología, suprimió la asignatura de Derecho Eclesiástico en los estudios de Derecho, suprimió la enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas primarias y normales, consideró días de trabajo todos los días santos, a excepción de los domingos, permitió que se disolviesen las mesas adminis-

1 M de Oliveira, *Historia Eclesiástica de Portugal* Lisboa [3]1958, pág 354ss, cf Manuel Augusto Rodrigues, *Religiao Católica em Portugal*, en *Diccionario de Historia de Portugal*, dir J Serrao, 1 ª ed , v III, pág 576

trativas de las hermandades y cofradías, sustituyéndolas por comisiones, prohibió a las fuerzas armadas que intervinieses en solemnidades religiosas, promulgó la *ley de divorcio* y las llamadas *leyes* de familia que consideraban al matrimonio como «contrato puramente civil»

Los obispos en la Pastoral colectiva protestaron contra todas las violencias del nuevo régimen Apareció ese documento con fecha del 24 de diciembre, pero hasta febrero de 1911 no se divulgó por todo el país El gobierno, mientras tanto, mandó suspender su lectura ya comenzada en algunas diocesis, pero el obispo de Oporto, don Antonio Barroso, mantuvo la orden dada y su lectura continuó, salvo raras excepciones de algunas parroquias Por eso, el prelado fue expulsado de la diócesis La publicación de la pastoral dio origen a graves incidentes que servirían de pretexto al gobierno para promover persecuciones a los obispos de Oporto y de Beja

Entretanto, el furor demagógico y anti-religioso se recrudecía en muchas otras disposiciones legislativas El 11 de febrero de 1911 fue establecido el *registro civil* obligatorio y remunerado, se establecía la preferencia de ese registro sobre las ceremonias religiosas, y las penas a que quedaba sujeto quien no lo observase

El 20 de abril es publicada la *Ley de Separación del Estado y de la Iglesia* que constituyo la máxima expresión de los ataques a la Iglesia Católica y a sus instituciones[2] Entre las disposiciones más vejatorias sobresalían las que intentaban establecer a las «corporaciones y entidades encargadas del culto» o las denominadas «cultuarias» (cap II) y las que fijaban «pensiones a los ministros de la religion católica» (cap VI)

El clero por aplastante mayoria renunció a esas pensiones Frente a la renuncia categórica del clero, el gobierno llegó a extenderlas a los sacristanes, músicos, campaneros, etc

Las «cultuarias» solo se podían fundar «mediante autorización concedida por orden del ministro de Justicia», debian proponerse «un fin de asistencia y beneficencia», de su dirección y gerencia estaban excluidos los sacerdotes, no podían aplicar al culto mas de la «tercera parte de su total rendimiento» Los poderes públicos pretendian imponer, de cualquier forma, esas corporaciones laicas que debian agremiar sólo a los enemigos de la Iglesia

Los seminarios estaban inevitablemente perdidos Únicamente se autorizaba el pago de su renta, en un plazo de cinco años, a los de Braga, Oporto, Coimbra, Lisboa y Évora, pero sólo para la enseñanza de teología, se prohibía la enseñanza de preparatorios no subsistentes, de otro modo sujetos a la fiscalización del Estado Entretanto, el Patriarcado sólo obtuvo una parte del seminario de Santarén, y Braga también fue desposeída del

2 M DE OLIVEIRA, o c , 357-359, cf A DE OLIVEIRA, *Subsidios para o estudo das relaçoes do Estado com as igrejas sob o regime republicano,* Lisboa 1914, D PINTO COELHO, *Lei da Separaçao As reclamaçoes dos católicos,* ibid , 1913, A BIVAR, *A Igreja e o Estado,* Póvoa de Varzim, s/f, EURICO SEABRA, *A Igreja, as Congregaçoes e a República A separaçao e as suas causas,* Lisboa [2]1914, A LEITE, *Separaçao (Lleida),* en *Enciclopédia Verbo,* t 16, cols 1779-1783

edificio concedido, por estar previsto que en él se instalaría un regimiento de infantería En estas circunstancias, la formación eclesiástica se hacía con muchas dificultades y en casas inadecuadas

Contra la Ley de Separación, los prelados en la pastoral colectiva del 5 de mayo formularon una enérgica protesta estigmatizando ese documento de injusticia, opresión, expoliación y escarnio. El gobierno les respondió con los actos más violentos, procesando y expulsando por dos años de sus diócesis a todos los obispos o los gobernadores de los obispados (diciembre de 1911) Estos actos excedieron en violencia a todos los que registra la historia de la Iglesia en Portugal

La legislación era de tal modo ofensiva de la conciencia católica, que se hacía urgente formar organizaciones de catolicos que defendiesen con valor todos sus derechos En ese sentido el episcopado lanzó una llamada especial, de la que resultó la *Union Catolica,* fundada en 1913 Como rama de la Union, se formó el *Centro Catolico Portugués*[3], para actuar especialmente en el sector político y social, la iniciativa surgio en una reunión de católicos de todo el pais, efectuada en Oporto el 11 de febrero de 1915 En las elecciones de ese año, los catolicos ya conseguirían dos diputados al Parlamento Definitivamente organizado, el Centro convocó dos congresos en Braga, agosto de 1917, y en Lisboa, abril de 1922 De 1918 a 1925, obtuvo representación parlamentaria en todas las elecciones y ejerció notable influencia en la vida pública, a pesar de los ataques e incomprensiones por parte de las diversas corrientes políticas Nuevas circunstancias políticas mas favorables y la organizacion de la Acción Catolica en 1933 concurrieron para su práctica extinción, aunque no oficial

Se incrementaron las actividades de las asociaciones de propaganda y formacion existentes, como la *Asociacion Católica de Oporto,* la *Liga de Acción Social Cristiana,* la *Juventud Catolica,* los *Círculos Católicos de Obreros,* etc En el sector academico, sobresalió el *CADC* (Centro Académico de la Democracia Cristiana de Coimbra)[4] Fundado en 1903, con el objetivo de estudiar las cuestiones religiosas, sociales, políticas y económicas, comenzó a publicar en febrero de 1905 la revista de «Estudios Sociales» Después, por su influencia, otros centros académicos semejantes fueron creados en las principales ciudades y se realizó el 1 [er] Congreso de las Juventudes Católicas, en el que se lanzaron las bases de su federación Proclamada la Republica, las instalaciones del Centro fueron asaltadas y

3 J LEITE DE FARIA, *Instruçao Pastoral sobre o Centro Catolico,* 1925 (la 2ª ed salió con un apéndice en respuesta a ciertos detractores de la misma *Instruçao* y del Episcopado), cf MOREIRA DAS NEVES, *Centro Católico Portugués,* en «Verbo», 4, 1817-1818, M DE OLIVEIRA, o c , p 392-393

4 D PACHECO DE AMORIM, *CADC,* en «Verbo», 4, 258-260, cf M DE OLIVEIRA, o c , p 390-393, J VAZ DE CARVALHO, *A Igreja em Portugal Implantaçao Territorial e Estructural,* en *Economia e Sociologia,* 25/26 (Evora 1979) p 27-28, sobre el Centro Católico y la CADC escribió una monografia, de utilidad e interés M BRAGA DA CRUZ, *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo,* colección «Análise Social», n º 8, Gabinete de Investigaçoes Sociais, Presença, Lisboa 1980

cerradas por las autoridades (1 ° de febrero 1911) Pero el 22 de febrero de 1912 apareció el «Imparcial» (semanario de los estudiantes católicos de Coimbra), siendo casi toda la colaboración de los socios del CADC El 8 de diciembre, se reabría solemnemente el CADC con un centenar de socios Poco después eran 500 El CADC entraba en su fase más brillante y fecunda, agrupando a los estudiantes más diversos de la Universidad, de la que salió una verdadera escuela que influyó mucho en la vida nacional Durante la primera guerra mundial casi se extinguió En 1919, se editó el último número de «El Imparcial», que fue de los más prestigiosos periódicos de su tiempo En el año lectivo 1919-1920, publicó los «Estudios» Después el CADC desarrolla una intensa actividad. reorganiza las Conferencias de san Vicente de Paúl, por facultades, inicia los cursos de religión y apologética e historia de la Iglesia; organiza retiros espirituales, funda la Liga Eucarística, etc A partir de 1938, el CADC, instalado en la nueva sede, llevó una vida activa a ritmo normal

Destinados a estimular una buena prensa, se publicaron periódicos, como la «Palabra», la «Unión», las «Novedades», etc

Otra organización que ejerció inmenso influjo fue la Asociación del Apostolado de la Oración, que sobre finales del siglo XIX se encontraba implantada en casi la totalidad de las parroquias, lo mismo rurales que ciudadanas Por eso, fue frontalmente combatida por el gobierno republicano que expulsó a los jesuitas, sus directores Consiguió, no obstante, reorganizarse y reveló una capacidad admirable de movimiento popular, promoviendo grandiosas manifestaciones de jornadas eucarísticas

Las apariciones de Nuestra Señora en la Cueva de Iria en Fátima (13 de mayo a 13 de octubre de 1917) se volvieron foco de relevante eficacia en la renovación religiosa Desde luego surgió un movimiento espontáneo religioso, en el que el pueblo, guiado por su sentido e intuicion cristiana, se anticipó, como siempre, a la intervención eclesiástica[5] A pesar del «prudente» silencio y expectativa de la autoridad eclesiástica, como de la hostilidad inicial de las autoridades civiles y de la propia prensa católica, el culto a la Virgen de Fátima, entretanto, se iba esparciendo rápidamente y consolidando tanto en Portugal como en el mundo Concluido el proceso canónico, el obispo de Leiria, José Alves Correia da Silva, declaró que las apariciones eran dignas de crédito, y aprobó oficialmente el culto de Nuestra Señora de Fátima (carta pastoral, 13 de octubre de 1920) El episcopado, en mayo de 1931, hizo la consagracion nacional de Nuestra Señora en aquel santuario En seguida, Fátima se convirtió en un importante centro de peregrinación

La fuerte oposicion de los católicos impidió la aplicación de la Ley de Separación, causándole tan generalizado obstruccionismo que el gobierno se vio forzado a mitigar el furor persecutorio La cuestión religiosa urgía ser resuelta, visto que tomaría proporciones de extrema gravedad El problema se discutió varias veces en el Parlamento y en 1914 fue debatida la revisión de la Ley de Separación Se hicieron, entretanto, numerosas modificaciones, pero insignificantes, y sólo en lo particular, en cuanto a lo general la Ley continuó inalterada[6]

5 S Martins dos Reis, *Fátima (Aparições de)*, en «Verbo», 8, 433-438

Otro factor que también contribuyó al serenamiento religioso fue la participación de Portugal en la primera guerra mundial En esa coyuntura, el gobierno transigió en que fuesen nombrados capellanes para acompañar a las tropas en campaña

La revolución del 5-12-1917, que llevó a Sidónio Pais al poder, tenía como fin poner término a la agitación que convulsionaba al país desde la implantación de la República[7] En esta perspectiva de reconciliación nacional, el nuevo gobierno adoptó una política de moderación en el terreno religioso Se restablecieron las relaciones entre la Santa Sede y Portugal, se anularon las penas infligidas a los obispos (9-12-1917) y a los sacerdotes (22-12-1917), se eliminaron los obstáculos más graves de la Ley de Separación (22-2-1918), se permitió la apertura de los seminarios de teología y preparatorios, sin ninguna interferencia del Estado Los edificios, sin embargo, no fueron restituidos, por estar destinados a servicios públicos Durante la presidencia de Sidónio Pais, a pesar de corta, ya que fue asesinado el 14-12-1918, se creó sin embargo un clima de tolerancia y comprensión que perduró sin grandes oscilaciones en los años inmediatos

Las misiones fueron gravemente perjudicadas por la política laicizante de las autoridades que, paradójicamente, y sólo por mero patriotismo, pretendían conservar el derecho de Patronazgo en Oriente En 1913 fueron creadas las *misiones civilizadoras* enteramente laicas[8] En 1917, se fundó el Instituto de las Misiones Coloniales en el antiguo Colegio de las Misiones de Cernache de Bonjardim Semejante tentativa se reveló rápidamente desastrosa, de modo que se tuvo que desandar camino, procurando aprovechar el esfuerzo de las misiones religiosas La nueva orientación está claramente expresada en el *Estatuto Orgánico de la Misión del Patronato Portugués en el Extremo Oriente,* importante documento publicado en 1920

La situación religiosa fue entrando paulatinamente en la normalidad El 17-1-1918, por el breve *Quo Vehementis,* Benedicto XV restituyó la diócesis de Leiria, y Pío XI, por la bula *Apostolica Praedecessorum Nostrorum* del 20-4-1922, creó la diócesis de Vila Real y por la bula *Omnium ecclesiarum* del 24-8-1938 reconstituyó la de Aveiro[9]

Entretanto, los religiosos fueron regresando discretamente al país, con aprobación expresa del gobierno y general benevolencia de la población

6 A Leite, a c , «Verbo», 16, 1782

7 M de Oliveira, o c , p 348 y 359, cf Cunha e Costa, *A Igreja Católica e Sidónio Pais,* Coimbra 1921

8 A da Silva Rego, *Padroado,* en «Verbo», 14, 1041

9 M de Oliveira, o c , pág 362

2.ª Fase (1926-1960): Recuperación y expansión

Las fuerzas armadas, el 28 de mayo de 1926, derrocaron el parlamentarismo republicano, proponiéndose como tarea prioritaria la reconciliación nacional. En el aspecto religioso, el nuevo régimen procuró reintegrar pronto la nación a las tradiciones cristianas.

En el curso de los sínodos diocesanos de Braga (1918) y Coimbra (1923) se realizó en Lisboa el *Concilio Plenario Portugués* (24-11 a 3-12-1926); éste fue convocado y presidido por el cardenal patriarca don Antonio Mendes Belo, como legado pontificio, y en él participaron casi todos los obispos del Continente y Ultramar. Se hizo por fin acomodar a la disciplina de la Iglesia en Portugal el Código de Derecho Canónico publicado en 1917 y las circunstancias creadas por la Ley de Separación y demás legislación de la República. Los decretos (503 artículos) fueron aprobados en 1929 por la S. Congregación del Concilio y publicados en Lisboa en ese mismo año. También, por entonces, fueron promulgados por la pastoral colectiva del episcopado de 13-7-1930, juntamente con la traducción oficial (dos ediciones: 1931 y 1939)[10].

La pastoral constituyó un importante documento sobre la Iglesia en ese momento. Los obispos afirmaban: «reconocemos... que más de una vez los representantes de la Iglesia han recibido de los representantes de los poderes públicos atenciones, que la presencia de las autoridades civiles en solemnidades de la Iglesia muchas veces ha venido a atestiguar la buena voluntad en que se encuentran dispuestos.»

Posteriormente, se celebraron sínodos diocesanos en Braga (1942), Leiria (1943), Aveiro (1944), Braganza (1945), Guarda (1949) y Lamego (1953).

El problema misionero fue debidamente considerado, cuando el 13-10-1926 se promulgó el *Estatuto Orgánico de las Misiones Católicas Portuguesas del Africa y Timor.* En seguida, dos nuevos acuerdos acerca del Patronato de Oriente fueron firmados entre la Santa Sede y Portugal el 15-4-1928 y el 28-6-1929[11].

En lo concerniente a las relaciones con la Iglesia, la Constitución de 1933 fue de una importancia fundamental[12]. En el orden interno, el Estado sólo reconoció como límites de su soberanía la moral y el derecho (art.° 4). Se estableció la libertad y la inviolabilidad de creencias y prácticas religiosas, y la libertad de enseñanza (art.° 8, n.° 3 y 5).

El Estado asegura la constitución y defensa de la familia y le reconoce el primer lugar en la obra de educación e instrucción (art.° 12 y 42). En la enseñanza del Estado, se debe atender a la formación de las virtudes morales, orientadas «por los principios de la doctrina y moral cristiana, tradicionales del país» y «no necesita de autorización la enseñanza religiosa en las escuelas particulares» (art.° 43, n.° 3 y 4). «El Estado mantendrá el régimen de separación en relación a la Iglesia Católica y a cualquier otra religión o culto practicados dentro del territorio portugués, y las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Portugal, con recíproca representación» (art.° 46). He de advertir que el régimen de separación de la Iglesia y del Estado, consignado en la Constitución, define apenas las áreas de las respectivas competencias y caracteriza al mismo tiempo las recíprocas relaciones de cooperación y respeto; está sobradamente comprobado que no se presenta viciado por el agnosticismo laico. Se nota ya que las encíclicas pontificias ejercerán notable influencia en la ideología del Nuevo Estado.

Anteriormente, ya se había reconocido personalidad jurídica a las corporaciones de culto católico y permitido la enseñanza religiosa en las escuelas privadas. De acuerdo con la Constitución, se introdujo en los programas de enseñanza la educación moral y se determinó la colocación del crucifijo en las escuelas (ley de 11 de abril de 1936).

De acuerdo con las llamadas y las orientaciones de Pío XI, se instituyó la *Acción Católica Portuguesa,* cuyas bases orgánicas fueron publicadas el 16-11-1933[13]. Existían todavía numerosas agrupaciones de seglares que fueron los precursores de la Acción Católica: CADC, ya referida anteriormente, *Liga de Acción Social, Asociación de Médicos Católicos, Asociación de* Juristas Católicos, Círculos Católicos de Obreros, etc. Esas instituciones se resentían de una coordinación efectiva; pero fueron reestructuradas y revitalizadas, cuando se integraron en la Acción Católica. Esta institución del apostolado de los seglares, dotada de una fuerte estructura, comprendía 4 organizaciones: Juventud Católica (JC), Juventud Católica Femenina (JCF), Liga Católica (LC) y Liga Católica Femenina (LCF). Cada organización abarcaba, por sí sola, cinco sectores sociales (agrario, escolar, independiente, obrero y universitario).

En marzo de 1936, fue inaugurada la emisora católica, «Radio Renascença», propiedad exclusiva de la Iglesia, con un puesto emisor instalado en Lisboa[14]. En los años siguientes, se pusieron en funcionamiento nuevas emisoras en Lisboa, en Oporto y en Serra da Lousã, etc. La obra se levantó, gracias a los generosos donativos de los católicos; y se mantenía con los subsidios provenientes de las colectas, de las contribuciones de los socios y de la publicidad.

Aprovechando el ambiente de recuperación, la Iglesia procedió a la construcción de nuevos edificios eclesiásticos, al ver que la persecución republicana había confiscado los palacios episcopales, residencias parroquiales, seminarios y casas religiosas. Los edificios en su gran mayoría quedaron para siempre perdidos y jamás fueron restituidos. Los obispos, prioritariamente, se aplicaron a construir los seminarios, dotándolos de instala-

10. J.B. Libânio, *Concilio Plenário,* en «Verbo» 5, 1226-1227; cf. M. de Olivera, o.c., pág. 394-395.

11. A. da Silva Rego, a.c., en «Verbo», 14, 1041.

12. A. Leite, *Igreja e Estado en Portugal,* en «Verbo», 10, 873; cf. M. de Oliveira, o.c., pág. 397-399.

13. P.G. (Jossué Pinharanda Gomes), *Acçao Católica Portuguesa,* Braga 1939.

14. «Anuario Católico de Portugal», Lisboa 1953, p. 526-531.

ciones dignas y apropiadas[15] Las construcciones se hicieron a costa de muchos sacrificios y de la generosidad de los católicos, y hasta 1950 se edificaron 50 seminarios diocesanos y más de dos docenas de seminarios de religiosos

Las décadas de los años 40 y 50 fueron de florecimiento y expansión para la Iglesia en Portugal. Todas las disposiciones legislativas del gobierno convergían en el objetivo de conseguir la deseada y satisfactoria solución de la cuestión religiosa Pasados más de tres años de negociaciones, se firmó en Roma, el 7 de mayo de 1940, el *Concordato* con el *Acuerdo Misionero* anejo entre la Santa Sede y la República Portuguesa, precisamente al conmemorarse el 8 ° centenario de la fundación y 3 ° de la restauración de la independencia de Portugal[16]

Según este documento, se reconocía oficialmente la personalidad jurídica de la Iglesia Católica y se garantizaba el libre ejercicio de su autoridad, organización y culto, privado o público Se asegura la asistencia religiosa a los internados en los establecimientos del Estado y a las fuerzas militares en campaña Es libre la organización de escuelas particulares paralelas al Estado, como también la fundación y régimen interno de las instituciones de formación eclesiástica En las escuelas públicas y en los centros de menores, se debe dar la enseñanza de la religión y moral católicas. Se reconocen efectos civiles a los matrimonios celebrados conforme a las leyes canónicas, y a su indisolubilidad. En cumplimiento de algunas disposiciones, se publicó el decreto-ley 30 615 de 25 de julio de 1940, que regula la forma de proceso del matrimonio y el régimen de la propiedad eclesiástica

En el Concordato y en el Acuerdo Misionero, quedó estipulado que la division eclesiástica de Ultramar sería hecha en diócesis y circunscripciones autónomas[17] Por la bula *Solemnibus conventionibus* (1940), Pío XII creó en Angola la archidiócesis de Luanda, dándose por sufragáneos los obispados de Nova Lisboa, Silva Porto y S Tomé Después se acrecentaron otras diócesis desmembradas de las anteriores Sá da Bandeira, Malange, Luso y Carmona-S Salvador Pío XII, por la citada bula, extinguió la prelacía de Mozambique, dividiendola en tres diócesis Lourenço Marques, como metrópoli, Beira y Nampula como sufragáneas Posteriormente, fueron creadas nuevas sufragáneas con las diócesis de Quelimane, Porto Amélia, Inhambane, Tete, Vila Cabral y João Belo, en 1954, 1957, 1962, 1963 y 1970, respectivamente

15 A DE JESUS DA COSTA, *Seminario*, en «Verbo», 16, 1726, cf A CRUZ, *Os Seminários de Portugal*, Oporto 1964, *Normas Generais para os Seminários Portugueses*, Lisboa 1968, *Theologi ca* III, Braga 1968, fasc I, dedicado a los seminarios, J MARÍA FÉLIX, *Os nossos Seminários*, V N de Famalicao, 1970

16 M DE OLIVERA, o c , pág 398-399, cf *Portugal e a Santa Sé-Concordate e Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940*, edición del SPN , Lisboa 1943, A D DE SOUSA COSTA, *As concordatas portuguesas*, en «Itinerarium» 12 (1966), pág 24-46, LIBÂNIO DURAO, en «Brotéria», passim, 1936 a 1941, A LEITE, *A Concordata e o seu valor juridico*, en «Broteria», 50 (1950), pág 697-711

17 A DE J C (Avelinao de Jesus da Costa), *Provincias Eclesiásticas*, en *Dic Hist Port* III, p 504, cf M DE OLIVEIRA, o c , pág 401-404

Con la independencia de la India en 1947, el gobierno de esta nación hizo saber a la Santa Sede que se sentía de alguna forma ofendido por el hecho de que el Patronato Portugués se ejercía dentro de su territorio, en las misiones todavía dependientes de la archidiócesis de Goa[18] Portugal, al tener noticia del caso, firmó el 18-7-1950 un nuevo acuerdo con la Santa Sede, por el cual la archidiócesis de Goa abandonaba seis diócesis en la India, y en 1953 las misiones que aún mantenía en aquel territorio

En 1958, había un total de 32 diócesis 15 en el continente, 2 en las islas adyacentes, 7 en el África Occidental, 5 en el África Oriental y 3 en el Oriente

Según lo estipulado en el Acuerdo, las corporaciones misioneras reconocidas tenían en el continente o islas adyacentes casas de formación y reposo para su personal, y estaban subvencionadas por el gobierno[19]. Se reconoció personalidad jurídica a las diócesis, a las circunscripciones y a los institutos misioneros Las misiones católicas podían expandirse libremente, fundar escuelas para indígenas y europeos, colegios, seminarios y hospitales

En este contexto, el 13 de junio de 1940, Pío XII dirigió al episcopado portugués la encíclica *Saeculo exeunte octavo* en que, después de la evocación de las glorias religiosas de Portugal a propósito de la conmemoración del segundo centenario, ensalzaba la epopeya de los descubrimientos y la acción civilizadora que había desarrollado en el mundo, y llamaba la atención hacia los actuales problemas misioneros, recomendando de modo especial a los religiosos que se dedicasen ardorosamente a la evangelización[20]

Con el fin de rendir homenaje al Portugal misionero, el mismo pontífice en 1946 elevo al cardenalato al primer arzobispo de Lourenço Marques (Mozambique), Teodosio Clemente de Gouveia En 1947, fue canonizado san Juan de Brito, mártir de Maduré (India), presentando al santo mártir como ejemplo expreso de la gesta misionera del pueblo portugués

Durante el período de represión religiosa, habían destacado dos figuras prominentes que marcarían profundamente a la sociedad portuguesa don Manuel Gonçalves Cerejeira, cardenal patriarca de Lisboa, y Antonio de Oliveira Salazar, presidente del Consejo de Ministros Merecen quedar señalados aquí, algunos breves trazos biográficos de ambas personalidades

Manuel Gonçalves Cerejeira (1888-1977) frecuentó el seminario Mayor de Braga, de 1906 a 1909[21] En 1909, se matriculó en la facultad de Teología de la Universidad de Coimbra, donde concluyó su formacion[22] En seguida pasó a la facultad de letras donde se doctoró en 1918 con la tesis *El renacimiento en Portugal-Clenardo* Ordenado sacerdote en 1911, desarrolló en

18 A DA SILVA REGO, a c , en «Verbo», 14, 1041-1042

19 M DE OLIVEIRA, o c , pág 406

20 Ibid , pág 406-407

21 Bibliografia sobre el cardenal Cerejeira MOREIRA DAS NEVES, *O Cardenal Cerejeira, Patriarca de Lisboa*, 1945 a 1948 (con numerosos documentos y datos biográficos hasta 1945), J A SOUSA, *Cerejeira, D Manuel Conçalves*, en «Verbo», 5 cols , 23-24, *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, VI, pág 507, y XXXIX, pág 305-306, «Anuário Católico de Portugal», 1931ss

22 *Cerejeira, D Manuel Gonçalves*, en *Gr Enc Port Bras* VI, pág 507

Coimbra una notable acción apostólica sobre todo en el Centro Académico de la Democracia Cristiana (CADC) Fue uno de los fundadores y primer director de «El Imparcial», semanario de los estudiantes católicos de Coimbra (1912-1914), y editor de la revista «Lusitania» (1914) En 1919 fue nombrado profesor catedrático de la facultad de letras de la Universidad de Coimbra y más tarde archivero, paleógrafo y director del Archivo de la Universidad

En 1928 fue elegido arzobispo de Mitilene y vicario general del patriarcado de Lisboa, en el año siguiente, por la muerte de D Antonio Mendes Belo, fue nombrado patriarca de Lisboa y hecho cardenal (6 de diciembre de 1929), apenas con 41 años de edad[23]

Desde el principio de su actividad pastoral, se preocupó especialmente de la formación espiritual y cultural del clero[24] Fundó nuevos seminarios, sobre nuevos modelos: Seminario Mayor de Cristo-Rey, en los Olivais (Lisboa), en 1931; Seminario de São Paulo, en Almada, en 1935; Seminario Liceal de Penafirme, en 1960 Para fomentar el apoyo de los fieles a la formación de los sacerdotes, instituyó la Semana de los Seminarios y después la Obra de las Vocaciones y de los Seminarios.

Se empeñó con todo el ardor en la revitalización de su vasta diócesis, promoviendo varias iniciativas· estructuración e incremento de la Acción Católica, Secretariado de las nuevas Iglesias, Casa de Retiros del Buen Pastor, Fundación Cardenal Cerejeira, de carácter asistencial, etc

Desempeñó un papel relevante en las negociaciones para el Concordato y el Acuerdo Misionero cuya firma se realizó en 1940 En calidad de legado pontificio, presidió varios Congresos nacionales y se trasladó a las misiones de Ultramar Participó en diversos Congresos internacionales y siguió los trabajos del concilio Vaticano II, de cuyas comisiones formó parte Figura de reconocido prestigio en el episcopado portugués, sobresale por la brillantez de su inteligencia y por las excelentes virtudes de pastor Durante las vicisitudes de la segunda guerra mundial, algunas de sus alocuciones, mensajes y cartas pastorales alcanzaron una enorme repercusión, semejante a las de más allá de las fronteras

El cardenal Cerejeira fue uno de los más insignes promotores de la Universidad Catolica portuguesa[25] Desde la década de los 40 venía insistiendo asiduamene en la apremiante necesidad de que se creara una institución universitaria de la Iglesia En 1967, procedió a la bendición de la primera piedra de la Universidad católica y, como canciller mayor, siguió con el más vivo interés su funcionamiento

Ilustre escritor, dejó una obra valiosa de esmerado estilo literario En el elenco de sus numerosos escritos sobresalen los títulos siguientes *La Edad Media,* Coimbra 1925 y [2]1936, *Cartas a los Nuevos,* ibid , 1934 y [2]1944, *Clenardo y la sociedad portuguesa de su tiempo,* ibid , 1949, *La Iglesia y el*

23 J A Sousa, a c , en «Verbo», 5, col 23
24 Ibid , col 24
25 «An Cat Port », 1968, pág 212

pensamiento contemporaneo, 1924 y [5]1953, traducción española, *Veinte años de Coimbra,* Lisboa [2]1943, *Cartas de Roma,* ibid , 1966, *Obras pastorales,* 6 vols , ibid , con los discursos y principales documentos del cardenal Cerejeira desde su elección para el patriarcado, amplia colaboracion en revistas y periódicos, como «El Imparcial», «Estudios», «Lusitania», «Biblos», «Correo de Coimbra»

En el transcurso de su largo pontificado, el cardenal Cerejeira contribuyó con múltiples iniciativas a la restauración de la vida cristiana en Portugal, pero sus últimos años se vieron ensombrecidos con un resurgimiento de la crisis eclesiástica Renunció a la Sede Olisiponense el 10-5-1971, desde entonces vivió en la Casa de Retiros de la Buraca, en los alrededores de Lisboa, y allí falleció el 1-8-1977

Al igual que el cardenal Cerejeira, fue Antonio de Oliveira Salazar (1889-1970) quien más destacó en el resurgimiento religioso de Portugal[26] De origen de familia modesta, frecuentó durante ocho años el seminario de Viseu, donde llegó a cursar teología, habiendo recibido también las órdenes menores, desistió, sin embargo, de la carrera eclesiástica El 1-10-1910, se inscribió en la Facultad de Derecho de la Universidad de Coimbra, y allí realizó un curso excepcionalmente brillante con elevada clasificación[27] En 1918, fue nombrado profesor-catedrático, habiéndose doctorado con la tesis, *La edad de oro su naturaleza y sus causas, 1891-1915* (Coimbra 1916) y *Cuestión cerealífica El trigo* (Coimbra 1916) Miembro del Centro Académico de la Democracia Cristiana (CADC), ascendió de prisa a los cuerpos directivos[28] Fue uno de los fundadores del *Centro Católico,* en el que ejerció una funcion de alta responsabilidad

Sobre este Centro, Salazar publicó en 1922 un libro donde justifica la existencia del mismo, «El Centro Católico deber ser precisamente la organizacion de los católicos que, en obediencia a los deseos de la Santa Sede, sacrifican de momento sus reivindicaciones políticas principalmente en lo que respecta a la cuestión del régimen, y se unen para realizar constitucionalmente una actividad política, en orden a conquistar y a hacer reconocer las libertades y los derechos de la Iglesia»[29]

En otro pasaje del mismo libro, es todavía más explícito «El Centro es un organismo político para actuar por medios políticos La organización política en que vivimos, nos obliga a usar de los procesos por los que más

26 Sobre Salazar la bibliografía es extensa y aqui se indican sólo, algunas obras de particular interes A Ferro *Salazar,* Lisboa 1933, L Teixeira, *Perfil de Salazar,* ibid , 1938 (traducciones espanola, francesa e inglesa), *Salazar perante o mundo,* ibid , 1944, *Projecçao de Salazar no Estrangeiro,* Oporto 1949, Christine Garnier, *Vacances avec Salazar,* ibid , 1967, Hugh Kay, *Salazar and Modern Portugal,* Londres 1970, Franco Nogueira, *Salazar,* 4 vols , Coimbra 1977 a 1980 (en breve será publicado el 5 ° y último volumen que, por declaración del autor, contendrá la lista completa de los escritos de Salazar), J de Macedo, *Salazar, António de Oliveira, en «Verbo»* 16, col 1108 1118, *Gr Enc Por Bras* XXVI, pág 679 690
27 J de Macedo, a c , en «Verbo», 16, 1108 1109
28 *Gr Enc Port Bras* XXVI, pág 679-680
29 Oliveira Salazar, *Centro Catolico Portugués* Coimbra 1922, pág 38, cit por J M Lourenço, o c pág 214

directa y más eficazmente podemos llegar a la modificación de las leyes opresivas de la Iglesia y de nuestros derechos como católicos y, por tanto, a intervenir en las elecciones, a tomar asiento en las Cámaras y a desarrollar en ellas y fuera de ellas la acción más enérgica, en el sentido de conseguir de la mayoría la aprobación de medidas favorables, y de los gobiernos el mantenimiento de nuestros derechos»[30]

Al magisterio universitario, ejercido con incomparable competencia, el profesor Salazar unía las actividades de escritor y conferenciante Publicó memorias, artículos y ensayos de su especialidad en economía y finanzas En el Congreso Catolico de Oporto, abril de 1922, expondria con vigorosa claridad el problema católico-social presentando una tesis que algunos consideran como «su primer gran documento político» En el Congreso Eucarístico Nacional en Braga, julio de 1924, presentó una comunicacion, en la que el financiero y economista se manifiesta solidario del pensador y sociólogo cristiano[31] Atrajo entonces a la asistencia con la osadía de sus afirmaciones De esa comunicación se transcribe el célebre pasaje «Forman legion las masas trabajadoras, cuya alma se agita envuelta con hambre y sed de justicia y esa legion que el Evangelio conocio y proclamó bienaventurada pasa junto a la Iglesia, ignorándola, o avanza contra ella, combatiéndola, como si destruir en el mundo la fuente de la virtud y del orden fuese el camino seguro para conquistar la justicia y la paz »

En la doctrina moral, política, social y económica, Salazar aparece cada vez más nitidamente influenciado por el pensamiento social de la Iglesia «Sus posiciones, escribe Jorge de Macedo, eran cada vez más conocidas, tanto en atribuir, en cualquier régimen, limitaciones de carácter moral al Estado, como en considerar esencial el problema educativo, en advertir que la vida politica se funde profundamente en el todo del que forma parte la vida civil, religiosa y administrativa, asi como la defensa de una jerarquía y un concepto de funcion nacional»[32]

En 1919, Salazar junto con otros maestros fue suspendido de sus funciones de profesor, so pretexto de la actuación contra el régimen republicano Verificada la falta de fundamento de las acusaciones, Salazar y los otros profesores fueron reintegrados Las declaraciones prestadas en la comisión de examen (publicadas en el opusculo *Mi defensa)* causaron enorme impresión[33]

Ese documento es de gran valor para conocer la personalidad de Salazar En cierto pasaje de *Mi defensa* declara lo que más íntimamente defendía en la actitud humana «Hay personas que desconocen que puede haber, en el alma de los otros, cosas inolvidables y sagradas que la gente esconde cuidadosamente de las miradas de los estúpidos y de los malos, porque no pueden comprenderlas ni son capaces de sentirlas Pobre, hijo de pobres, debo a aquella casa (seminario) gran parte de mi educación, que de otra

30 SALAZAR o c p 50
31 *Gr Enc Port Bras* XXVI 681
32 J DE MACEDO, a c , en «Verbo» 16, 1109
33 *Gr Enc Port Bras* XXVI, 681

forma no tendría, y aunque hubiese perdido la fe en que me educaron, no olvidaría nunca aquellos buenos padres que me mantuvieron casi gratuitamente, durante tantos años, y a quien debo, sobre todo, mi formación y disciplina intelectual»[34]

En 1921 fue elegido diputado por el Centro Católico Después de un solo día en el Parlamento en el que asistió al desorden allí reinante, se convenció de la inoperancia e ineficacia de la Cámara, por eso, renunció al mandato y regresó a Coimbra[35]

Cuando estalló el 28-5-1926 la revolución que llevó al poder una dictadura militar, adversa al parlamentarismo republicano, Salazar fue llamado poco después para formar gobierno, como ministro de Hacienda[36] Formuló, entonces, condiciones que equivalían a una dictadura del ministerio de Hacienda sobre las arcas del Estado, que contrariaban los hábitos gubernativos tradicionales Esas condiciones fueron, por consiguiente, denegadas Transcurridos algunos días, dimitió como ministro y volvió a Coimbra Entretanto, proseguía su magisterio en la Universidad y al mismo tiempo continuaba dedicándose a la empresa de la adoctrinación política Siguieron dos años en los que la situación empeoró mucho las finanzas portuguesas estuvieron amenazadas de quiebra con ocasión del préstamo solicitado en 1927 a la Sociedad de las Naciones El préstamo falló, porque fueron consideradas humillantes las condiciones impuestas

*Se constituyó entonces un nuevo Gobierno presidido por el general Vi*cente de Freitas, siendo invitado el profesor Salazar para la cartera de Hacienda Salazar tomó posesión del cargo el 27-4-1928 Inmediatamente se empeñó en la ejecucion del plan que pretendía, después de garantizado el orden por la dictadura militar fortalecer el Estado a través del equilibrio presupuestario, y justificar las medidas de garantía del orden público, la supresión de los partidos políticos, la centralización administrativa y la organización económica

Las medidas oportunas, que sucesivamente fueron adoptadas, producirían en seguida los mejores resultados[37]

En su discurso de 30-7-1930 explicaba los principios fundamentales de la reforma política y la nueva constitución, situada más allá del individualismo y del socialismo Los principios aquí enunciados consustanciaban los pilares donde se apoyaba su ideal el papel significativo de la doctrina social de la Iglesia, la preponderancia del ejecutivo y la concepción de un Estado fuerte, aunque subordinado a la moral y al derecho, así como una concepción de la historia de Portugal

Los éxitos administrativos y políticos de Salazar influirían para que fuese nombrado Presidente del Consejo el 5-7-1932. Investido como jefe de gobierno, procuró, más tarde, institucionalizar el nuevo régimen Con el ase-

34 Ibid
35 J DE MACEDO, a c , en «Verbo» 16, 1109
36 Ibid 1110
37 Ibid 1110-1111

soramiento de algunos juristas de relieve, elaboró la Constitución que, presentada a la aprobación pública, fue aprobada por plebiscito el 19-3-1933.

De acuerdo con el principio de la solidaridad general con la nación, formulado en la Constitución, se rehusaba, consecuentemente, la lucha de clases que, en ninguna circunstancia, podrían argumentar los sindicatos. Éstos deberían defender los intereses de sus afiliados, pero sin perjuicio de la solidaridad con la nación. El Estado debe presidir la armonía de los intereses, en el caso de existir «peligro para la independencia del poder, para la justicia, para la libertad e igualdad de los ciudadanos, para los intereses en general»[38].

En la Constitución se señalaban las limitaciones de la soberanía del Estado que «sólo reconoce como límites en el orden interno, la moral y el derecho, y, en el internacional, los que se deriven de las convenciones o tratados libremente celebrados, o del derecho consuetudinario libremente aceptado» (art.° 4).

Anteriormente, Salazar en su discurso de 30-7-1930 preconizaría un Estado fuerte en oposición a los errores doctrinarios corrientes: «Se atraviesa, en el orden interno y en el orden internacional, una época de probada flaqueza del Estado; demasiadas reacciones justificables conminarán, aquí y allá, en el sentido de su omnipotencia y divinación. Hay que contraponer a uno y otro extremo, el Estado fuerte, pero limitado por la moral, por los principios del derecho de las personas, por las garantías y libertades individuales, que son exigencia superior de la solidaridad social. Este concepto debe informar la organización y movimiento del Estado portugués en la realización de su finalidad histórica»[39].

En relación con los principios expresos y el establecido en el texto constitucional, el presidente Salazar en el discurso de 26-5-1934 marca enérgicamente la concepción del Estado totalitario: «Es preciso alejar de nosotros el impulso tendente a la formación de lo que podría llamarse el Estado totalitario. El Estado que lo subordinase todo sin excepción a la idea de nación o de raza por él representada, en la moral, en el derecho, en la política y en la economía, se presentaría como omnipotente, principio y fin de sí mismo, al que tendrían que estar sujetas todas las manifestaciones individuales y colectivas, y podría envolver un absolutismo peor del que procedería de los regímenes liberales, porque al menos ese otro no se desligará del destino humano. Tal Estado sería esencialmente pagano, incompatible por naturaleza con el espíritu de nuestra civilización cristiana, y tarde o temprano habría de conducir a revoluciones semejantes a las que soportaron los viejos regímenes históricos y quién sabe si también a nuevas guerras religiosas más graves que las anteriores. La Constitución aprobada por plebiscito popular rechaza, como irreconciliable con sus objetivos, todo lo que directa o indirectamente provenga de ese sistema totalitario»[40].

38 Ibid , 1112
39. SALAZAR, *Discursos* I, 4ª ed Coimbra Editora, 79-80
40 Ibid., pág 336-337

En la Constitución, la parte concerniente a la Iglesia católica era bastante reducida; pero en el espíritu del legislador es visible la preocupación de resolver todos los problemas allí tratados a la luz de los principios cristianos[41].

La insuficiencia constitucional en la esfera religiosa fue completada por una legislación posterior. Durante más de tres años, el jefe de gobierno emprendió difíciles y delicadas negociaciones con la Santa Sede; los males culminaron en la firma del *Concordato y Acuerdo Misionero* de 1940.

El importante documento fue acogido con satisfacción general por los católicos, que lo consideraron como la solución satisfactoria de la cuestión religiosa. En la ratificación del *Concordato y Acuerdo Misionero* por la Asamblea Nacional, el 25-5-1940, Salazar pronunció un discurso sobre su oportunidad y sus principios orientadores. Comenzó por afirmar la estructura cristiana de la nación portuguesa: «La primera realidad que el Estado tiene delante de sí es la formación católica del pueblo portugués; la segunda es que la esencia de esta formación se traduce en una constante de la historia.

»Nacemos ya, como nación independiente, en el seno del catolicismo; acogerse a la protección de la Iglesia fue, sin duda, un acto de alcance político, pero fundamentado en el sentimiento popular... Con mayor o menor fervor, cultura más o menos vasta y profunda, mayor o menor esplendor del culto, podemos presentar al mundo, al lado de la identidad de fronteras históricas, el ejemplo raro de la identidad de conciencia religiosa, beneficio extraordinario en cuya consecución se empeñó una política previsora.

»De la forma como despertamos para la independencia, mezcla de religiosidad y de sentido político en la lucha contra el sarraceno, y de la vocación apostólica y universal del catolicismo que llevábamos en la sangre, nació, con el expansionismo de las navegaciones, el ideal misionero»[42].

En este contexto, declaró categóricamente: «No puede ponerse entre nosotros el problema de cualquier incompatibilidad entre la política de la nación y la libertad evangelizadora; por el contrario, una es siempre parte esencial de la otra»[43].

En seguida, propuso la materia de los acuerdos: «Toda la materia de los acuerdos sujetos a la aprobación de la Asamblea se reduce, puede decirse, a tres cuestiones fundamentales: libertad religiosa; organización misionera del Ultramar portugués; garantía del Patronato de Oriente»[44].

Y para concluir define con exactitud las competencias de la Iglesia y el Estado: «Mejor se rige la Iglesia por sí sola, en consonancia con sus necesidades y fines, de lo que puede dirigirla el Estado a través de su burocracia; mejor se defiende y fortalece el Estado para decidir y realizar el interés

41 J M LOURENÇO, o c , pág 281
42 SALAZAR, *Discursos* III, pág 232-233.
43 Ibid , pág 234
44 Ibid., pág. 238

nacional en los dominios que le son propios, que pidiendo prestado a la Iglesia la fuerza política que le falte. Digamos en otras palabras: el Estado debe abstenerse de hacer política con la Iglesia, en la certeza de que la Iglesia se abstendrá de hacer política con el Estado»[45].

Finalmente, será reconocida la personalidad jurídica de la Iglesia católica. De este modo la Iglesia asumía una merecida posición de relieve en Portugal que, en casi su totalidad, se declaraba católico. Según las disposiciones del *Acuerdo Misionero,* completado por el *Estatuto Misionero* (decreto-ley n.° 31 207 de 5-4-1941), el gobierno dio un fuerte impulso a las misiones, en cuanto que les garantizaba generosamente todos los medios indispensables para su libre desarrollo.

A principios de la década de los 60, abordó Salazar el problema candente de Ultramar, cuya solución consideraba esencial para toda la comunidad. Propugnaba una política de integración multirracial con la perspectiva de la solidaridad cristiana que contemplaba los territorios de Ultramar con vistas a la independencia que se debía conferir conforme al modelo del Brasil. Contra esa política se levantó una fuerte corriente de la opinión pública internacional que reclamaba la urgente independencia de las colonias; y surgirían entonces las guerrillas de los movimientos libertadores. La defensa de Ultramar la realizó Salazar con la tenacidad y la persistencia que eran características de su personalidad, aunque el 6-9-1968 fue víctima de un derrame cerebral que le dejó definitivamente incapacitado para la actividad normal[46]. El 27-7-1970 moría aquel que, por su orientación y estilo de vida, tan profundamente marcó una época. En su funeral se le hicieron honras nacionales.

En la acción gubernativa, Salazar sobresalió por la obra de reconstrucción nacional, con perspectiva de grandeza y dignidad, lo que dio a su nombre prestigio a nivel mundial. Estadista eminente, planteaba con admirable clarividencia los problemas políticos, como también los más complejos y difíciles. Es de señalar que esos análisis perspicaces eran fruto del estudio previo de las cuestiones, realizado meticulosamente, ya que no dejaba nada a la improvisación.

Católico consciente y convencido, destacó por sus convicciones y actitud de vida, y procuró garantizar a la Iglesia católica el lugar relevante que le pertenecía de derecho.

Es autor de numerosos escritos, compuestos con un estilo de innegable calidad, donde hay páginas que se pueden considerar antológicas del conocimiento político. Además de las obras ya mencionadas, la lista de sus escritos incluye algunos títulos de especial interés: *Discursos y notas políticas,* 6 vols., Coimbra 1935-1967; *Principios de acción,* París 1956; *Antología (1909-1966),* Coimbra 1966; *Entrevistas (1960-1966),* Coimbra 1967; diversos artículos, respuestas a consultas y conferencias.

45 Ibid , pág 238-239

46 J DE MACEDO, a.c , en «Verbo», 16, 1118

Los acontecimientos de *Fátima* toman enorme repercusión, a nivel nacional y mundial[47]. Después de la aprobación canónica, el culto a la Virgen de Fátima se vuelve irresistible y torrencial, bajo el caluroso impulso y ejemplo de los propios papas y del episcopado católico, por la presencia consciente y confiada del pueblo cristiano en masa. La vida religiosa del país se polariza en Fátima, en constantes concentraciones, congresos y retiros, del clero y seglares de todas las categorías y condiciones sociales. El santuario de Fátima se transformó, de manera muy significativa, en el «altar del mundo» y en el «trono de la Reina del mundo».

En la clausura de las conmemoraciones del 25.° aniversario de las apariciones, Pío XII el 31-10-1942 dirigió un mensaje radiofónico a Portugal, en que consagró el mundo al Inmaculado Corazón de María. Al conmemorarse el tricentenario de la Patrona de Portugal, la imagen de nuestra Señora de Fátima fue solemnemente coronada en su santuario, el 13-5-1946, por el cardenal B. Aloisi Masella, como legado pontificio. Las conmemoraciones del 50.° aniversario de las apariciones se señalaron para el 13-5-1967 por la peregrinación de Paulo VI al santuario de Fátima, cuando estaban ahí concentrados cerca de 1 200 000 peregrinos.

La imagen de la Virgen de Fátima, peregrina del mundo, es acogida apoteósicamente por todos los pueblos, razas, gobiernos y religiones. Este viaje triunfal se hizo a través de los cinco continentes, y pocas naciones se quedaron fuera de él. Nuestra Señora ratificó así, plena y visiblemente, su título de Reina del universo. Su presencia contribuyó a la proyección y universalización del mensaje de Fátima.

Más allá de las grandiosas manifestaciones de fe en Fátima, se realizaron muchas otras en diversas partes de Portugal, con ocasión de las jornadas eucarísticas diocesanas y regionales. Merecen especial mención los dos congresos eucarísticos nacionales, ambos celebrados en Braga, en 1942 y 1974.

En el curso de los años 40 y 50, se verifica la rapidísima expansión de los cuadros eclesiásticos en todos los sectores[48]. Los seminarios y los noviciados se llenan regularmente con la afluencia constante de numerosos candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa. El número de sacerdotes subió continuamente y del mismo modo el de los religiosos y religiosas. En 1958, el continente e islas adyacentes, contaban con 5096 sacerdotes, de los cuales 4468 eran diocesanos y 628 religiosos; en 1968, había 5800 sacerdotes, siendo

47 S MARTINS DOS REIS, a c , en «Verbo», 8, 433-438, M DE OLIVEIRA, o c , pág 416-417 Sobre Fátima, existe una inmensa bibliografía, de la que aquí se indican algunas publicaciones de particular interés IRMA MARÍA LÚCIA DO CORAÇAO IMACULADO (la vidente), *Memórias* y *Escritos,* VISCONDE DE MONTELO, *As Grandes Maravilhas de Fátima,* Oporto 1934 (diversas ediciones; traducción italiana, Roma 1959), COSTA BROCHADO, *Fátima à luz da Història,* Lisboa 1948, J M DE MARCHI, *Era uma Senhora mais brilhante que o Sol,* Cova de Iria (Fátima), s/f , S MARTINS DOS REIS, *Fátima-As suas provas e os seus problemas,* Lisboa 1953, id , *Na Orbita de Fátima-Rectificaçoes e achegas,* Oporto 1958; id., *O Milagre do Sol e o Segredo de Fátima-Inconsequências e especulaçoes,* Oporto 1967; id , *Síntese Crítica de Fátima. Incidências e repercussoes,* Lisboa 1968, C BARTHAS, *Fatima merveille du XX^e siècle,* Toulouse 1953; id., *Fatima et les destins du Monde,* J M ALONSO, *História da Literatura sobre Fátima,* Fátima 1967.

48 A DA SILVA, *Evoluçao Recente da Sociedade-Igreja,* en *Economia e Sociologia,* pág 35

4899 diocesanos y 901 religiosos En este decenio se registra un aumento de 704 en los efectivos sacerdotales, distribuidos respectivamente en 431 diocesanos y 273 religiosos[49]

El número de religiosos creció a un ritmo francamente expansionista, globalmente por diócesis fue en 1952, eran 4436, en 1962, subían a 6561, en 1967, se contaban 7150 y en 1977 alcanzaron la cifra de 7908

En cuanto a los candidatos al sacerdocio, su número en los seminarios mayores en 1957 era de 1263 seminaristas

Por voluntad expresa de la Santa Sede, surgió la Conferencia Nacional de los Institutos Religiosos, CNIR, cuyos estatutos fueron aprobados el 23 de noviembre de 1953[50] En el año siguiente, se creó la Federación Nacional de los Institutos Religiosos Femeninos, FNIRF La Conferencia de los Religiosos, constituida por estas dos Secciones, propuso, genéricamente, los siguientes objetivos fortalecer los lazos de solidaridad entre aquellos que persiguen el mismo ideal, promover el bien de los diferentes institutos para el estudio y solución de los problemas comunes, garantizar la unidad y eficacia en actividades de colaboración apostólica, asegurar e incrementar las relaciones con los obispos, etc Debido a la iniciativa del CNIR y de la FNIRF se organizaron tres congresos nacionales de religiosos en Lisboa (1958 y 1964) y en Fátima (1980)

En 1968, se encontraban establecidos 92 institutos religiosos (29 masculinos y 63 femeninos) Se dedicaban a las actividades apostólicas, a las obras de asistencia y a la enseñanza, y en gran mayoria reconocidos oficialmente como corporaciones misioneras se encargaban de las misiones de Ultramar

Se multiplicaron las instituciones de la Iglesia en los sectores de la enseñanza, sanidad y asistencia, las cuales se distinguen por la eficacia y por el prestigio Los movimientos y las obras eclesiásticas, animadas de un entusiasmo que contagia, aumentan en número y organización

La Acción Católica Portuguesa se establece en todas las diócesis En 1962 tenía cerca de 100 000 asociados en 4000 secciones Como objetivo fundamental se proponía la formación de una escuela de seglares de fuerte ideal católico Desarrolló una actividad maravillosa[51] Para difundir el pensamiento social católico, organizó las semanas sociales, verdaderos cursos libres a nivel superior, de los cuales se efectuaron 4 Lisboa (1940), Coimbra (1943), Oporto (1949) y Braga (1952)[52] Servirían de ejemplo a análogas iniciativas, como las semanas de estudios rurales, la Semana Nacional de Estudios y las semanas de estudios Manifestaciones culturales de gran proyección fueron también la I Decenal de ACP (1945)[53] y el Congreso de los Hombres Católicos (1950)[54]

49 Ibid , pág 36-43 datos del «Anuario Pontificio», analizados por A DA SILVA

50 «An Cat Port », 1968

51 P G (cf nota 13), a c , pág 35 38, cf J M PORTO, *Acçao Católica e Actividades Temporais* Coimbra 1944 A GONÇALVES *Des Anos de Acçao Católica* Lisboa 1954, A SEDAS NUNES, *A Acçao Católica na Históira e na Vida da Igreja,* Coimbra 1959

52 *Semanas Sociais Portuguesas,* Lisboa 1940, 1943, 1949, 1952

53 *Primeira Decenal de Acçao Católica Portuguesa,* 3 vols , Coimbra 1946 1952

La Acción Católica lanzó una vasta red de publicaciones[55] Cada organización y organismo disponía de casa editorial propia, se multiplicaron las ediciones de la ACP, las ediciones de la JOC y las ediciones Logos, entre otras, que publicaron libros de teología, sociología, liturgia y apostolado Entre las numerosas publicaciones que florecieron entonces sobresalen «Acción Médica», revista de los médicos, «Estudios», de la CADC, «Encuentro», de la JUC

Una asociación que ejerció mucho influjo en Portugal fue sin duda el *Apostolado de la Oración*[56] En una pastoral de 13-3-1935, escribió el cardenal patriarca de Lisboa, M Gonçalves Cerejeira «Es convicción unánime que la restauración religiosa de nuestra patria se debe principalmente al Apostolado de la Oración, después de la crisis de fe y piedad provocada por el liberalismo del siglo pasado » Se nota que Trindade Coelho, en el *Manual politico del ciudadano portugues,* señalaba el Apostolado de la Oración como una de las mas eficaces armas de la «reacción», esto es, de las actividades genuinamente católicas Por eso, el Apostolado de la Oración fue también duramente reprimido en la persecución religiosa de la 1 ª República, pero resistió, por estar profundamente enraizado Reestructurado, promovió la realización de 4 Congresos Nacionales (en Braga, 1930, en Oporto, 1945, en Braga, 1957, y de nuevo en Braga, 1964), estimuló la construcción del templo, monumento del Corazón de Jesús en el monte de Santa Lucía (Viana do Castelo), en 1895, y, por encargo del episcopado, organizó la campaña del monumento a Cristo Rey, que en Almada, frente a Lisboa, fue inaugurado con la mayor solemnidad, el 17 de mayo de 1959, en presencia de una multitud de varias decenas de millares de personas

La *Cruzada Eucarística,* sección infantil del Apostolado de la Oración, apareció en Portugal en 1921, en que se fundó su primer centro[57] Hasta 1928 apenas se fundaron 16 centros Desde 1929, en el que se celebró el Congreso Eucarístico en Viana do Castelo, se extendió rápidamente a todo el país En 1937, el secretariado nacional ya tenía noticia de la existencia de 1109 centros, instituidos en la cuarta parte de las parroquias de Portugal, con mas de 100 000 instituciones incluidas

A estas dos secciones del Apostolado de la Oración se unió recientemente la de la *Liga Eucarística de los Hombres,* que en sus comienzos polarizó enormes multitudes de católicos

Entre los movimientos, se organizó también el *Cuerpo Nacional de Escuteiros* que ejerció una influencia decisiva en la formacion de los jóvenes[58] Fundado en Braga, en 1923, mas tarde trasladó su sede a Lisboa Con

54 *Actas do I Congresso dos Homes Católicos* Lisboa 1950

55 P G (cf nota 13), a c , pág 38-40

56 P DURAO, *Apostolado da Oraçao,* en «Verbo», 2, 804, cf J BARBOSA PINTO, *Apostolado da Oraçao Teologia e Pastoral,* Braga 1962, id , *Coraçao de Jesus Cristo Apostolado da Oraçao* (documentos de los prelados portugueses), 2 vols , Braga 1963

57 F LEITE, art *Cruzada Eucarística,* en «Verbo», 6, 498-499, cf id , *A Cruzada Eucarística* Braga 1963, A SOARES PACHECO, *Apostolado da Oraçao e Pastoral das Crianças,* Braga 1965

58 R GRAÇA, *Escutismo,* en «Verbo», 7 1004, cf «An Cat Port » 1968

acertado y notable desarrollo, se encontró implantado en todas las diócesis En 1966 había cerca de 12 000 escuteiros

En el terreno asistencial y de la caridad merecen particular mención las *Conferencias de san Vicente de Paúl,* que a finales del siglo XIX se establecieron en Portugal Rápidamente se extenderían a todo el territorio nacional La sociedad vicentina, en el continente y ultramar, en 1951 contaba con 663 conferencias masculinas y 473 conferencias femeninas que desarrollaban una acción asistencial y social impresionante[59]

En la postguerra, aparecieron diversos movimientos en Portugal, a semejanza de lo que sucedía en otros países, sobresaliendo los siguientes «Movimiento por un mundo mejor», «Cursos de cristiandad» y «Opus Dei»

El *Movimiento por un mundo mejor,* con características de verdadera cruzada, atrajo en sus principios enormes multitudes, denunciando el odio y el egoísmo que corroen a la sociedad contemporanea, y al mismo tiempo preconizando el advenimiento de la nueva humanidad establecida en la justicia y en el amor Los *Cursos de cristiandad,* que se presentaron como torrente avasallador, producirían admirables resultados A su vez, el *Opus Dei*, impulsado por un vigoroso dinamismo, pretendía atraer las *elites*[60]

No hay duda de que los movimientos y las obras eclesiásticas se desarrollaban con un ritmo de intensa actividad, fruto de la prestigiosa posición de la Iglesia en aquel tiempo

Durante este periodo, las misiones portuguesas se beneficiaron de una situación bastante próspera Para apreciar esa situación, se indican aquí algunos datos significativos

Angola Con una poblacion total de 4 832 677 habitantes (censo de 1960), en 1964 había 1 774 776 católicos, distribuidos por 6 diócesis y asistidos por 458 sacerdotes (de los cuales 289 eran religiosos), 89 hermanos auxiliares y 536 religiosas[61]

Mozambique De los 7 000 000 de habitantes, en 1971 eran 1 264 846 los católicos que se distribuían por 9 diócesis con 190 parroquias y misiones Ejercían el apostolado misionero 530 sacerdotes (de los cuales, en 1968, habia cerca de 396 religiosos), 178 hermanos auxiliares y 1158 religiosas, dirigiendo dos seminarios mayores con 109 alumnos, 6 seminarios menores con 519 alumnos, 4333 escuelas y puestos, 28 colegios y 236 obras de asistencia[62]

Cabo Verde La diócesis de Cabo Verde, limitada al archipiélago del mismo nombre, en 1963 contaba con 206 036 fieles en una población de 213 694 habitantes, siendo la población, en su casi totalidad, católica En las

59 «An Cat Port » 1953
60 Ibid , 1968
61 A DA SILVA REGO y E DOS SANTOS, *Angola,* en «Verbo» 2, 347-347
62 «An Pont » y «An Cat Port »

31 parroquias trabajaban 50 sacerdotes (de los cuales 33 eran religiosos) y, en 1961, 22 religiosas[63]

Guinea Portuguesa En 1967, de los 570 000 habitantes, 26 000 eran católicos (más de 8000 catecúmenos), en el año siguiente, los católicos eran ya 26 916, distribuidos por 18 parroquias y asistidos por 28 sacerdotes (todos religiosos), 10 hermanos auxiliares y 9 religiosas[64]

Santo Tomé y Príncipe En 1972, con una población de 69 032 habitantes en todo el archipiélago, los católicos eran 67 016, en 12 parroquias, asistidos por 13 sacerdotes religiosos y 18 religiosas[65]

Timor En 1974, los católicos eran 187 540 en una población total de 633 626 habitantes, asistidos por 50 sacerdotes (de los cuales 8 eran religiosos), 8 hermanos auxiliares y 48 religiosas. La diócesis tenía un seminario menor con 61 alumnos, 3 parroquias, 16 misiones, 9 escuelas, 25 puestos escolares y 11 obras de asistencia[66]

Macao Con una población de 169 299 habitantes, en 1960 los católicos eran 16 897 y en 1969 subían a 26 000, asistidos por 79 sacerdotes (de los cuales 35 eran religiosos), 18 hermanos auxiliares y 209 religiosas Sufragánea de Goa, la diócesis de Macao comprendía (1971), más allá de la provincia portuguesa de Macao, el vicariato de Shiu-Hing en la China Continental (el cual hasta el dominio comunista abarcaba 11 misiones [con 4 sacerdotes]) y San Pedro de Malaca (con 2 sacerdotes)[67]

Goa En 1967, la archidiócesis de Goa tenía 3 seminarios, 148 parroquias y 694 sacerdotes (de los cuales 126 eran religiosos), siendo los fieles 237 087 en una población de 773 724 habitantes En virtud de la ocupación de Goa por la India (desde 18-12-1961) surgirán conflictos al respecto del Patronato Portugués que el gobierno más tarde procuró resolver de mutuo acuerdo con la Santa Sede[68]

3 ª Fase (1960-1980) Adaptación y renovación

En la etapa de la decada de los 50, la solidez estructural de la Iglesia portuguesa comenzo a manifestar síntomas de desunion[69] A partir de 1958, era menos unitaria la opinión del episcopado sobre la situación del país, cuando surgio la contestacion del obispo de Oporto, don Antonio Ferreira

63 «An Pont » 1964, cfr A MENDES PEDRO, *Ultramar Portugués* Lisboa 1962
64 «An Cat Port » 1968 «An Pont » 1969 65 Ibid
66 «An Pont » 1974, «An Cat Port » 67 «An Pont » 1971 «An Cat Port »
68 «An Pont », 1979, «An Cat Port », cfr A DA SILVA REGO, *História das Missoes do Padroado Português do Oriente* I, Lisboa 1949
69 A DA SILVA, a c , pag 35-36

Gomes, seguido después por grandes capas del clero y del lacaido Las guerras de África y la creciente emigración de los años 60 desencadenaron el proceso de cambios sociales que van a ejercer gran influencia en las opiniones enfrentadas y en la vida de la comunidad cristiana

Por esa fecha aparecía la protesta estudiantil que pretendía desvalorizar todo aquello que significaba tradición e institución, oponiéndose frontalmente a lo establecido

En la Acción Católica, desde 1954, se venía arrastrando la falta de identidad sobre su apostolado, frente a la actividad de pequeños y fragmentarios grupos de seglares con los mismos objetivos, más desvinculados de la organización[70] Iniciativas y movimientos como el Opus Dei, Cursos de cristiandad, etc , disputaban, de algún modo, el campo que hasta ahí se consideraba reservado a la Acción Católica La crisis se agravó en 1962 disolviéndose, entre tanto, algunos organismos

Progresivamente, fue disminuyendo el número de afiliados en los organismos católicos, sobre todo de la juventud Los seminarios tendieron a despoblarse y fueron escaseando las vocaciones religiosas, lo que influyó más tarde en la disminucion de los propios contingentes de dedicación exclusiva Por otra parte, aparecerán divergencias en el campo doctrinal y pragmático, las cuales se divulgaron, sobre todo, con ocasión del concilio Vaticano II y contribuirían probablemente a disminuir la cohesión del organismo eclesiástico Este proceso de cambio pone de manifiesto todo el efecto disgregador de una primera fase revolucionaria que, sin pretenderlo ella misma explícitamente, comienza por destruir las antiguas estructuras, si bien más tarde aprovecharía algunos de los viejos elementos

En el clero, durante los últimos 20 años (1958-1978), se manifiestan indicios de crisis[71] En Portugal, según las estadísticas, en 1958 había 5369 sacerdotes (4468 diocesanos y 901 religiosos), a pesar de registrarse un aumento significativo de 704 (431 diocesanos y 273 religiosos), se verifica el descenso de 905 en los sacerdotes diocesanos y un ligero aumento de 140 en los religiosos Se nota que algunos institutos religiosos fueron duramente afectados por la crisis, pero sus descensos fueron compensados en total por los aumentos de otros institutos De ahí resultó el referido aumento en los efectivos de los religiosos

La evolución del número de religiosos en dos decenios 1952-62 y 1967-77 presenta los siguientes datos en 1952, las estadísticas señalaban 4436 religiosos y, en 1962, la cifra era de 6561[72] Hay que señalar un aumento de 2125, en la época prevaticana En 1967, el número de religiosos se elevaba a 7150 y en 1977 la cifra alcanzaba los 7908 Se registró, por consiguiente, el aumento de 758 en la época postvaticana, no siendo ese aumento entonces espectacular como el del decenio anterior que se elevó a 2125 Aunque se aumentó desde el último decenio, ya aparecen descensos de algunos institutos religiosos, pero fueron compensados por los aumentos de otros institutos, de forma proporcional al referido aumento

70 P G (cf nota 13), a c , pag 37 38
71 A da Silva, a c , pág 36-38
72 Ibid , pág 42-43

Con respecto a las disposiciones del concilio Vaticano II, se formularon diversas interpretaciones, de las cuales las de los progresistas y las de los conservadores merecen especial mención[73] Se manifestaron, entonces, dos actitudes antagónicas de los progresistas que preconizaban todas las innovaciones, pero sin el control de la autoridad, por cuanto defendían la autonomía del profetismo carismático, de los conservadores integristas, aferrados al sentimiento del pasado, que se muestran reticentes a cualquier innovación y se oponen a la legítima autoridad, porque, afirman que va a destruir las sagradas tradiciones Semejantes tendencias surgirán, de hecho, en Portugal, pero aquí no tuvieron una expresión significativa y jamás hallaron la extrema agudeza, a que se llegó en otros países

Pasada la fase inicial de perplejidades y exageraciones, de los progresistas y conservadores, se encuentra actualmente generalizado el consenso en la prudente aplicación de las directrices conciliares

En Portugal, después del concilio Vaticano II, de acuerdo con sus determinaciones, se instituyó la Conferencia Episcopal[74] Es verdad que, desde los tiempos difíciles de la 1 ª República, los obispos portugueses se habituaron a escribir cartas pastorales colectivas y a partir de 1932 se venían reuniendo asiduamente, pero sólo en 1967 se concretó la institucionalización de su Conferencia con la aprobación de los primeros Estatutos En estas circunstancias, la institucionalización pudo asegurar el reconocimiento jurídico a una institución de hecho Introdujo el elemento nuevo de cierta colegialidad en el enfrentamiento de los problemas pastorales a nivel nacional La Conferencia Episcopal Portuguesa era, por consiguiente, el órgano máximo de la Iglesia en Portugal, con poder ejecutivo para todo el territorio nacional

La Santa Sede, por el decreto *Lusitanorum nobilissima* de 13-10-1967, fundaba la Facultad de Filosofía, ya existente en Braga y encomendada a los jesuitas, como «primera realización de la Universidad Católica Portuguesa»[75] El proyecto de fundación de una Universidad o Instituto Superior Católico de Portugal se remontaba al Concilio Plenario Portugués (1926), se fue madurando, hasta encontrar, después de largos años, las condiciones favorables para su ejecución En 1968, fue autorizado el establecimiento, en regimen experimental, de la Facultad de Teología, en Lisboa, que vendría a ser fundada, juntamente con la Facultad de Ciencias Humanas, por decretos de 1-10-1971 Teniendo en cuenta que la Universidad Católica Portuguesa ya estaba dotada con el mínimo requerido de 3 Facultades, fue concedida en 1972 la fundación canónica Entretanto, el Estado había reconocido ya la existencia y personalidad jurídica de la Universidad Católica Portu-

73 J Vaz de Carvalho, a c , pág 31 32
74 A Baptista de Aldeia, *Estructuras Organizativas da Igreja Católica en Portugal*, en «Economia e Sociologia», pág 55 56
75 AAS 59 (1967) 1068 69

guesa, declarando que sus diplomas y título gozaban del mismo valor que los de las restantes universidades portuguesas[76]. Sucesivamente se fueron creando otras facultades y cursos: Ciencias Empresariales y de Economía, Derecho y Letras. A pesar de tener todavía pocos años de existencia, la Universidad Católica Portuguesa ya se encuentra, entre tanto, con un prestigio por el nivel del profesorado y la calidad de la enseñanza.

La Iglesia en Portugal emprendía constantes esfuerzos de adaptación y renovación, ante la perspectiva del concilio Vaticano II, cuando el 25 de abril de 1974 se produjo la revolución que derribó al régimen Salazarista-Marcelista. El proceso revolucionario contribuyó a agravar la situación de crisis de la sociedad portuguesa, con inevitables repercusiones para la vida de la Iglesia[77].

Durante el primer año de la revolución, se desencadenó la escalada del Partido Comunista, que, a través de sucesivos golpes, intentó conquistar el poder, sirviéndole de bandera Vasco Gonçalves en la jefatura de cuatro gobiernos provisionales. De ahí vino la denominación «gonçalvismo», con que pasó a llamarse el referido período. Los comunistas y fuerzas satélites reconocieron pronto el grave error que habían cometido los dirigentes de la 1.ª República por su campaña antirreligiosa. Valorando la situación real del país, trataron de evitar, de cualquier manera, un enfrentamiento directo con la Iglesia, procurando no incurrir en los mismos errores e injusticias que acabaron por desacreditar a la 1.ª República. Es verdad que cometieron algunos casos de injurias a personas e instituciones de la Iglesia, pero apenas constituirían atentados meramente esporádicos, de modo que los partidos izquierdistas se apresuraron a librar su responsabilidad.

La propaganda marxista, entretanto, predominaba en los medios de comunicación social, estatalizados y manipulados por los comunistas, llegando a perpetrarse por esas fechas verdaderas agresiones ideológicas. Se organizó también una campaña de dinamización cultural, que llegaba a todos los rincones del país, en una tentativa de lavado de cerebro a nivel nacional. La tentativa, sin embargo, fue contraproducente, pues acabó en fracaso.

Durante el agitado período del gonçalvismo, fue ocupada la Radio Renascença, propiedad de la Iglesia[78]. La injusticia fue tan violenta que polarizó una fuerte reacción de la población católica en un movimiento, que asumió aspectos de cruzada. En el norte y centro del país, en las zonas más cristianas, se desencadenó en el «verano caliente» de 1975 un tumultuoso movimiento doblemente popular, en que se juntaron los partidos adversarios de los izquierdistas. El resultado fue que el pueblo incendió implacablemente las sedes del Partido Comunista. Ante esta irresistible oposición, el gobierno reaccionó y se vio obligado a restituir la radio Renascença a la Iglesia.

76. J. Bacelar e Oliveira, *Universidade Católica Portuguesa,* en «Verbo» 18, 493.
77. J. Vaz de Carvalho, a.c., pág. 30.
78. Ibid., pág. 31.

En lo concerniente al Concordato, fue modificado el art.° 24, de común acuerdo entre la Santa Sede y el gobierno. En este artículo se negaba la facultad civil del divorcio a los que estuviesen casados católicamente. En nota pastoral (13-2-1975) el Episcopado esclareció el contenido de la modificación introducida[79]. Según la disposición concordataria anteriormente en vigor, el Estado portugués rehusaba conocer y juzgar, en sus tribunales, las causas de disolución de los matrimonios católicos. En estas condiciones, el matrimonio canónico, en lo que dice respecto a su indisolubilidad, gozaba de una protección especial, por parte del Estado. La modificación de ese artículo significaba que terminaba la tutela jurídica prestada a la indisolubilidad matrimonial: «La doctrina de que el matrimonio es indisoluble en nada se alteró. Cesó, sin embargo, la prohibición de poder recurrir al divorcio civil en los casados canónicamente.»

Como éste, otros casos de inminente actualización fueron solucionados más tarde. Pero la revisión global del Concordato permitirá que se modifiquen oportunamente todas aquellas normas que resulten superadas por el tiempo.

Recientemente, fueron creadas las siguientes diócesis: por la constitución apostólica *Apostolicae Sedis,* de 16 de julio de 1975, fue instituida la diócesis de Santarem, con territorio separado del patriarcado de Lisboa; por la constitución apostólica *Studentes Nos,* en el mismo día 16 de julio de 1975, fue constituida la diócesis de Setúbal, con territorio separado del patriarcado de Lisboa, de la archidiócesis de Évora y de la diócesis de Beja[80]; por la constitución apostólica *Ad aptiorem,* de 3 de noviembre de 1977, se creó la diócesis de Viana do Castelo, con territorio separado de la archidiócesis de Braga[81].

Después de la revolución del 25 de abril se proclamó la independencia de los territorios de Ultramar. Las autoridades portuguesas, bajo la influencia decisiva del Partido Comunista, se apresuraron a entregar el poder a gobiernos de tendencia marxista. En esta coyuntura, algunos misioneros, viendo las limitaciones de su acción, abandonaron los nuevos países; por el contrario, la gran mayoría de los misioneros decidió enfrentarse a las dificultades emergentes de las nuevas situaciones sociopolíticas y quedarse allá para asegurar la evangelización de las cristiandades. Entre los gobiernos de los países recién emancipados, el de Mozambique creó una situación particularmente espinosa a la Iglesia, imponiendo severas medidas de fiscalización sobre personas e instituciones misioneras.

En el transcurso del proceso revolucionario, se cometieron desórdenes, violencias e injusticias. Contra esos atropellos, los obispos protestaron muchas veces enérgicamente y recurrieron a un movimiento de solidaridad cristiana en favor de cuantos fueron víctimas de depuraciones, perseguidos

79. *Nota Pastoral sobre a Modificaçao do Artigo XXIV da Concordata,* texto íntegro en «Lumen», 3 marzo 1975, pág. 109-111.
80. AAS, 9, 1975, pág. 515-518.
81. Ibid., 1, 1978, pág. 7-8.

y detenidos sin culpa alguna, etc.[82]. De modo especial, dirigirían vehementes llamadas a la solidaridad cristiana, para resolver el angustioso problema de los regresados de Ultramar. En efecto, varias centenas de millares de portugueses, en circunstancias dramáticas, abandonaron las tierras lejanas y allí dejaron sus bienes que quedaron irremediablemente perdidos. Era urgente socorrer a todos los que fueron tan rudamente afectados por esa precipitada descolonización que, según la opinión generalizada de hoy, constituyó una de las páginas más tristes y sombrías de la historia nacional. Por determinación del episcopado, fue constituida en Cáritas Portuguesa una comisión coordinadora de ayuda a los regresados, en estrecha unión con los organismos oficiales.

El Partido Comunista y sus satélites intentaron monopolizar el proceso revolucionario, desencadenando intentonas y perpetrando también los secuestros de la Asamblea Constituyente y del Gobierno. Pero la tendencia comunista fue vencida finalmente el 25 de noviembre de 1975. Después, el país fue entrando gradualmente en un ritmo de estabilización.

Además de la crisis, la Iglesia postconciliar en Portugal se enfrentó también a una situación revolucionaria. Está preocupada por revitalizar los movimientos. Desde 1965, el episcopado procuró renovar la Acción Católica, aprobando en 1970 las nuevas bases y la extensión actualizada del apostolado laical, y en 1972 creando una Comisión Episcopal para el Apostolado *de los seglares*[83]. *En 1978, los obispos no aprobaron la declaración de principios* presentada por la JOC, por lo que este movimiento no pudo ser considerado como Acción Católica. En cuanto a la JAC, la JEC y la LOC reconocerían que los estatutos y la práctica de los citados movimientos aún no correspondían íntegramente a los requisitos fijados por la Conferencia Episcopal. En la misma ocasión reconocerán, con todo, que otros movimientos se integraban plenamente en la Acción Católica.

Un ejemplo convincente de adaptación es el de las *Comunidades de Vida Cristiana,* expresión actualizada de las Congregaciones Marianas[84]. La transformación de las Congregaciones en Comunidades de Vida Cristiana se debe en gran parte al jesuita holandés padre Paulussen que hizo aprobar en 1967 los Principios Generales. En Portugal, las Comunidades se introducirán en 1974 y actualmente existen cerca de 30 grupos, a punto de constituir una federación. La pedagogía seguida en las reuniones, a base de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio, parece satisface mejor a la sensibilidad moderna.

82. *Nota Pastoral do Conselho Permanente do Episcopado* (22-8-1975), en «Lumen», 10 de octubre 1975, pág 401, sobre los atropellos en el proceso revolucionario y en especial la situación de los retornados de ultramar. Cfr «Lumen», 11 de noviembre de 1975, pág 476-478

83 P G. (cf nota 13), a c , pág 38

84. J M Rocha e Melo, *Comunidades de Vida Cristà,* en *Jesuitas en Portugal (1542-1980),* Anuário Conmemorativo, Ediciones Conhecer, Lisboa, pág 136 Hay que corregir la primera fecha, 1542, que salió con error, ya que es sabido que fue en 1540 cuando llegaron a Portugal Simão Rodrigues y san Francisco Javier, enviados por san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, a petición del rey Juan III

La Iglesia portuguesa en nuestros días desarrolla una intensa actividad doblemente pastoral. Los secretariados de catequesis promueven cursos y reuniones, en que se estudian nuevos métodos de enseñanza de la doctrina cristiana y se examinan los procesos pedagógicos ya experimentados. Se fomentan las iniciativas y los encuentros para jóvenes, de modo que se los mueva a la participación activa en las organizaciones. Ante una perspectiva de actualización y renovación, se multiplican los congresos, los cursos, las reuniones y los encuentros, en los que participan sacerdotes, religiosos, religiosas, dirigentes y responsables de organismos y movimientos. Se realizan incesantes esfuerzos para que el anuncio de la Palabra de Dios se transmita en un lenguaje accesible a la sociedad moderna, presentándola adecuada y adaptada a las vicisitudes de las diferentes situaciones.

A finales de la década de los 70, la importancia de la Iglesia Católica, en cuanto fuerza sociocultural, es patente a través de los datos que se presentan a continuación[85]. La Iglesia aparece implantada en todo el territorio nacional, por medio de 4323 parroquias encuadradas en 20 diócesis, agrupadas éstas en tres provincias eclesiásticas.

En 1978, de una población de 9 993 256 habitantes, casi el 95 % se declararon católicos (9 349 046); cerca del 96 % de los nacidos anualmente reciben el sacramento del bautismo, y el 80 % de los matrimonios se celebran por la Iglesia Católica.

Había, en diciembre de 1977, 35 obispos particularmente consagrados al servicio de la comunidad católica del continente y regiones autónomas de las Azores y Madeira. Los sacerdotes a finales de 1976 sumaban 4606, de los cuales 3565 pertenecían al clero diocesano y 1041 al clero religioso. Los religiosos no sacerdotes (hermanos legos) eran 580, además de 152 eclesiásticos candidatos al sacerdocio y 49 novicios. Las religiosas alcanzaban el número de 8092, de las cuales 7908 (finales de 1977) ya formadas, y las restantes en formación.

De la Iglesia Católica dependen o reciben directrices (finales de 1976): 786 institutos de beneficencia, asistencia y prevención, y 356 institutos de educación, entre los cuales sobresalen la Universidad Católica, institutos superiores de teología, seminarios, colegios y escuelas de las más diferentes categorías.

Como medio de difusión de los valores y difusión cristiana dispone la Iglesia de la Radio Renascença, emisora de ámbito nacional.

Más allá de la impresión eventual de los libros y otras publicaciones, los católicos portugueses editan periódicamente 33 revistas, 69 periódicos y 212 boletines parroquiales y similares.

En el ámbito cultural destacan las siguientes publicaciones: F. Rodrigues, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de Portugal,* 4 to-

85 A da Silva, *Prática Religiosa dos Católicos Portugueses,* en «Economia e Sociologia», pág 199-200 Los datos sobre el número de católicos portugueses y la población total vienen reseñados en el «Anuário Pontifício», de 1978, que recoge datos de 1976, suministrados por las curias episcopales Los números, a pesar de no ser rigurosamente exactos, constituyen, sin embargo, aproximaciones razonables.

mos, 7 vols., Oporto 1931-1950; S. LEITE, *Historia de la Compañía de Jesús en el Brasil,* 10 vols., Lisboa - Río de Janeiro 1938-1950; A. SILVA REGO, *Documentación para la Historia de las Misiones en el Patronato Portugués de Oriente,* 12 vols., Lisboa 1947-1958; A. BRASIO, *Monumenta Misionaria Africana,* 16 vols., Lisboa 1952-1979; TEIXEIRA, *Macau y su diócesis,* 15 vols., Macau 1940-1977; *Diccionario de la Historia de la Iglesia en Portugal,* 1 vol., Lisboa 1980, en publicación; *Archivo Histórico Dominicano Portugués*, Oporto 1962ss. A la vez que las obras indicadas, se editan revistas de particular interés: «Lusitánia Sacra», «Brotéria», «Revista Portuguesa de Filosofia», «Itinerarium», «Didaskalia» y «Lumen».

Se vislumbran indicios de recuperación, que hasta ahora no pasan de ligeros indicios y que constituyen todavía una experiencia. En los movimientos de seglares, se levantan voces más conscientes para exigir de los afiliados mayor responsabilidad y compromiso y reclaman del clero una dedicación más efectiva. Los libros de espiritualidad están suscitando cierto interés, que corresponde a la preocupación fundamental del hombre por el hecho religioso. La dinamización que viene siendo incentivada en los movimientos y obras no dejará de producir en el momento oportuno los mejores frutos. Los seminarios y los noviciados ya comienzan a ser repoblados, aunque hasta ahora de forma todavía bastante tímida. En la actualidad, la Iglesia en Portugal viene realizando un enorme esfuerzo de carácter pastoral y, atenta a las interpelaciones de una sociedad en cambio, procura anunciar la palabra de Dios en un lenguaje accesible a la mentalidad moderna.

Parte segunda

LA VIDA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA

PRESENTACIÓN

América Latina pronto va a constituir la mitad del catolicismo mundial. Su historia no ha parecido merecer en las grandes colecciones más que miradas periféricas, o se ha limitado a acompañar la brillante historia de España cuando allí se vivía su siglo de oro.

Por fuerza la historia contemporánea de la Iglesia en América Latina se va convirtiendo en la historia de esa mitad católica y de ese tercer mundo cristiano, que significa una enorme reserva de esperanza y potencialidad represada, según puede observarse con acontecimientos de tanto impacto en la historia católica que se llamaron *Medellín* o *Puebla*.

La editorial ha contado con la colaboración de un grupo de historiadores de diversas áreas geográficas. En la coordinación del trabajo ya pudo advertirse cómo esta nuestra *patria grande* era «una y múltiple»... Todavía nos bloquean las cordilleras y las distancias.

Cada uno de los colaboradores ha gozado de gran libertad y flexibilidad en la organización de su tema y en el método de trabajo. No se ha querido trazar ninguna pauta forzosa, ni se ha impuesto ninguna óptica de interpretación. Pero dentro del servicio a la verdad –que no está reñido con el afecto católico a la Iglesia– se ha insinuado la conveniencia de atender a algunos elementos históricos con los que el pensamiento católico contemporáneo se muestra singularmente sensible. Tales son por ejemplo, la presentación del ambiente sociológico y político del país, el desarrollo de las estructuras eclesiales, las grandes líneas de acción pastoral, las relaciones con el poder político, el impacto de la secularización, las tensiones y crisis, el dinamismo de la Iglesia en la búsqueda de nuevos métodos, la religiosidad popular, la lucha por la justicia, el magisterio episcopal.

Cada historiador ha remitido su trabajo, más o menos extenso, con el aparato bibliográfico que haya querido emplear y con el criterio bien personal de apoyar sus afirmaciones con notas o con citas. No se ha creído que la diversidad de redacciones y sistemas afecte a la coherencia que se busca.

Para lograr la unidad de perspectiva se antepone una doble visión panorámica de la sociedad latinoamericana y de la vida eclesial. Ésta conserva

afinidades y rasgos tan comunes a todo el continente, que no se agotan ni en una época ni en una región. Tales son el clamor por la justicia o su cultura popular amasada en catolicismo.

Es observable en la historia de la Iglesia católica en América Latina en qué forma se va tornando incisivo su proceso de cohesión hacia la universalidad. Cohesión lograda por el desarrollo y fortalecimiento de algunas estructuras eclesiales, por el esfuerzo de conservación del alma cristiana de nuestro pueblo, y por la sensibilización del catolicismo ante los problemas más serios del continente: su progreso técnico y humano, su lucha por la justicia, su auténtica evangelización. Pero cohesión dinámica, que abre a la Iglesia a una aspiración de universalidad: la Iglesia latinoamericana que a principios del siglo aparecía casi circunscrita al monólogo, se presenta, ochenta años más tarde, como Iglesia con limitaciones y desfallecimientos, es cierto, pero con una leal decisión de dialogar y de servir, y con una tenacidad y originalidad ejemplares, proyectadas a toda la Iglesia universal, para contribuir a la transformación humana y cristiana del tercer mundo. Las tres conferencias generales del Episcopado Latinoamericano, en Río, en Medellín y en Puebla, demuestran que esta Iglesia hace suya la consigna de san Agustín: *Dilatentur spatia caritatis!*

Por dificultades que no pudimos obviar, nos hemos limitado aquí únicamente al mundo iberoamericano. Permítasenos llamarlo simplemente «latinoamericano», sin que por ello sea nuestra intención monopolizar este, en cierto modo, neologismo histórico.

E.C.G.

Sección primera

PROCESO DE COHESIÓN HACIA LA UNIVERSALIDAD

Por Eduardo Cárdenas Guerrero, S.I.
Profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá
y de la Universidad Gregoriana de Roma

Capítulo I

VISIÓN PANORÁMICA DE LA REALIDAD SOCIAL

BIBLIOGRAFÍA: V. Alba, *Le Mouvement ouvrier en Amérique Latine*, París 1953; R.J. Alexander, *Communism in Latin America*, Nueva Brunswick 1957; Anónimo, un centro americano, *La crisis del centroamericanismo*, en ECA (1969), p. 417-421; J. Arcos, *El sindicalismo en América Latina*, Friburgo - Bogotá 1960; A. Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Buenos Aires 1950; A. Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas 1980; R. Arismendi, *Lenin, la revolución y América Latina*, México 1976; F. Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Madrid [4]1973; E. Cárdenas, *Visión de América Latina (pro manuscripto)*, Bogotá [2]1973; G. Cassano, *Il Cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926)*, 2 vols., Turín 1935; CELAM, «Libros auxiliares para la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano»: I. *Iglesia y América Latina en cifras;* II. *La Iglesia y América Latina, Aportes pastorales desde el Celam*, 2 vols.; III. *Aportes pastorales desde las Conferencias Episcopales;* IV. *Visión pastoral de América Latina, Equipo de reflexión del Celam*, Bogotá 1978; CELAM, *Socialismo y socialismos en América Latina*, Bogotá 1977; G. Clark, *The Coming explosion in Latin America*, Mc Kay, 1962; J. Considine, *The Church in the New Latin America*, Notre Dame, Indiana 1964; M. Crouzet, *Storia Generale delle Civiltà*, Florencia 1959, p. 459-485; J.A. Crow, *The Epic of Latin America* (Doubleday), 1946; P.J. Chamorro, *Historia de la Federación de la América Central, 1823-1840*, Madrid 1959; P. Chaunu, *Histoire de L'Amérique Latine* («Que sais-je?» 361), París 1979; W.V. D'Antonio, F.B. Pike y otros autores, *Religión, revolución y reforma*, Herder, Barcelona 1967; P. Di Marzio, *Latinoamerica ieri, oggi domani*, Milán, s.a.; «Enciclopedia Internacional de las Ciencias sociales», dir. por D. Sillis, *Iberoamérica* V, Nueva York 1968; A. Estrada Monroy, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, t. III, Guatemala 1979; J. Fellmann Velarde, *Historia de Bolivia*, 2 vols., La Paz 1970; F. Fernández-Shaw, *La organización de los Estados Americanos*, Madrid 1966; E. Finot, *Nueva historia de Bolivia (Ensayo de interpretación sociológica)*, La Paz 1954; Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXVI, 2 (con un ápendice de *Historia de la Iglesia Latinoamericana* [1914-1939], p. 453-691 [de diversos colaboradores]), EDICEP, Valencia 1980; M. Fraga Iribarne, *Sociedad política y gobierno en Hispanoamérica*, Madrid 1962; J. Freed Rippy, *Historical Evolution of Latin America*, Nueva York [3]1946; F.G. Gil, *Instituciones y desarrollo político de América Latina*, Buenos Aires 1966; J. González Campo, *Los que vi caer* (inédito), reproducido en ECA; *El general Jorge Ubico, un dictador progresista*, ECA, 1964, p. 17-26; *El presidente de Guatemala, Manuel Estrada Cabrera*, ECA, 1964, p. 333-340; *La caída del presidente Estrada Cabrera*, ECA,

1965, p 52-58, L GUILAINE, *L'Amérique Latine et l'impérialisme américain*, París 1928, T HALPERIN DONGHI, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid ²1970, J HARDOY, *Las ciudades en América Latina*, Buenos Aires 1972, M HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *Historia universal de América*, Madrid 1963, M HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *Tensiones históricas hispanoamericanas en el Siglo XX*, Madrid 1961, G HOURDIN, *A Cuba deux ans après Les Catholiques devant l'imposture*, ICI, num 137 (17 de febrero de 1961), p 13-26, J HUTEAU, *La transformación de América Latina*, Caracas 1970, D JAMES, *Tácticas rojas en las Américas Preludio guatemalteco*, México 1955, S JONÁS - D TOBIS, *Guatemala una historia inmediata*, México 1974, CH -D KEPNER Y J H SOOTHIL, *El imperialismo del banano*, México 1949, R JIMÉNEZ, *América Latina y el mundo desarrollado*, bibliografía comentada sobre dependencia e imperialismo, Bogotá, 1977, W KREHM, *Democracias y tiranías en el Caribe*, Buenos Aires 1957, J LAMBERT, *Amérique Latine structures sociales et institutions politiques*, París 1963, J DE LAUWE, *L'Amérique Ibérique*, París 1937, J LEDIT, *El frente de los pobres*, México 1957, P LERNOUX, *Cry of the People*, Nueva York 1980, W LOOR, *Eloy Alfaro*, 3 vols , Quito 1947, A MAGNET, *Biografía de tres revoluciones México, Bolivia y Cuba*, en «Mensaje» 2, (Santiago de Chile 1968), p 652-666, L MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Latinoamericano [Roma 1858-1978]*, México 1979, Th -M MELVILLE, *Tierra y poder en Guatemala*, 1975, T MENDE, *L'Amérique Latine entre en scene*, París 1952, J MEYER, *La Cristíada*, 3 vols , México ²1974, J MEYER, *La Révolution Mexicaine*, París 1973, J MEYER, *Le synarquisme, un fascisme mexicain?*, París 1976, R MILLET, *Anastasio Somoza García, fundador de la dinastía Somoza en Nicaragua* (trad del ing), en ECA, 1975, p 725-731, M MOERNER, *Historia social latinoamericana (Nuevos enfoques)*, Caracas 1979, C MONGE ALFARO, *Historia de Costa Rica*, San José 1966, O R MOORE, *A history of Latin America*, Nueva York 1956, F MORENO, *De los Anarco-utópicos y Marx a las expresiones actuales del socialismo marxista*, en *Socialismo y Socialismos en América Latina*, CELAM, Bogotá 1977, p 67ss, J A ODDONE, *La formación del Paraguay moderno*, Buenos Aires 1966, C PEREYRA, *Historia de la América Española*, Madrid 1925, R PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica*, 3 vols , Valladolid 1895-1898, M POBLETE TRONCOSO, *El movimiento obrero latinoamericano*, México 1946, E RAVINES, *Latinoamérica, un continente en erupción*, Lima 1956, M RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, *América Central El nuevo liberalismo, 1871-1941*, México 1967, J L ROMERO, *Latinoamérica Las ciudades y las ideas*, México ²1976, E RUIZ GARCÍA, *América Latina hoy*, 2 t , Madrid 1971, N SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000*, Madrid ²1977, J SCHLESSINGER, *Revolución comunista Guatemala en peligro*, Guatemala 1946, V SIERRA, *Historia de la Argentina*, Buenos Aires 1956, A E SOLARI, *Estudiantes y política en América Latina*, Caracas 1968, V -M TAPIÉ, *Histoire de l'Amérique Latine au Siècle XIX*, París 1945, P TEICHERT, *Revolución económica e industrialización en América Latina*, México ²1963, J C VALADES, *El Porfirismo Historia de un régimen*, 2 t , México 1941 y 1948, varios autores, *El Sistema Interamericano Estudio sobre su desarrollo y fortalecimiento*, Madrid 1966, varios autores, *Mensaje* (Santiago), *Revolución en América Latina*, num 115, ³1963, C VENTURA COROMINAS, *Historia de las Conferencias Interamericanas*, Buenos Aires 1959, J VICENS VIVES, *Historia social y económica de España y América*, vol V, Barcelona 1959, A P WHITAKER *Argentina Transformación de un país y el flujo de inmigrantes 1880-1916*, Mexico 1966, L ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica del romanticismo al positivismo*, México 1949, L ZEA, *América en la historia*, Madrid 1970

I DESDE 1900 HASTA 1940[1]

Dentro de un gigantesco cuadro geográfico de más de 21 millones de kilómetros cuadrados viven en 1980 unos 315 millones de habitantes Es la América Latina[2] con su geografía colosal, anárquica, generosa y tiránica, macrocosmos continental que sigue desafiando a todos los esfuerzos humanos

Su potencial humano al empezar el siglo xx llegaba a 65 millones de habitantes En 1975 pasaba de 300 México creció en estos años de 13 a 58 millones, Brasil, de 17 a 107, Argentina, de 6 a 25, Colombia, de 4 a 24, Venezuela, de 2 a 12 En la segunda mitad del siglo xx el 20 % de la población tiene entre 15 y 25 años[3]

Hay una América Latina blanca Argentina, Uruguay, Sur del Brasil y regiones de Chile, Colombia, Costa Rica y Cuba Hay una América Latina

1 Tomamos como término cronológico de este apartado el ano de 1940 Se suele hablar de 1930 como ano significativo en la historia política y socioeconómica de América Latina Preferimos adoptar el ano de 1940 porque ciertos acontecimientos e instituciones de nuestro continente se definen claramente hacia este ano consecuencias de la segunda guerra mundial, fortalecimiento del sindicalismo, crisis de los partidos, afirmación de movimientos populistas, fortalecimiento de la industrialización influencia del urbanismo en la vida de las republicas, lucha contra el analfabetismo cierta afirmación de las clases medias, cambio de la política de los Estados Unidos hacia Latinoamérica Además la década del 40 puede llamarse aquella en que la Iglesia latinoamericana «entra en escena» Josue de Castro parece preferir esta década que se inicia en 1940, por algunos de los fenómenos que acabamos de expresar Véase su prólogo a la obra de E RUIZ GARCÍA *América Latina hoy Anatomía de una revolución*, Madrid 1971, p 15 16

2 «América Latina» el intelectual uruguayo (residente en Caracas) Arturo ARDAO ha publicado un estudio muy erudito y sugestivo acerca del origen de la expresión «América Latina» *Génesis de la idea y el Nombre de America Latina*, Caracas 1980 Segun esto, antes de 1830 la región era conocida como «América española», «América del Sur», «América Meridional» Así empleó los vocablos el abate De Pradt Pero «América española» no podía cobijar sino a las antiguas posesiones españolas y no al Brasil En la década de 1830 el francés Michel Chevalier ya apunta a la latinidad del subcontinente, en oposición al carácter germánico o sajón de los Estados Unidos En la segunda mitad del siglo XIX fue el colombiano José María Torres Caicedo, quien «con más temprana conciencia de su porvenir histórico, aplicó a nuestra América –en español– el calificativo de latina» (p 74) F BRAUDEL escribe, por tanto erróneamente, que fue Francia «y no sin segundas intenciones y después toda Europa las que le han concedido el epíteto de *latina*» *Las civilizaciones actuales*, o c en bibl , p 371 Pero también el adjetivo tiene un cierto origen eclesiástico, al fundarse el seminario o colegio «Pío Latinoamericano» de Roma en 1858 Véase L MEDINA ASCENCIO o c bibl p 30 34 En el t IV de la *Historia de la Iglesia católica*, de B LLORCA y otros autores (BAC 76 Madrid ³1963 p 686-687) se lee que las Academias de la Lengua Castellana reunidas en Bogotá en 1960 «han desterrado del vocabulario oficial la expresión *América Latina*» En el correspondiente *Boletín de la Academia*, 10 (Bogotá 1960), num 36 están las Actas del Congreso pero no hemos encontrado la decisión mencionada El trasfondo histórico afectivo del adjetivo «latino» parece de caracter romantico Juega también su papel la oposición entre lo sajón del Norte y lo latino del Sur En la carta de convocación del Concilio Plenario de América Latina, firmada por León XIII el 25 de diciembre de 1898, el papa habla de «los intereses comunes de la raza latina *(latini nominis)* a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo » La traducción «raza latina» es oficial En el cap II hablaremos de la exaltación de lo latinoamericano hecha por ese Concilio

3 Un estudio muy completo sobre la población de América Latina y de su evolución, en N SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos al ano 2000* Madrid ²1977

india: Perú, Bolivia, Ecuador, México, Centroamérica, regiones de Colombia, Paraguay, Venezuela. Hay una América Latina negra: Centro y Norte del Brasil, Antillas, Guayanas, regiones de Colombia y Centroamérica. De esta suerte un cálculo para la segunda mitad de nuestro siglo presenta el siguiente mosaico latinoamericano: 38 % de indios y mestizos; 33 % de blancos; 28 % de negros y mulatos y un uno por ciento de asiáticos. Pero en la década del setenta calculaba el CELAM que la población indígena de gente que convivía con la forma de civilización occidental o pertenecía a vida de tribu, era de unos 36 millones de personas[4].

1. *Dos hechos trascendentales*

Los primeros decenios del siglo XX constituyen una etapa de transición de la era positivista que caracterizó el siglo XIX, a la etapa de modernización y planetización de América Latina. Sobresalen dos hechos de fuerte repercusión política, social e internacional: la revolución mexicana y la primera guerra mundial. Aquélla significa una reacción contra el fracaso ideológico y político del modelo positivista que, a lo largo del siglo XIX, se había presentado como panacea para los problemas de un continente inmaduro y dependiente. La gran guerra debe juzgarse como el colapso de una expresión imperialista europea. Aunque América Latina quedó al margen del inmenso conflicto, no pudo sustraerse a sus repercusiones.

Se empieza a definir así en estos años el esquema de una nueva América Latina, cuya transición se opera en el ámbito político, ideológico y social. En la política permanecen todavía modelos militaristas, que sobreviven con ciertas modalidades a lo largo del siglo; perduran antagonismos de partido y personalismos de mando. Es el área más inmadura de la historia latinoamericana. En el terreno ideológico el liberalismo empezará a manifestar su contenido connatural capitalista. En el aspecto social, los problemas clasistas, indígenas y populares descubrirán su propia fuerza. Dentro de este marco van a formarse nuevas modalidades económicas, ideológicas y culturales, nuevas realidades nacionalistas y sociológicas. En los primeros decenios del siglo XX se advierte que las estructuras del siglo anterior con sus caudillismos y la pérdida de identidad nacional provocada por el imperialis-

4 Véase una presentación global histórica, sociológica y estadística en CELAM, *Visión Pastoral de América Latina, Libro auxiliar 4*, p 277-285 Sobre la población «afroamericanos», p 285-287 Habría que señalar también el crecimiento de la población blanca por las corrientes inmigratorias europeas al Sur del Brasil, el Uruguay, Argentina y Chile Véase N SÁNCHEZ-ALBORNOZ, o c , p 160-197 Sobre el fenómeno argentino, A P WHITAKER, *Argentina Transformación de un país y el flujo de inmigrantes, 1888-1916*, México 1966, p 57-85 Es preciso señalar el excelente estudio de M MOERNER, *Historia social latinoamericana* (hecho en perspectiva histórica) y publicado por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, Colección Manoa, Caracas 1949 Sobre este tema volveremos nuevamente en los capítulos siguientes (II-V) de este estudio cuando tratemos de la situación de América Latina en el momento de la celebración del Primer Concilio Plenario de América Latina (1899)

mo europeo, están entrando en choque con una nueva realidad latinoamericana modernizada e impregnada de orgullo de su nacionalidad[5].

Pasamos por alto la complicada cronología de la revolución mexicana iniciada en 1911. La Constitución de Querétano (1917) ofrece ya la nueva problemática socioeconómica que ha de insinuarse en el paisaje ideológico de América Latina: la cuestión agraria, el código obrero, la nacionalización de la riqueza natural. La originalidad de la revolución radica en su sentido social de reivindicación de los derechos del indio y del campesino, aunque su efectividad vaya a constituir más tarde enormes desengaños, y en su talante antiimperialista[6]. Cien años después de la independencia política, se luchaba contra el colonialismo económico. Ambos caracteres, social y económico, tuvieron su expresión en la solución del problema agrario. Idealmente tomada, la revolución mexicana venía a constituir un replanteamiento estructural y, por ello, estaba llamada a ejercer inmenso influjo, por lo menos romántico, en el resto de América Latina. El presidente norteamericano, W. Wilson, juzgaba, en cambio, que «sólo se trataba de una lucha por la tierra y nada más».

2. *Renovación del pensamiento antipositivista*

Se hace presente una generación de hombres nacidos entre 1850 y 1890 que inician un movimiento contra el fracasado intento positivista de responder a las necesidades y a las aspiraciones del continente latino. Así, en México, Pedro Enríquez Ureña y Alfonso Reyes, Antonio Caso y José Vasconcelos[7]. Vibran con las ideas de autonomía absoluta «para evitar las contaminaciones de la América sajona». En el Perú, Alejandro Deustua, cree que un «orden para la libertad» puede lograrse si se atiende a la educación integral del hombre y si se abandona «el tecnicismo analfabeto» del positivismo. En Bolivia, Franz Tamayo, se propone estudiar el alma de su tierra «magra, vasta y solitaria» con «sus grandezas, sufrimientos y soledades». En Argentina descuellan Alejandro Corn y Coriolano Alberini. En Uruguay sobresalen Enrique Rodó[8] y Carlos Vaz Ferreira, y en Chile, Enrique Molina. Sus fuentes de inspiración son Croce, Gentile, Bergson,

5 F G GIL, *Instituciones y desarrollo político de América Latina*, Buenos Aires 1966, p 39ss

6 Sobre la revolución mexicana existe literatura abundantísima Citamos L CABRERA, *La revolución mexicana Orígenes y resultados*, México 1955-1972 *Historia moderna de México* (Colegio de México), dir por D Cosío VILLEGAS, 10 vols , México 1955-1972, J MEYER, *La Révolution Mexicaine*, Paris 1973

7 Véase el estudio de L ZEA, *El positivismo en México*, México 1943 Del mismo *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica Del romanticismo al positivismo*, México 1949

8 Enrique Rodó (1871-1917) es figura clave de la crítica antipositivista Su obra típica, *Ariel*, publicada por vez primera en 1900, enjuicia la concepción y la postura anglosajona frente al significado de la vida humana y defiende el idealismo y la generosidad latina como actitud connatural del mundo hispanoamericano Aunque Rodó tiene una formación laicista, propende a una síntesis práctica de laicismo y cristianismo Sobre esto, véase a A ARDAO, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Buenos Aires 1950, espec , p 175-204

Boutroux y hasta James. El mérito de esta generación se debe al impulso dado contra el positivismo utilitarista y a la búsqueda solicitada de una concordancia con el pasado, haciendo luz sobre las realidades vitales del hombre latinoamericano, más allá de las meramente económicas. No propugnan una renovación filosófica de tinte cristiano (sus fuentes son heterodoxas), pero señalan la ineficacia del mito positivista a través de una interpretación adecuada de la realidad continental.

3. *Dispersa ideología política*

Tales figuras son una minoría preocupada por el futuro político de su propia patria. Aunque sueñan con nuevos proyectos y fórmulas en rebeldía con situaciones vividas hasta entonces por cada nación, no dejan de ser unidades enclavadas históricamente en alguna de las tendencias políticas que habían gobernado a los pueblos latinoamericanos: conservatismo, militarismo autocrático, liberalismo. No hablan de revolución sino de evolución; propenden o al autoritarismo personalista, o al conservadurismo progresista, o al liberalismo avanzado.

El *autoritarismo personalista* es defendido por pensadores que ven como única solución a los problemas nacionales el poder de la fuerza. No hay sino un paso hacia la dictadura y no extraña, por eso, la contemporaneidad en Venezuela de un Laureano Vallenilla Lanz y de un dictador como Juan Vicente Gómez.

El *conservadurismo progresista* se caracteriza por una preferencia aristocratizante, por la defensa de la superioridad de la minoría sobre la masa; por el pesimismo de la potencialidad indígena y mestiza y por la convicción de que la esencia de lo latino reside en una minoría ilustrada. Propende a que el poder se conserve en el grupo patricio y con autoritarismo. Así, Rodó en Uruguay, Carlo Bunge en Argentina, Carlos A. Torres en Colombia.

El *liberalismo avanzado* y socializante propugna por la libertad política y el desarrollo económico y social, recorta las atribuciones del Estado, es de corte laico e irreligioso. Tales, Ruy Barbosa en Brasil, Joaquín González en Argentina, Vaz Ferreira en Uruguay.

Pero existe también el movimiento de la *revolución autóctona*, como esperanza de los grupos más desamparados. En México, Vasconcelos defiende una posición hispanizante, ya que allí la intromisión capitalista sajona se dejaba sentir inmisericordemente.

Desde la terminación de la gran guerra hace su aparición un esquema de revolución importada, de tipo anarquista y comunista, precisamente cuando empieza a desarrollarse el embrión de la clase obrera, si bien sus padres ya trabajaban desde antes: Ángel Guarello y Luis Emilio Recaberren en Chile; en Uruguay y Argentina, Emilio Frugoni, Juan B. Justo y Alfredo Palacios. Todas estas tendencias y modelos se traducirán en la práctica a través de sistemas políticos.

4. *Sistemas políticos*

a) *Autocracia, militarismo, dictadura.* Ante la ruptura del orden por la oposición de ciertos estamentos afectados, aparece el mesías militar, de ordinario con prolongada permanencia personalista en el poder. Hay tres casos más o menos sincrónicos y sospechosos, en la curva geográfica que avanza desde México hasta Venezuela. Porfirio Díaz, en México, desde 1884 hasta 1911[9]; Juan Vicente Gómez[10], en Venezuela, desde 1908 hasta 1935 (con intervalos de ausencia hábilmente vigilados), y Manuel Estrada Cabrera, en Guatemala, desde 1898 hasta 1920. Detrás se asientan las estructuras que los sostienen: la preponderancia extranjera, poderosos grupos clasistas, un partido político, la intervención del ejército, la personalidad del dictador, la intimidación y el terrorismo, la fatiga y la apatía del pueblo[11]. La sospecha de este sincronismo recae sobre la coincidencia entre la consolidación de las dictaduras en la zona del Caribe y la consolidación del dominio norteamericano sobre la curva geográfica de que hemos hablado[12].

b) *Sistemas conservadores y liberales.* El sistema conservador es de carácter tradicionalista y busca el progreso con énfasis en la Hacienda pública, en la construcción de servicios públicos y en el interés de promover, junto con buenas relaciones con la Iglesia, la enseñanza pública. A esta corriente pertenecieron Colombia, en forma incisiva[13], y de algún modo Perú, Argentina y Chile. Pero cada país tiene su propio período y ofrece su especial fisonomía sin que podamos individualizar elementos de homogeneidad. La corriente conservadora se inclina por una evolución suficientemente gradual como para poder dominar las masas que se van modificando germinalmente por las nuevas situaciones y las nuevas ideas. El elemento aristocratizante trata de manejar la coyuntura.

El sistema liberal es de carácter reformista, avanzado, romántico. Habla de reivindicar a las clases populares y es de orientación marcadamente irreligiosa. Influenciado por profetas humanitarios busca soluciones filantrópicas, fourieristas y saintsimonianas. Los países de tendencia liberal son:

---

9. Sobre Porfirio Díaz y su época: J.C. Valades, *El porfirismo, Historia de un régimen*, 2 t., México 1941 y 1948. R. Roeder, *Hacia el México moderno. Porfirio Díaz*, 2 t., México 1973.

10. J.V. Gómez representa uno de los casos más drásticos del tirano tropical. T. Rourke, *Gómez, Tirano de los Andes*, Buenos Aires 1959. Había nacido en 1859.

11. Vemos en Iberoamérica, después de la independencia, «dictadores conservadores tradicionalistas y reformadores progresistas; los hay entre los negros (Haití) y los indios, más todavía entre los mestizos, y mucho más entre los blancos criollos. Junto a satrapías de bárbaros incultos, hallamos, a menudo, las de tiranos cultísimos, pero políticamente corrompidos. Se distinguen dictaduras clericales y anticlericales, de generales y civiles, constitucionalistas y anticonstitucionalistas; muchos se comportan como republicanos leales al período presidencial, y otros se ingenian para prolongar la presidencia vitalicia con la ayuda de leguleyos hábiles.» Véase LA, 1953, p. 221 con cita de Morales Padrón.

12. Acerca de la presencia norteamericana en Centroamérica: Ch.-D. Kepner y J.H. Soothil, *El imperialismo del banano*, México 1949.

13. En Colombia, el impulso a la educación popular y universitaria se debió más al partido liberal que llegó al poder en 1930.

Uruguay, con José Batlle y Ordóñez (m. 1929)[14], luchador contra toda forma de tiranía y creador de una forma colegiada de poder ejecutivo, para conjurar los antagonismos políticos. Bolivia, donde predomina el signo liberal con romanticismo indígena. En Ecuador sobresalen dos caudillos, entre 1895 y 1916: Eloy Alfaro[15] y Leónidas Plaza. Aquél presidió un gobierno marcadamente irreligioso y en 1906 promulgó la «Constitución atea». Los antagonismos de las corrientes liberales obligaron a que sus oligarquías se entregasen a la plutocracia descuidando las necesidades elementales de un pueblo oprimido y atrasado.

El Brasil contó con gobiernos de corte liberal y civil. Descuella la figura de José María Da Silva, que sin ser gobernante, vinculará a su país con el conjunto de pueblos latinoamericanos. Cuba permanece en posición ambigua con relación a una doctrina política. En dependencia casi total con los Estados Unidos, sus tensiones son más hacia la derecha o hacia la izquierda que al conservatismo o al liberalismo. Santo Domingo se ve gobernado por generales o militares norteamericanos, y así llega hasta la dictadura de Trujillo en 1930.

Si en el siglo XIX las diferencias entre la corriente liberal burguesa y conservadora aristocratizante se manifestaron, ante todo, en el terreno político, en el siglo XX van a ahondar sus diferencias dentro del nuevo planteamiento social y económico al que ya no podrá sustraerse el continente latinoamericano. Sin embargo su operatividad se irá esfumando en los decenios siguientes: nacerá el modelo capitalista y nacerá el modelo socialista que, hasta 1980, no aparecía realizado históricamente sino en el de Marx y Lenin o en el de Mao Tse-tung.

5. *Industrialización y proletariado hasta 1930*[16]

El concepto económico que se había formado el área imperialista acerca de América Latina se basaba en su capacidad de consumo y no de producción. La expansión inglesa contribuyó al despegue de una incipiente industrialización, y fue la Gran Bretaña quien descubrió la virtualidad económica de nuestro continente.

La primera revolución industrial entró en el mundo bajo la preponderancia de Inglaterra. Los abastecedores de la demanda mundial en el s. XIX fueron países europeos. La oferta quedó sometida a los postulados del

14. J. Batlle y Ordóñez nació en 1856 y murió en 1929. Dio al Uruguay una configuración laicista. E. RODRÍGUEZ FABREGAT, *Batlle y Ordóñez, el Reformador*, Montevideo 1942. Escribe A. WHITAKER que se ha sobrevalorado a Batlle «como exponente de la manera de ser del pueblo uruguayo». Le parece que E. Rodó no es menos representativo que Batlle. *Nacionalismo y religión en Argentina y Uruguay*, en W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma*, Herder, Barcelona 1967, p. 139-141.

15. W. LOOR, *Eloy Alfaro*, 3 vols., Quito 1947.

16. P.C. TEICHERT, *Revolución económica e industrialización en América Latina*, México ²1963. Una gran visión histórica y estadística.

capitalismo liberal. Allí se encuadra la comprensión de la encíclica *Rerum Novarum*. Entre tanto América Latina se circunscribía a una economía de demanda. La guerra de 1914 reveló su potencialidad industrial. Se aflojó un tanto el atenazamiento de extracción de compañías extranjeras que coincidió con el movimiento nacionalista de la revolución mexicana.

Incipiente industrialización y sindicalización marchan paralelas. Sus fuerzas y tensiones inciden poco a poco en la organización y cohesión del mundo proletario, aunque todavía embrionariamente, en algunos países; en Argentina, Brasil, Chile, México, la efervescencia sindical se vitaliza en la década del veinte, marcada por los éxitos de la revolución rusa. Las oligarquías económicas nacionales y extranjeras aspiran al máximo rendimiento de cruel signo liberal, de modo que la grieta entre la masa social y el poder económico ya se presenta insalvable: no hay casos de coherencia entre la clase dominante y la masa.

6. *Dificultades del proceso inicial sindicalista*[17]

Se observa un doble fenómeno.

1.°. Los poderes públicos y las minorías económicas infravaloran el significado sindicalista obrero, sobre el que abrigan desconfianza y hostilidad, especialmente en los regímenes de tipo conservador y personalista.

2.°. Las organizaciones obreras carecen de programación y de estructuración interna. Desempeñan apenas un papel de resistencia contra el capital para mejorar sus condiciones de vida. «Luchan por mejoras inmediatas. El presente absorbe toda su actividad. En sus programas no se encuentra casi nunca una afirmación doctrinal, un objetivo final específico. En los partidos socialistas y en los grupos ácratas, los programas son más completos, presentan, a veces, soluciones concretas a problemas continentales [...], pero en este período su lucha se limita también a casos inmediatos: contra leyes represivas, por un sufragio efectivo, por garantías a los derechos civiles y por una legislación del trabajo.»

7. *Realizaciones prácticas del movimiento obrero*

México es el primer país influido eficazmente por los planteamientos que impone la clase obrera incipiente. La Constitución de 1917 recoge sus primeras reivindicaciones. La Argentina se beneficia, entre 1890 y 1920, de la ideología importada por los inmigrantes y registra algunos avances: se fundan la Federación Obrera Argentina (FOA), y la Unión General de

17. Dos síntesis del movimiento sindicalista, desde sus orígenes: R.J. ALEXANDER, *El movimiento obrerista laico como instrumento de cambio social en América Latina*, en W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma*, o.c., p. 257-279. ICI, «Le Syndicalisme Chrétien en Amerique Latine» (núm. 146, 15 junio 1961) p. 17-28.

Trabajadores (UGT). En Bolivia se funda la Federación Obrera Internacional, inspirada en la Internacional de Londres. En el Brasil se registra una notable integración a través de uniones profesionales y de artesanos, de ferroviarios y estibadores. Chile presenta el fenómeno de un obrerismo que gradualmente toma conciencia de su miseria y de su fuerza en las minas de El Salitre y se organiza en un plan defensivo de sociedades de resistencia.

8. *Ambiguo significado de la primera industrialización*

El impacto llegó a América Latina con la electricidad, el motor de explosión y de aceite, con el petróleo y el Canal de Panamá y, ya poderosamente, bajo marca norteamericana. Su característica no consiste en los instrumentos materiales que también Europa podía proporcionar, sino en la concepción técnica, pragmática y social. «Los Estados Unidos –escribe E. Ravines– organizaron, cronometraron, convirtieron en sistema el cómo y el cuándo debían realizarse tales trabajos, tales operaciones, tales movimientos, para producir más y para vivir mejor [...]. Se ha producido así como un encuentro brusco entre Ford y Huayna Capac, entre Cortés - Moctezuma y la General Motors. Dos edades, dos ritmos, dos estructuras inconciliables han chocado abruptamente, sin posibilidades de armonía, de cadencia, de tregua.»

9. *El movimiento panamericanista*[18]

Movimiento de tipo centrípeta, iniciado en 1890, que refleja una maduración de conciencia intercontinental, por lo menos de coordinación. Era natural que la parte del león se la llevaran los Estados Unidos. Las Conferencias Panamericanas, iniciadas en 1890, se irán celebrando con relativa periodicidad en diversas capitales. Hasta 1954 se habían realizado diez. En 1910 se asienta el principio jurídico de igualdad de derecho, porque en la práctica existía un desnivel estridente entre el poder de la América sajona y la vulnerabilidad de la otra América. Paralelamente aparecen otras manifestaciones de panamericanismo o de latinoamericanismo con reuniones de congresos jurídicos, históricos, financieros y sanitarios. Ello significaba un esfuerzo, un síntoma de nuestro continente latinoamericano de alcanzar vinculaciones y coherencias de dimensión continental para superar los nacionalismos estériles y para crear un clima de colaboración con que alcanzar los sólidos objetivos requeridos por el orden social, internacional, político y científico[19].

18 C Ventura Corominas, *Historia de las Conferencias Interamericanas*, Buenos Aires 1959

19 En América Central se había estimulado un proceso de integración, aunque a veces entendido en forma de absorción, por parte de Guatemala, por ejemplo, desde la época de Justo Rufino Barrios (1873-1885) F Fernández-Shaw, *La integración de Centroamérica*, Madrid, especialmente introducción, p 19-100

Pero tales esfuerzos no parecen haber borrado, ni mucho menos, los antagonismos históricos y fronterizos de Paraguay, Bolivia, Chile, Perú, Ecuador, Colombia y de la América Central. Planeó sobre nuestra historia el espectro del primer Roosevelt con su política del *big-stick*, contra «los latinos decadentes» y «los perros bastardos»; política del garrote de aquel hombre funesto, de modo que –como escribe T. Halperin Donghi– los Estados Unidos no debían vacilar en aplicarla para imponer la disciplina a las veleidosas repúblicas del Sur.

II. Hacia la mitad del siglo XX

1. *Las contradicciones*

El hemisferio occidental evoluciona hasta convertirse en el sector más dinámico de la tierra. El intercambio del bloque latino y del bloque sajón supera el ritmo intercambiario del resto del mundo. El crecimiento demográfico del mundo latinoamericano va a resultar superior al de los otros continentes, aunque se empezará a advertir una flexión en la década del setenta, cuando el aumento se deba no principalmente a la fertilidad sino al dominio de la mortalidad infantil y al avance en la expectativa de vida que pasa de los 50 a los 62 años. Los programas antinatalistas propiciados especialmente por los Estados Unidos («genocidio blanco» como los ha designado el arzobispo don Hélder Câmara) empiezan a manifestar su eficacia[20]. La urbanización va a tomar ritmos frenéticos con ciudades que, sobre todo después de 1960 superarán los cinco, los diez, los quince millones de habitantes. En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro (1955) se citó esta predicción de Carl Ackermann: «El siglo XIX, históricamente grande, perteneció a la Gran Bretaña; el siglo XX, a los Estados Unidos; el siglo que viene, a la América Latina.» Proliferan las consignas optimistas del «continente del futuro» y al Brasil se le designa como «el gigante dormido».

Pero muchos elementos que cualifican al mundo latinoamericano se convierten en contradicciones de naturaleza histórica, social, política, étnica, geográfica y económica. Entre 1900 y 1980 no hay un solo país libre de algún golpe de Estado. Uruguay, Chile, Colombia y Costa Rica que han disfrutado de bastante estabilidad, no se han ahorrado esta endemia continental[21]. Desde 1943 la República Argentina, no obstante su vocación natural a la prosperidad, ha debido sufrir media docena de cuartelazos. Bolivia

20 Una crítica a esta política antinatalista en H Borrat, *La svolta Chiesa e politica tra Medellín e Puebla*, Asís 1979, cap I *Lo sviluppo come aggiornamento* La expresión de don Hélder Câmara parece que fue pronunciada en una intervención en la II Conferencia del Episcopado en Medellín, 1968 Ya en 1955 la revista católica LA aducía datos impresionantes acerca de esta campaña antinatalista, 1955, p. 41-44

21 Síntesis de A Magnet, *Panorama político de América Latina*, en «Mensaje» (Santiago), num 115 (1963), p 38-45

viene siendo sometida a un ritmo de *pronunciamientos* y de revoluciones que, a veces, duran entre un día y una semana para estrenar nuevo poder. Desde 1964 el Brasil se vio gobernado por gobiernos militares. Paraguay, Santo Domingo, Cuba, Nicaragua, Venezuela han debido soportar, y algunos países aún siguen soportando, interminables dictaduras personalistas que, en ocasiones, asumen un carácter de feroz y prolongada represión[22]. El partido único que gobernó México desde 1920, convirtió en veleidad toda pretensión democrática.

En las jornadas de preparación de la Conferencia Episcopal de Puebla, el equipo de reflexión del CELAM hablaba de un nuevo cuadro político y de una proliferación de regímenes militares. «Es difícil el diagnóstico político de América Latina estrechamente ligado a la situación socioeconómica. La situación de injusticia estructural hace inestable el consenso social necesario para la convivencia social.» Habla de la frustración producida por el fracaso que han registrado los movimientos políticos de cierto nuevo cuño que irrumpieron en la década del sesenta. Aunque no se nombran, es posible pensar en «El Frente Nacional» de Colombia, en el gobierno «revolucionario» del Perú, en el post-trujillismo de Santo Domingo, en el desarrollismo del Brasil. Pero también hay que reconocer que sus fracasos «provienen en parte de la oposición de los extremistas y de las resistencias de los grupos históricamente dominantes»[23].

«Los partidos de inspiración marxista se han caracterizado por la incapacidad, fuera de ciertas excepciones, para formular un proyecto de reformas estructurales viable en el cuadro internacional en que se sitúa América Latina. Sus dificultades provienen del irrealismo de las estrategias, de la oposición de la oligarquía y del extremismo de algunos grupos.»

El deterioro del cuadro político se atribuye a la proliferación de los regímenes de fuerza que bloquean la participación política de los ciudadanos y que comparte abusos de poder «propios de los estados fundados en la fuerza» y que «lleva a la violación de los derechos fundamentales de la persona y de los pueblos». Se explica que, en ocasiones, se presente este fenómeno dictatorial-militarista por situaciones de caos y de vacío de poder en algunas repúblicas latinoamericanas.

Desde que el neomilitarismo de visceral talante antiizquierdista ha ido llegando al poder ha surgido la ideología de «Seguridad Nacional». CELAM lo presenta así en una *Visión Pastoral de América Latina*: «Surge así la ideología de la Seguridad Nacional como intento de aglutinar en torno de un proyecto histórico nacionalista y desarrollista a la mayoría de la población, proponiéndose como tarea la desarticulación de las sociedades intermedias y de toda estructura de participación efectiva en partidos políti-

22 A MAGNET califica el régimen de Trujillo (1930-1961) como la dictadura más brutal de cuantas habían sufrido hasta 1963 los pueblos latinoamericanos (ibid) Véase también *L'Église sous la férulle de Trujillo* en ICI, núm 139 (marzo 1961), p 24-26 A LLUBERES, *La Iglesia en las Antillas españolas (1914-1939)*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), vol 262, Valencia 1980, p 515-526

23 CELAM, *Visión Pastoral* [ ] «Libros auxiliares» IV, p 87

cos, organización sindical, etc. Para ello es necesario el control total sobre los sistemas de socialización: educación y medios de comunicación, principalmente. Este fenómeno contribuye a la formación de una espiral de violencia, injusticia institucionalizadas, provoca la tentación a la subversión; subversión y contrasubversión; terrorismo y secuestros, represión y tortura. El desequilibrio entre las aspiraciones desatadas y la lenta capacidad de satisfacerlas, indefectiblemente ponen el problema de orden político en una coyuntura. La violencia de cualquier signo es una tentación permanente para resolver esta disputa.

»El comportamiento político, en vez de llevar a una convivencia democrática, deja de ser integrado y se convierte en excluyente, rehuyendo la negociación y el arbitraje. De esta manera, el orden político democrático se desmorona bajo el peso de la violencia y por la ausencia de consenso político real. El abismo que separa a "revolucionarios" y "reaccionarios" se ensancha. La tentación de los extremistas de derecha y de izquierda es sacar la política del campo del consenso y de la convivencia para expresarla en términos de eliminación del enemigo. La participación democrática queda debilitada y la fuerza se convierte en argumento decisivo»[24].

Desde la mitad del siglo la América Latina vive tal antagonismo que la mantiene en estado continental de prerrevolución. En algunos países, sobre todo de Centroamérica, se vive en los últimos años del setenta en declaradas revoluciones. El esquema latinoamericano se convierte en un rompecabezas con la aparición de estos regímenes de fuerza, de guerrillas de signos marxistas, de dictaduras que aspiran a convertirse en interpretaciones políticas y filosóficas, como los agonizantes proyectos justicialistas o el modelo marxista de Cuba. Las crisis económicas cuando ocurren las bajas del café o del cobre, y que arrojan sobre los países pérdidas anuales seis veces superiores a los préstamos hechos por los bancos internacionales, acaban de complicar los intentos de interpretación histórica y social de la realidad de América Latina.

El potencial económico no ha sido hasta ahora un factor unitivo: la monoproducción, en parte superada, la producción concurrente, la ausencia de mutuo y suficiente abastecimiento, no ofrecen hasta el momento perspectivas de confianza en la integración del continente. Por los años sesenta la distribución de los productos latinoamericanos sólo favorecía en un 7 % a estos mismos países; lo demás emigraba a los Estados Unidos (60 %), a Europa continental (20 %), y el resto al área esterlina y al Asia. Pero el beneficio del mercado sólo cobija a una minoría, en tanto que la masa sufre todas las consecuencias del sistema capitalista, egoísta y rapaz[25].

24 Ibid , p 88

25 Acerca de estos fenómenos existen ensayos, informes, interpretaciones Estamos en la exasperacion de la economía, de la sociología y de las estadísticas Señalamos dos obras de fácil lectura escritas por autores no americanos M. HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *Tensiones históricas hispanoamericanas en el siglo XX*, Madrid 1961, P DI MARZIO, *Latinoamerica ieri, oggi, domani*, Milán (sin fecha) obra escrita con simpatía y cierto optimismo

2. *Continente subdesarrollado*[26]

Las encíclicas *Mater et Magistra* y *Populorum Progressio* evitan la expresión y prefieren emplear caritativamente el eufemismo «en vías de desarrollo». Sin embargo, de las diez categorías establecidas por la sociología moderna para determinar la condición de un país subdesarrollado, por lo menos siete se encuentran verificadas en América Latina.

Alto índice de *mortalidad infantil* y bajo término de vida. La situación va mejorando, como se ha observado anteriormente, y en la década del setenta se ha reducido a 8 por mil. *Desnutrición*: casi la mitad de los hogares no satisfacen sus necesidades calóricas; una de cada seis familias latinoamericanas no satisface ni siquiera el 60 % de la recomendación calórica, encontrándose en estado de extrema pobreza. *Habitación infrahumana* en el campo y en la ciudad: favelas o tugurios[27]. El *analfabetismo*, que, aunque va siendo derrotado, alcanzaba, en los años sesenta, un 60 % de la población adulta[28]. En 1965 más de la mitad de la población activa trabajaba en *actividades agrícolas. Desocupación y subempleo* que cada año pasa a engrosar la masa desesperada. Presencia endémica de *dictaduras*, de que se habló en párrafos anteriores[29]. *Trabajo de los niños* que, aunque legalmente abolido en casi todos los países latinoamericanos, sigue siendo practicado. Alta natalidad que, aparte de las consideraciones éticas, puede traducir un fenómeno de irresponsabilidad, sobre todo cuando se presenta fuera de la institución familiar.

3. *Comunidad espiritual*

«América Latina, una y múltiple»[30], con factores de disgregación y de unidad. Tal vez, en este sentido se ha dicho que «América Latina tiene un

26 Véase el «dossier», *Un continente menacé L'Amérique Latine* (Relación preparada para la V Semana Internacional de Acción Católica en México, por el Secretariado Interamericano de Santiago de Chile), en ICI, núm 134 (15 de febrero de 1960), p 15-25 y el núm extraordinario de «Mensaje», citado anteriormente, dedicado íntegramente al estudio de los problemas estructurales de América Latina También E Ruiz García, *América Latina hoy Anatomía de una revolución*, 2 vols , Madrid 1971 (con muchos datos, aunque poco exactos cuando generaliza sobre temas históricos) Consúltese, como diagnóstico de la situación de América Latina antes de la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968), el *Documento de Trabajo* preparado por un equipo de especialistas para la misma, especialmente primera parte, núm 1-8 RJ (1968) 2, p 39-50

27 Según cálculos del Banco Interamericano de Desarrollo hacían falta en América Latina en los años de lanzamiento de la «Alianza para el Progreso», entre 15 y 19 millones de viviendas

28 En 1952 se calculaba el número de analfabetos en 70 000 000, había 19 000 000 de niños en edad escolar sin escuela (la población de América Latina era de unos 150 000 000) Véase LA, núm 52, 1952, p 433-434 En el terreno educativo sí se han logrado notables progresos Véase el texto relativo a la nota 39.

29 Hay que reconocer que los cuartelazos no siempre obedecen a movimientos de ambición, sino a ineptitud de los gobernantes

30 Así suena el título de la obra de Betty de Cabezas, 2 vols , Herder, Barcelona 1968

espíritu de potencias medievales y esta potencia es la que constituye y realiza la estructura de comunidad, la esencia de la personalidad de América Latina.» El proyecto unitario medieval, en su aspecto de fraternidad y de cohesión, todavía podría ser realizable en un conjunto de países con unidad de tradiciones, de idiomas, de fusión de razas, de unidad religiosa. A estos elementos apelaba León XIII cuando convocó, en 1898, el Concilio Plenario Latinoamericano[31].

Esta conciencia de unidad ha sido asimismo provocada por la resistencia a la hegemonía y absorción moral pretendida por los Estados Unidos, a la que se ha respondido con fiero orgullo nacional. Si un día Latinoamérica sintiera un atenazamiento análogo de otras áreas imperialistas como la Unión Soviética, opondría seguramente la misma resistencia[32]. La actuación de las categorías sociológicas, aunque muchas veces resulta ambigua o ineficaz, contribuye a crear factores de unidad: tales son, por ejemplo, la formación de las clases medias y la presencia cada vez más acentuada de organizaciones sindicales. Elemento importantísimo de cohesión, y que se ha mostrado a veces avasallador, es el irrefrenable impulso que exige cambios de estructuras: el fenómeno revolucionario común a todos nuestros países, que pide la transmutación radical y efectiva en el terreno económico y social, y coloca a la América Latina entre la disyuntiva de una evolución radical (expresión inadmisible para la corriente izquierdista cristiana...) o de una revolución sangrienta.

III. Después de la década del cuarenta[33]

Hay un grupo de fenómenos socioeconómicos naturales que necesariamente habían de presentarse desde las características del continente latinoamericano. Otros pertenecen más bien a una suerte de exigencias históricas.

31 Hablaremos ampliamente de este acontecimiento religioso en los capítulos siguientes (II-V) No entendemos como proyecto unitario medieval, un *regreso* , sino como esquema vivificable y moderno, *análogo* a una confederación internacional con metas afines

32 No lo decimos de memoria El «dossier» publicado por ICI, núm 146, 15 junio 1961, *Le Syndicalisme chrétien en Amérique Latine*, cuyo autor parece ser el líder argentino, Emilio Máspero, recoge la impresión producida en las delegaciones extranjeras que vieron marchar por las calles de La Habana el 1 ° de mayo de 1959, a las representaciones sindicalistas cristianas de Latinoamérica Así como eran las más enérgicas adversarias del imperialismo americano, lo serían, llegado el caso, del imperialismo soviético L c , p 27-28 Hemos de observar aquí que se abusa demasiado demagógicamente del «imperialismo» hoy es un «vocablo de propaganda del bloque comunista», que golpea «la conciencia de los ingenuos, faltos de preparación crítica para discernir debidamente el verdadero sentido que debe ser aplicado a lo que es en puridad un fenómeno que proviene más bien de una necesidad de expansión comercial que territorial» M Hernández y Sánchez-Barba, o c , p 31. Sin embargo el primer imperialismo no debe ser dulcificado Véanse dos estudios sobre su realidad y consecuencias G Clark, *The coming Explosion in Latin America*, Mc Kay, 1962, J A Crow, *The Epic of Latin America*, Doubleday 1946. En el ya lejano 1928, L Guillaine publicaba *L'Amérique Latine et l'Impérialisme américain*, París Sobre la «política del garrote», M Rodríguez, *América Central El nuevo liberalismo*, México 1967, p 166-193

33 Esta época ofrece ya amplio campo de interés a sociólogos, antropólogos y sobre todo

1. *La explosión demográfica*[34]

Entre todos los continentes, América Latina es el que ha visto producirse, después de los años veinte y treinta, el más fuerte aumento de población. En 1900, tenía unos 65 millones; en 1920, 94; en 1940, unos 138; en la década del cincuenta contaba entre 150 y 160 millones; en 1970, llegaba a los 265; en 1980, alrededor de 320 y en el año 2000 los cálculos le asignan 600 millones. La medida de crecimiento entre el fin de la segunda guerra mundial y la formulación de la «Alianza para el Progreso» (1945-1960) fue de 38 %. La población se halla irregularmente repartida: entre 1960-1970, casi diez de los veinte millones de argentinos, se concentraban en el área de la capital. Más de la mitad de la población del Brasil estaba concentrada al sur del paralelo 20, en 1/6 de la superficie total.

2. *La urbanización: significado y problemas*[35]

El desplazamiento a las ciudades es asombroso. La población rural de México era del 90 % en 1900, y bajó al 54 % en 1940. La población del Brasil aumentó en 28 % entre 1940-1950; al mismo tiempo la población urbana creció en un 50 %. Entre las más grandes ciudades latinoamericanas 23 crecieron entre 1940 y 1950 en un 45 %. Pero como el índice de natalidad urbano es inferior al rural, el crecimiento de las ciudades ha de atribuirse, en gran parte, a la incontenible inmigración. La ciudad ejerce un influjo magnético sobre el campesino. La ciudad crece inorgánicamente, como simbiosis de tumores que aumentan artificialmente como un cinturón de miseria. Sobreviene el proceso de desadaptación y desarraigue dentro de aquellas estructuras que el padre Desqueyrat califica como degeneradas y degeneradoras, con la carga explosiva de la desesperación revolucionaria. El 14 de septiembre de 1977 se decretó un paro nacional de protesta por la carestía de la vida en Colombia: sus grandes ciudades indicaron lo que podría ocurrir si esta clase de protestas se hubieran organizado mejor. Se calcula que la capital de México tendrá el año 2000 unos 30 000 000 de habitantes. Las ciudades latinoamericanas obtienen el crecimiento urbano más veloz del mundo.

turistas, que pasean por América Latina y luego se sientan a escribir un tratado. Recordamos T. MENDE, *L'Amérique Latine entre en scène*, París 1953, y trad. cast. Santiago de Chile 1953. Véase el juicio ácido que le hace J. Álvarez Mejía en LA, 1954, p. 54-56. *N.B.:* Cuando la numeración de las pág. de una revista es consecutiva durante el transcurso del año, nos ha parecido innecesario citar el número de la revista.

34. Véase N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina*, o.c., p. 199-233.

35. Libro muy sugestivo, J. HARDORY, *Las ciudades en América Latina*, Buenos Aires 1972. E. RUIZ GARCÍA, *América Latina hoy*, II, o.c., p. 157-177, con datos muy elocuentes y cuadros estadísticos.

3. *La industrialización desde 1930*

«Éste era el mensaje que estaba aguardando la esperanza de América Latina. En un continente abrumado por la quietud, era necesidad urgente el dinamismo. En un continente abrupto, sin ferrocarriles, con escaso carbón, con debilitante dispersión demográfica, el automóvil resultó más revolucionario que el hierro [...]. Estalló el dinamismo que está descalabrando viejas inercias, rompiendo situaciones anquilosadas y produciendo conflictos en los que chocan dos formas de vida, dos distintas concepciones de la existencia», escribe Revines.

La guerra mundial de 1914 marcó el ocaso europeo y la ascensión protagónica de los Estados Unidos que abultaron sus desplazamientos a Latinoamérica. La segunda guerra mundial tuvo por efecto reemplazar la importación de manufacturas europeas y estimuló las exportaciones de América Latina. Empiezan a surgir fábricas de materiales agrícolas, ferrocarriles, refinerías, fábricas de cemento y de plásticos, industrias textiles, de papel, de abonos. La competencia de la Europa postbélica y la del Japón estimulan la implantación de fábricas de automóviles y de cierta industria pesada en algunos países más desarrollados, además de un mejor planeamiento económico y de una producción bastante más diversificada. Van a la cabeza Brasil, Argentina, México y Venezuela.

4. *Lo que todavía no ha resuelto la industrialización*

No ha vivificado la vieja estructura del continente en el aspecto social y económico. Persisten muchas veces métodos de explotación que destruyen el equilibrio ecológico y sistemas inhumanos de explotación del hombre. La miseria de las masas no se ve desaparecer. Tampoco se advierte una posibilidad efectiva de acceso de los estamentos desvalidos a posiciones de nivel superior. La explotación de las materias primas no alcanza a asegurar las vicisitudes económicas, de suerte que a un abaratamiento del 40 % de nuestras materias primas, no corresponde el abaratamiento de los productos ya elaborados, que han sido sólo del 5 %. Cualquier desnivel, por pequeño que sea, registrado en los Estados Unidos acerca de un producto latinoamericano, significa una catástrofe en América Latina. Bajo la industrialización late un drama social, ya que casi la mitad o más del continente vive de los trabajos agrícolas; y un drama económico, porque la industrialización está concentrada en inmensa proporción en la explotación y exportación de materias primas.

5. *Cultura y universidad*

Un experto en asuntos educacionales latinoamericanos escribía: «Nuestro mayor capital es la inteligencia, el impulso, la capacidad creadora de

nuestros pueblos. Y precisamente ese capital, por falta de educación adecuada, no lo hemos aprovechado durante años.» A su vez, Jorge Sol, subsecretario para Asuntos económicos y sociales de América Latina afirmaba: «Qué diferente sería nuestra América Latina, si [...] se lograse que todo niño latinoamericano, al llegar a la edad escolar, tuviera por lo menos el ciclo de la educación primaria.» Es cierto que el analfabetismo va siendo derrotado, y en este sentido la experiencia cubana y, desde 1979, la experiencia nicaragüense, son un reto al sistema imperante en el resto de América Latina. En la década del sesenta había países, como Bolivia, El Salvador, Guatemala, Haití y Nicaragua, con más del 60 y 70 % de analfabetos[36]. Los países mejor librados eran Argentina y Uruguay con menos del 20 %. El «Almanaque Mundial» suele mostrarse más optimista. Cuatro personas de cada diez, mayores de quince años, no sabían leer ni escribir, mientras que en los Estados Unidos eran dos por cada ciento. El término medio de educación primaria que tenía hace algunos años el niño latinoamericano se reducía a dos años; en el Japón alcanzaba a siete. En 1970 asistían a la escuela primaria unos 26 millones de alumnos de entre siete y catorce años, de los 38 millones de niños y jóvenes existentes; pero sólo el 11 % terminaban el período completo de seis años.

La educación secundaria constituye en América Latina una plataforma de lanzamiento de la clase media en búsqueda de mejoría de posiciones. No obstante los esfuerzos de los gobiernos, que en algunos casos como el de Venezuela, México, Argentina, Cuba, son sorprendentes, la educación secundaria es tachada todavía de falta de ramificación y de originalidad. Tiende demasiado al enciclopedismo y resulta poco articulada con la escuela primaria y con la universidad. La «Revista Interamericana de Educación», publicaba en 1963 un estudio de J. Cambell con datos deprimentes: de cuatro y medio millones de niños que concluyen la enseñanza primaria, sólo se matriculan en la secundaria tres millones y medio; de éstos, dejan de terminarla un 78 %; hasta pocos años antes sólo 25 % de los matriculados recibían un entrenamiento práctico y vocacional[37].

En la década del sesenta funcionaban en América Latina más de cien universidades estatales o autónomas. La Iglesia Católica dirigía 25 y diversas denominaciones protestantes habían fundado, especialmente en el Brasil, centros de estudios universitarios. En este período los universitarios pasaban de 600 000, demasiado ligados a la trilogía de medicina, derecho e ingeniería[38]. Un político colombiano escribía: es hora de que la universidad eche «a andar camino adentro del cuerpo de la patria para indagar sus urgencias y, de acuerdo con ellas, abra nuevas especializaciones; la cultura no entrará furtivamente, ni se colará por sus grietas, ni se medirá por la cantidad de conocimientos que se posean». La universidad necesita de una renovación funcional para orientarse hacia profesiones necesarias a un continente en ebullición. Se está dando importancia a la ictiología y a las ciencias ecológicas; la sociología se ha politizado en sentido marxista y puede perder una visión original en una inmensa comunidad cuya interpretación pretendiera encerrarse solamente en el molde marxista. El bajo índice de matrículas universitarias, la deficiencia académica, la beligerancia política de los centros estatales o el academicismo de las universidades privadas, el problema económico de la mayor parte de los estudiantes, son circunstancias altamente negativas de la universidad latinoamericana.

Tantos problemas acumulados significan un derroche de capital humano. La desnutrición, el analfabetismo, las enfermedades, producen un alto porcentaje de población vegetativa, según algunos de hasta un 70 %, peso muerto constreñido a seguir actuando con procedimientos tradicionales. Una población funcionalmente analfabeta (ya que sólo saber leer y escribir no lleva necesariamente a actitudes críticas) es fácil blanco de la demagogia. «Casi todo el aumento de la mano de obra –dice un informe de la CEPAL en 1962–, tanto en el presente como en los próximos años, se deberá casi exclusivamente a la mano de obra no calificada; por esto el problema de la cantidad no resuelve el de la calidad.»

No puede negarse, sin embargo, que muchos gobiernos han tomado seriamente la tarea de planeamiento y de programación. Si en 1900 el nú-

36 Datos muy impresionantes de la situación en Centroamérica en 1958, en LA, 1958, p 156-159, y sobre el analfabetismo de la población indígena, ibid , p 198-201

37 Si en 1952 la revista LA afirmaba que los analfabetos eran 70 000 000, etc (cf antes, nota 28) y había 19 000 000 en edad escolar sin escuela, en 1960 había algo más de 30 000 000 de niños matriculados dentro de 75 000 000 en edad escolar Esto significa que frecuentaban la escuela un poco más del 40 % Lo afirmaba el colombiano Gabriel Betancur Mejía, en la Unesco Véase J CONSIDINE, *The Church in the New Latin America,* o c., p 68-71 Otras estadísticas en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá), num 121 (1963), p 16 El estudio de J CAMBELL, *La educación católica en América Latina,* traducido en esta misma revista provocó numerosas rectificaciones de carácter ideológico Cambell asegura que en 1900 sólo frecuentaban la escuela un 4,5 % de los niños de América Latina, que en 1930, el porcentaje se había elevado a un 30 % y en 1960 a un 70 % En los mismos años la educación secundaria aumentó en 63 % y la universitaria en 20 % Reconoce que la educación universitaria y secundaria también han crecido en calidad, ibid , p 6-7 Véase también E RUIZ GARCÍA, o c , II, p 340-348

38 I QUILES, *El problema de la universidad Latinoamericana,* en LA (1956), p 502-508 Véase un cuadro estadístico de las preferencias universitarias en 1960, en E RUIZ GARCÍA, *América Latina hoy,* o c , II, p 344 Por ejemplo el derecho tiene el 20 % de los universitarios, la medicina, el 21 % En cambio la agricultura sólo el 2 % y las ciencias exactas y naturales el 4 % Los datos son de 1960 A fines de 1962 se reunieron en Lima universitarios católicos de todos los países de América Latina para estudiar el tema *Hacia una reforma de la universidad en América Latina.* El resumen de la parte crítica suena así «La crisis por la que pasan las universidades latinoamericanas puede resumirse en la ausencia de una conciencia vital de su ser, por no haber sido capaz de encontrar su propia definición Esto explica que no estén cumpliendo cabalmente su función educadora y formadora de hombre, ni estén dando respuestas a lo que la sociedad pide Pasan a señalar objetivos concretos sobre las funciones primordiales de la universidad latinoamericana "Crear conciencia de la situación revolucionaria que vivimos, investigando en forma coordenada los problemas del país y dándoles una solución a nivel científico Formar profesionales humana y técnicamente aptos, de acuerdo con las necesidades nacionales, para los cambios que deben efectuarse Diversificar las posibilidades al final de la educación secundaria promoviendo colegios e institutos *parauniversitarios* Elaborar una cultura y un humanismo auténticamente latinoamericano "» Véase «Mensaje» (Santiago de Chile 1963), p 328 En el aspecto pastoral véase el estudio de la CIF, *La universidad en América Latina* en «Boletín Informativo» (CELAM), núm 67, Bogotá 1963 *(separata),* p 1-11

mero de niños, matriculados en escuelas primarias, era sólo del 4,5 % (!), sesenta años más tarde era del 70 %. Entre 1945 y 1960, mientras la población escolar aumentó en un 15 %, la matrícula alcanzó un 45 %. Se saltará de un 38 % de población escolar en 1960 a un 50 % diez años más tarde. Pero el plan ambicioso de la «Alianza para el Progreso» de que en 1970 todos los niños latinoamericanos tuvieran un mínimo efectivo de seis años de educación, ha distado mucho de hacerse realidad. Se ha de advertir que la oferta educativa estatal y privada aumentó en los años sesenta a setenta, de 1850 millones de dólares a 4700[39].

6. *Las clases medias*

Existen las clases medias en expansión cuantitativa y cualitativa. No es fácil determinar en qué momento hicieron su despegue ni diagnosticar con exactitud su morfología, porque dentro de ellas se presenta un prisma de situaciones especialmente económicas y culturales que van desde el estado superior al del peón, hasta el inferior al del burgués rico o del patricio. En los 20 países antiguos de América Latina existe diferencia sensible de región a región. Puede ayudar a su identificación la renta anual, la ocupación, el nivel educativo. Vive en ciudades, posee un relativo bienestar y su gama de ocupación y remuneración es compleja. Carece de conciencia de clase, aunque la fiscalización estatal y el giro revolucionario de la historia contemporánea las van llevando a un aglutinamiento defensivo. Están asimismo caracterizadas por su inestabilidad económica. La clase media latinoamericana es prácticamente un producto del siglo xx, casi una aventura impuesta por la fuerza histórica, que no ha logrado todavía ejercer una función estabilizadora. De ella han salido algunos dictadores y también la clase media es objeto de promesas demagógicas. Es un continente en que el campesinado no ha ejercido un papel político importante (aunque tenemos excepciones como el caso límite de Nicaragua en 1978-1979), cabe creer que la clase media pueda constituir un grupo de presión explosivo.

La clase media proporciona equipos intelectuales, educadores, universitarios, periodistas, empleados. En países como Argentina, Chile, Brasil, México y Venezuela, las unidades de la clase media van ocupando posiciones estratégicas; la clase media alta establece normas de vida y tiene influjo en la dirección del gobierno. Perón y Castro proceden de la clase media. Empero representa igualmente un foco de inquietud debido, sobre todo, a la inestabilidad económica. Vive en un estado de «apetito insatisfecho», mientras aspira a un alto bienestar que le resulta altamente costoso. Por eso las clases medias alientan un sentimiento de hostilidad contra los gobiernos y los ricos, y parecen muchas veces más dispuestos a apoyar a la clase popular; tal es el caso de los grupos universitarios procedentes de la clase media. Heterogeneidad, inestabilidad, sentido de frustración, la llevan no a

39. Compárese con el texto a que hace referencia la nota 28.

hacer de amortiguador sino de fuente de inquietud y aun de agitación continental[40].

En el decenio de 1970 se ha agudizado el problema de las llamadas «clases emergentes» o nuevos ricos, alimentados por una enorme fuerza económica subterránea procedente del contrabando y de la droga. Países como Colombia, Bolivia, Ecuador y Panamá se sienten gravemente afectados por este fenómeno que, incontrolable hasta el momento, tiende a producir desequilibrios fatales.

El gran aporte de las clases medias a la vida social de América Latina ha sido el de la incorporación de la mujer a las actividades políticas y sociales.

7. *Los consorcios extranjeros*

Son de vieja data en América Latina y apuntan a la explotación de la riqueza, generando una innoble dependencia económica. Se trata de poderosas entidades económicas extranjeras que invierten sumas fabulosas, sin que los beneficios de tal actividad redunden de manera directa en beneficio de los países explotados. Se los ha llamado pioneros y piratas, «misioneros» y bucaneros. Hasta la primera guerra mundial, Estados Unidos e Inglaterra se hacían presentes, a par, por medio de tales consorcios; desde 1930 el papel casi monopolizador pertenece a Norteamérica. Son consorcios *extractivos*, nómadas que emigran cuando se han extraído las existencias de petróleo, platino, oro, zinc, cobre, arsénico. Se enquistaron principalmente en México, Centroamérica, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. Otros son *consorcios agrarios*, que no han explotado, sino creado riqueza para llevársela. Bajo el nombre mágico de *United Fruit Co.* se han ido asentando en extensas posesiones de Centroamérica, Colombia y Ecuador. Existen, finalmente, los *consorcios industriales y comerciales*, que gozan de simpatía desde el punto de vista humano y social. Se aclimatan fácilmente y corren los riesgos inflacionistas, restrictivos y fiscales (por ej., W.E. Grace, *Sears Roebuck*).

Los consorcios extractivos y agrarios han procedido en forma empobrecedora y rapaz; han determinado, en gran manera, el rumbo político de nuestros países. Se desarrollaron en tiempos del primer Roosevelt bajo la insolente política «del garrote» (1901-1909), apoyada en Centroamérica y más tarde en Santo Domingo por la Infantería de Marina y el Departamento de Estado. Evolucionaron bajo dictados menos brutales durante los años del segundo Roosevelt con «la política de buena vecindad».

Pero hay que reconocer, en justicia, que han producido ciertos beneficios: creación de riqueza, implantación de técnica, apertura de frentes de trabajo, fomento de comunicaciones, nacimiento de economías particulares

40. Sobra decir que la clase media no se ha desarrollado homogéneamente en las repúblicas latinoamericanas. Una descripción sobre la clase media en Uruguay, llamada hasta hace algunos años «la Suiza de Latinoamérica», en LA, 1949, p. 395-396.

brotadas a su sombra, abolición de sistemas primitivos de mercado, asistencia médica, elevación del nivel sanitario y educativo, lucha contra enfermedades tropicales Tal vez les sean aplicables las consideraciones que hace la encíclica *Populorum Progressio*, núm 7, refiriéndose a la colonización y al colonialismo

En los últimos años se ha hecho presente, casi obsesivo, el tema de las *Empresas transnacionales o multinacionales*, por la importancia que el argumento ha adquirido en la economía mundial El *Documento de Trabajo* previo a la Conferencia Episcopal de Puebla aporta el juicio siguiente Se estima que el 50 % de la producción mundial, en el área de las economías de mercado, proviene de ellas Las más importantes tienen una producción que supera la producción total de una nación Para tener un juicio objetivo sobre ellas hay que ir a las causas que explican su surgimiento Sobre todo en ciertas ramas industriales, la coordinación de las empresas, por encima de las fronteras, es una necesidad vital Han dado origen, pues, potentes conjuntos industriales, comerciales, agrícolas, que reúnen centenares de empresas ligadas entre sí por vínculos financieros, personales, contractuales[41]

No se desconocen sus beneficios, como los producidos anteriormente por los consorcios extranjeros de que hemos hablado En el área socialista, la concentración es todavía más avanzada burocratización y politización, y extendida a un número importante de empresas, confiere al Estado un poder económico creciente, que puede amenazar el ejercicio de las libertades públicas y el derecho sindical de los mismos trabajadores

Pero, no existiendo organismos jurídicos internacionales que puedan luchar contra poderes tan fuertes, la actividad de tales empresas se va constituyendo en una nueva forma de imperialismo que va a condicionar la libertad y la independencia de muchas naciones

8 *La dependencia externa*

«Esos pueblos de América Latina, teóricamente soberanos», dice Crouzet en su *Historia General de las Civilizaciones*[42] El Equipo de Reflexión del CELAM, en un estudio muy completo de la situación social y pastoral de América Latina, previo a la Conferencia de Puebla, escribe

«La dependencia externa es uno de los factores mas importantes, si bien no es el unico Hay una interdependencia desigual con los paises metropolitanos La depre ciación relativa de los terminos de intercambio de nuestras materias primas con relación al costo de los productos manufacturados provoca gran detrimento para nuestros paises La legislación arancelaria de los paises desarrollados sobreprotege sus productos con desmedro de los nuestros, el cobro de licencias, "regalias", que debemos pagar por la fabricacion de sus productos en nuestras naciones En una palabra, la dependencia tecnologica y cientifica y del mercado A lo largo de la historia se puede decir que, en parte, el desarrollo economico de esos paises se ha hecho a costa de la explotacion de los nuestros Esta dependencia esta relacionada con el endeudamiento progresivo, el sistema de creditos internacionales hace que nuestra deuda externa sea un peso dificil de sobrellevar»[43]

El CELAM advierte acerca de las consecuencias de semejante dependencia dependemos cultural y politicamente Podriamos afirmar que se ataca la identidad y el conjunto de valores autoctonos, sobre todo por los medios de comunicacion social Mario Hernandez no vacila en denominar esta situacion como «un autentico feudalismo»

9 *La revolucion mexicana*[44]

«Fue la primera revolución agraria del mundo, y México el primer pais –antes que Rusia– que inscribió en su Constitución los derechos del trabajo»[45] La revolucion mexicana, de que hemos hablado en las primeras paginas de esta vision global, ocurrió cuando América Latina vivia el sopor de estructuras anticuadas, cuando carecia de organización obrera y apenas despertaba al movimiento de industrialización Se comprende la fascinacion que pudo haber suscitado en los decenios subsiguientes esta revolución, con su prologo social definido y con tan acentuados perfiles nacionalistas

No entramos en la enumeracion matemática de sus realizaciones Pero es preciso enumerar, por lo menos, algunas caracteristicas Tales fueron la reforma agraria, su intenso nacionalismo, su naturaleza autoctona, su originalidad como fenomeno inedito en la historia latinoamericana, el impulso dado a la constitucion de una nueva burguesia y el ímpetu que imprimió al nacimiento y crecimiento de fuertes movimientos de obreros y campesinos

Es bien sugestiva la interpretación que nos trae el padre José Miguel Romero de Solís, acerca de un aspecto de la lucha cristera, en su colaboración para la presente obra ademas de la protesta armada contra la persecución religiosa, los cristeros habrian pretendido recuperar la revolución para el pueblo, traicionada y malgastada por los gobernantes de Mexico[46]

Empero ningun gobierno, dicen los entendidos, ha cometido el error de abandonar el plan agrario Hasta 1960 se habian distribuido casi 40 millones de hectareas a casi un millón de beneficiados El economista Edmundo

41 Numeros 326-331, p 59

42 Citamos la traducción italiana *Storia Generale delle Civiltà* VIII, Florencia 1959 La sección correspondiente a Latinoamerica la coloca bajo el titulo de *Paises dependientes*, p 459 485

43 *Vision Pastoral* [ ] «Libros auxiliares» IV p 91

44 Vease antes la bibliografia de la nota 6

45 V Alba *La introduccion a la Historia del Comunismo en América Latina* en «Estudios sobre el Comunismo» (Santiago abril junio de 1955) p 111 112

46 Vease del mismo autor J M Romero de Solís *Iglesia y revolución en Mexico (1910 1940)* en *Historia de la Iglesia* (Fliche Martin) o c XXVI 2, p 465 505 con amplia bibliografia Destacamos el estudio de J Meyer *La Cristiada* 3 vols Mexico ^{2}1974

Flores estima que se había distribuido más del 50 % del área productiva total. El conjunto resultante es que los países latinoamericanos tuvieron un espejo en que mirarse: un fenómeno que mostraba seriamente un deseo de renovación profunda al identificar dentro de la misma confusión revolucionaria estos hechos: planteamientos de problema agrario social; nacionalismo rebelde a cualquier suerte de imperialismo económico.

Pero el movimiento no ha dejado de tener aspectos negativos: la existencia de un partido único, inoperancia parcial en contraste con la pompa y circunstancia con que se consagró oficialmente, provocación a crear nuevas formas de latifundio y carácter violentamente antirreligioso, o mejor, anticatólico[47].

10. *El hombre y la tierra*

Decir «América Latina», es decir «agro», «continente agrario», civilización ligada a la tierra. Posiblemente ningún otro elemento material ha influido tanto en nuestro continente, en sus enfoques vitales, en sus estructuras, en la misma vida política, como el suelo. Para los ricos, pocos en conjunto, la tierra ha sido, desde los días de la colonia, un signo de prestigio y la base del poder político; para los pobres, que constituyen la inmensa mayoría, poseer un poco de tierra es realizar un anhelo de seguridad. Pero en este continente agrario se presenta una paradoja, parecida, quién lo creyera, a la paradoja de la Unión Soviética. Concretándonos, como ejemplo, sólo a Colombia, transcribimos una cita: «Un país cuya población está dedicada en un 50 % a labores campesinas, pero que importa alimentos [...]; que tiene un 55 % de sus mejores tierras en manos de un 3 % de propietarios, mientras un 55 % de sus habitantes deben contentarse con un 3 % de esas tierras; que pierde por erosión el equivalente de 583 hectáreas arables cada año; que apenas utiliza el tractor en un 7 % del territorio capaz de ser arado por este medio; que compra productos agrícolas que exportaba anteriormente; que donde debía presentar agricultura presenta ganadería y viceversa [...]; que deja arruinar unas veces a sus agricultores en unas zonas, mientras al mismo tiempo arruina a los consumidores de otras regiones [...], ese país puede aparecer como una utopía al revés, o declarar legendaria su existencia»[48].

Todavía en la década de 1960-1970, cerca del 60 % de la población latinoamericana dependía de la tierra y vivía en el campo. Y allí era donde se presentaba el problema de la tenencia de la tierra con el dualismo dramático del latifundio y del minifundio[49].

47. La revolución tuvo también un carácter anticatólico. J. García Gutiérrez, *Acción anticatólica en México*, México ²1956. El Documento del Congreso de Acción católica celebrado en San Luis de Potosí en 1964, reconoce algunas realizaciones y méritos de la revolución. A. Magnet, habla de «revolución frustrada». Véase: *Biografía de 3 revoluciones: México, Bolivia y Cuba*, en «Mensaje» (Santiago de Chile 1968) 2, p. 652-666.

48. RJ (1961) 2/2, p. 273-277.

Un informe de la I Asamblea Sindical Interamericana (ORIT), reunida en São Paulo en agosto de 1960, declaraba que de un 3 a un 8 % del total de terratenientes latinoamericanos poseían entre el 60 y 70 % del conjunto de tierras productivas. Por su parte, otro informe de la CEPAL de los mismos años afirmaba que en ningún otro sector de la economía latinoamericana se daban las mismas profundidad y magnitud de desequilibrio entre las fuerzas del trabajo y las del capital.

A este drama colosal se añaden nuevos problemas: el problema de la ocupación de la tierra, como en Panamá y Venezuela, donde el 80 y el 56 % –respectivamente– de los ocupantes no son dueños de las parcelas; o del Paraguay y del Uruguay, donde los datos son del 70 y del 32 %. En Colombia existían en 1960, entre millón y medio y dos millones de campesinos sin tierra, y 700 000 agricultores poseían extensiones menores de 50 hectáreas. Había además cerca de medio millón de parcelas menores de cinco hectáreas. Otro problema es el de la baja productividad. A éste se añade el de la predisposición psicológica del campesino a escala continental: parece increíble el fenómeno del Brasil, en el decenio del setenta. Allí, cuando el país andaba por los 60 millones de habitantes, 62 000 personas copaban el 60 % de la tierra cultivable, que equivalía a dos veces el territorio de Francia. De ese 60 % sólo tenían en producción el 4 %.

La miseria del campesino es, entonces, el mayor problema. Radomiro Tomic escribía en 1963: «Esta noche, esta misma, 130 millones de hombres, mujeres y niños latinoamericanos se han acostado con hambre, con hambre física de pan.» Semejante miseria compele al campesino a emigrar a las ciudades. Refiriéndose a Colombia, escribía hace algunos años el padre Jaime Martínez Cárdenas: «El campo sufre igualmente de un desempleo; no hay cifra al respecto, pero si se parte de que hay 300 000 propietarios con menos de una hectárea y aceptando el cálculo de unos 80 días de trabajo al año en promedio por hectárea, suponiendo que también consiguen trabajo a jornal en tierras de otros, llegamos fácilmente a la conclusión de magnitudes de más de 50 millones de días de trabajo que el campesino, aun queriéndolo, no puede trabajar por no tener dónde»[50].

No entramos en la consideración de ciertos intentos de reforma agraria adelantados con cierta eficacia en Bolivia a partir de 1952, y que se han quedado casi sin efecto en Venezuela o en Colombia. La «reforma agraria» cubana no ha sido sino una colectivización de la tierra de acuerdo con las teorías socioeconómicas del marxismo.

49. E. Ruiz García, *América Latina hoy* I, p. 232-361, con datos pormenorizados sobre la tenencia de la tierra.

50. RJ, l.c.

11. *La clase obrera y el sindicalismo*[51]

Su definición tiene orígenes remotos en la inmigración de obreros de cierta cualificación que llegaron de Europa al cono Sur y junto con la técnica trajeron la ideología. Venían de una Europa que contaba ya con setenta años de industrialización y de conflictos. Hacia 1950 podía calcularse en unos diez millones el número de obreros de América Latina, cuando todavía la mitad del continente era campesino. De esos diez millones muchísimos constituían un medio-artesanado, y la masa proletaria sufría el analfabetismo y la falta de especialización. Por otra parte, las diferencias raciales pesaban en las características del movimiento obrero latinoamericano con las consecuencias de inestabilidad y disponibilidad a la demagogia. Desde principios del siglo se advierte ya el influjo del socialismo, como era el de aquellos años, especialmente en Argentina, Chile, Bolivia, México y Cuba.

La masa obrera organizada en movimientos podría significar para la América Latina en el terreno social y político, un instrumento con que alcanzar independencia económica y estabilización de su historia. Políticamente podría proporcionar a los gobiernos surgidos de las clases medias un apoyo cuantitativo y cualitativo para mantenerse en el poder. Socialmente, para llevar a la práctica programas de reivindicación; nacionalmente, para enfrentarse, con bastante eficacia, a los consorcios extranjeros (Mario Hernández).

El *sindicalismo* aparece embrionariamente, como se dijo al principio de estas páginas, por los años de la primera guerra mundial, y sólo en algunos países. Su fuerza se registra a partir de 1930. La CGT argentina contaba en 1955 con tres millones de afiliados; la CTM mexicana, con unos dos millones. El sindicalismo panamericano se ha agrupado en grandes organizaciones continentales como la CTAL (1938), definida por Ravines como «una trinchera comunista», o en la ATLAS peronista, ambas fracasadas porque, en el fondo, vinieron a convertirse en instrumentos de los intereses «justicialistas» de Lázaro Cárdenas en México o de Juan Perón en la Argentina. En oposición a la influencia marxista han aparecido la CLASC y la ORIT.

El sindicalismo latinoamericano tropieza con grandes problemas. Tales son la pequeña proporción relativa de la población económicamente activa; la falta de educación para pensar en el porvenir personal de cada obrero; la burocratización, la falta de conciencia política y la tendencia a la escisión ideológica[52]. Un estudio del episcopado colombiano, aparecido en 1974, registraba una flexión del entusiasmo sindical en Colombia. A pesar de todo, la clase obrera va formando un verdadero proletariado creativo de

51. V. Alba, *Le mouvement ouvrier en Amérique Latine*, París 1953. J. Arcos, *El sindicalismo en América Latina*, Friburgo - Bogotá 1960, M. Poblete Troncoso, *El Movimiento obrero latinoamericano*, México 1946. R.J. Alexander, *El movimiento obrerista laico como instrumento de cambio social en Latinoamérica*, en W.V. D'Antonio - F.B. Pike, *Religión, revolución y reforma*, o.c., p. 257-286.

52. Véase la crítica a la politización y burocratización en M. Poblete Troncoso, o.c., p. 9; también *Le Syndicalisme Chrétien en Amérique Latine*, en ICI, núm. 146 (15 junio 1961) p. 17-20.

una conciencia de clase. La solidaridad demostrada en 1978 y 1979 con la insurrección de Nicaragua es, por lo menos, un síntoma de semejante conciencia.

12. *«La extrema pobreza»*

En el estudio sobre una *Visión Pastoral* de América Latina, que ya hemos citado, realizado por el CELAM como preparación a la Conferencia de Puebla, se reconoce que «en términos cuantitativos ciertamente ha habido un progreso económico durante estos diez últimos años (1968-1978) en todos los países. La producción global ha aumentado, debido a la diversificación de la producción y un crecimiento relativo del proceso de industrialización, lo cual significa que, por una parte, las economías latinoamericanas se ven menos afectadas que antes por los impactos del exterior y que, por otra parte, los lazos de interdependencia con los países ricos se vean permanentemente reforzados no siempre en sentido positivo». «El desarrollo latinoamericano, pues, comienza a ser un proceso continuo. La cantidad de bienes que la región producía en 1950 casi se cuadruplicó en 1975»[53].

Pero la *Visión* desemboca en la presentación trágica de una *acentuación de la brecha entre ricos y pobres*. «Sin embargo –se dice– a pesar del crecimiento global, no se ha llegado a una distribución más equitativa del ingreso. El acento se ha puesto en el aumento de producción, descuidando su adecuada distribución. La brecha entre pobres y ricos, ya señalada por la Conferencia de Medellín, se ha acentuado. El nivel de vida de los grupos de bajos ingresos aumentó muy lentamente, mientras que el enriquecimiento de la mayoría más favorecida se produjo en forma rápida. Esta situación de injusticia constituye una amenaza real y potencial para la estabilidad social y crea una situación insoportable para las grandes masas de la población. Los estudios realizados por distintas organizaciones internacionales nos dicen que el 20 % más pobre de la población recibe apenas el 4 % del ingreso total. La distribución del ingreso en nuestros países es muchísimo más desigual que la de los países desarrollados capitalistas y los países socialistas. Si a esto se agrega que los países desarrollados tienen mecanismos de pagos, de transferencias (subsidios, sistemas tributarios rígidos, seguridad social avanzada), se puede ver que las diferencias entre sus grupos sociales es mucho menor. Tal situación de injusticia nos lleva a denunciar la situación de *extrema pobreza*, en que viven vastos sectores de nuestros países y nos coloca ante el reto de crear políticas de desarrollo integral justas, que miren a la sociedad integral y no sólo a ciertas capas sociales.

«De los 207 millones de habitantes de los seis países más poblados de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia, México, Perú y Chile) hay un total de 52,7 millones de personas con ingresos inferiores al establecido en una hipotética *línea internacional de pobreza*. Es decir, casi el 26 % de la

53. L.c., p. 77.

población de esos países tiene menos de 75 dólares de ingreso por habitante al año [...]. La extrema pobreza está, por lo general, concentrada en los grupos marginados, urbanos y campesinos, y en los indígenas del continente. Estos últimos son la porción más abandonada de muchas naciones»[54]. Otras estadísticas de la década del sesenta nos hablan de que unos cinco millones de familias emigradas del campo vivían en condiciones de absoluta miseria y que 110 millones de habitantes subsistían con un ingreso inferior a los cien dólares[55].

13. *Los partidos políticos en función de las soluciones sociales*

Es bien sabido el aspecto positivo que desempeñan, porque fundamentan el voto y son órganos naturales de la expresión popular. La democracia no puede funcionar sin esta mecánica. En América Latina se formaron, a lo largo del siglo XIX, los tradicionales partidos conservador y liberal, que, al parecer, sólo siguen sobreviviendo con cierta fuerza en Colombia y, a su modo, en Uruguay. Hasta cerca de la mitad de nuestro siglo solamente México, Chile, Uruguay y Colombia vivían una estabilización política. En otras repúblicas se sufría de regímenes totalitarios o golpistas. En la Argentina y en el Perú afloraron los justicialismos, a los que cabría asignar igualmente, al menos en parte, el régimen político de México.

Desde 1950 se registra una insatisfacción del sistema político: los partidos no han acertado con la fórmula política adecuada a su situación de zona subdesarrollada. Se ha calificado la democracia latinoamericana, donde funciona, como abstracta, raquítica y formulista. De este modo, el inmenso continente latino no pesa internacionalmente. Los partidos políticos latinoamericanos, no sólo el conservador y liberal, sino los que han surgido al caer las dictaduras o al producirse cambios internos, han producido concentraciones de poder, han permanecido en manos de dinastías y de familias y no se han sobrepuesto a la dictadura del pensamiento impuesta por la «gran prensa» y por los medios de comunicación social.

Muchos partidos tradicionales o emergentes sufren de ideologías pobres, indefinidas, emocionales, «fabricantes de grandes sentencias vacías, capaces de hacer hervir la irracionalidad emotiva de las multitudes». Puede pensarse en los justicialismos, en la república de Santo Domingo, en el Ecuador de la postdictadura militar de los años setenta. Los partidos se han hecho sospechosos y han aparecido muchas veces en alianza con los intereses económicos nacionales y extranjeros; su dirección descansa en el grupo de grandes propietarios o de poderosos consorcios económicos: el connubio de política y de poder del dinero perpetúa la dirección nacional en manos de minorías. Los partidos tradicionales entraron en crisis desde 1930, en el

54. *Visión pastoral de América Latina* [...] «Libros auxiliares» IV, p. 78-79.

55. Otros datos sobre la estridente injusticia en los ingresos, P. Di Marzio, *América Latina*, o.c., p. 192-193.

Perú, Brasil y Argentina. En otras repúblicas han sido causa de una profunda desorganización política, traducida en disensiones internas, en fomento de la burocracia y en una recíproca implacabilidad sangrienta, como fue el caso colombiano hasta 1960.

Los partidos de derecha luchan por la conservación del orden establecido; los de izquierda, y no precisamente los marxistas, acondicionan el clima para la infiltración comunista: tal ha ocurrido en México, Colombia, Venezuela, las Guayanas, Bolivia, el Ecuador. Es cierto que el panorama es sumamente cambiante, sobre todo desde la llegada del marxismo al poder en Cuba; la Acción Democrática venezolana, aunque se declare izquierdista, lucharía contra una cubanización de Venezuela. Otro tanto ha ocurrido con el liberalismo colombiano, tan de izquierda por los años treinta, que ahora denuncia clamorosamente la marxistización de la universidad.

En Colombia puede apreciarse el descrédito de los partidos tradicionales a través del abultado abstencionismo electoral. En México sólo existe el partido único. América Latina ha estado buscando una salida a la crisis de los partidos en los movimientos «justicialistas». Se les da el nombre, a veces anacrónicamente, a partir del creado por Perón después del golpe de 1943 en Argentina. Su dirección corresponderá a las clases medias aliadas con la masa popular, en parte organizada y pensante merced al trabajo de los sindicatos. Entre éstos habría que registrar dos movimientos más antiguos: el cardenista mexicano y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) fundada en el Perú por Raúl Haya de La Torre en la década del veinte. Respondían germinalmente a necesidades auténticas, pero se han dejado contaminar de caudillismo y de idolismo. Tales movimientos, que, en un momento, trataron de conservar equidistancia entre el capitalismo y el socialismo marxista, se han frustrado también por una carencia de cuerpo ideológico, por actitudes demagógicas y por cierta ingenuidad en las perspectivas de las leyes o de las coyunturas económicas. Su mejor paradigma es quizás en este aspecto, el justicialismo peronista[56].

En Venezuela y en Chile han cobrado fuerza significativa los partidos democristianos, que no son propiamente confesionales, bien organizados y que han logrado galvanizar una bien importante parte de la ciudadanía, especialmente juvenil[57].

Más grave para el porvenir democrático del continente es la participación política de las fuerzas armadas, cada vez más creciente, de modo que

56. No puede desconocerse que los nuevos partidos querían responder a nuevas ansias nacidas en el decenio de 1920, o más tarde. Así el Movimiento Nacional Revolucionario, MNR, de Bolivia; el Partido de Unión Nacional, en Costa Rica; el Movimiento Cívico Democrático del Ecuador; están en vigor el PRI de México, la Acción Democrática de Venezuela y el APRA del Perú. Su mérito ha consistido en la voluntad de vincular a todos los estamentos populares y medios en el proceso político. El aprismo peruano tuvo una gran intuición y originalidad indigenista iberoamericana. Véase M. Hernández y Sánchez-Barba, *Tensiones históricas hispanoamericanas*, o.c., p. 95-96, y la crítica que hace a las equivocaciones económicas del peronismo, en el penúltimo capítulo.

57. R. Caldera, *La Democracia Cristiana en Latinoamérica*, en RJ (1962) 1/1, p. [illegible]. Chile aparece la notable revista «Política y Espíritu» como órgano de la ideología democristiana.

UTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

ya no es posible considerarlas como grupo apolítico. «En todas las naciones están incorporadas al juego político como grupo de presión, pero no como los otros, ya que posee la fuerza de las armas. En algunas circunstancias han autodefinido su papel no como guardianes del orden interno (p. ej., la seguridad nacional), sino también como colaboradores y garantes de un modelo de desarrollo económico. En otras partes mantienen su importancia como poder de veto o como fuerza definitoria del conflicto social»[58].

Se registra en algunas regiones un retorno a los esquemas democráticos: así en Santo Domingo, Ecuador, Perú. La fugaz primavera boliviana de 1979 apenas alcanzó a durar pocos meses. En el Brasil y en el Cono Sur el ejército, dueño del poder desde hace años, bloqueó, frecuentemente en forma de violenta represión, los intentos de regreso a la democracia. Tales regímenes justifican su intervención por la actividad de los grupos y movimientos izquierdistas y por el rumbo resueltamente marxista imprimido en Chile por el presidente, doctor Salvador Allende.

14. *Cuba y Nicaragua*

La revolución cubana y la revolución sandinista de Nicaragua constituyen seguramente los dos acontecimientos sociopolíticos más significativos de la historia de América Latina en la segunda mitad de nuestro siglo, aunque todavía queda mucha historia por vivir en los casi veinte años que restan para llegar al siglo XXI.

Fidel Castro se mantiene en el poder desde 1959, después de la lucha armada contra el régimen dictatorial y corrompido de Fulgencio Batista[59]. Castro fue aglutinando en torno de su fuerte personalidad y de sus ideales proclamados de abatir la tiranía a todos los estamentos sociales. Durante la lucha y en los primeros tiempos de la victoria, el Partido Comunista se mantuvo al margen de la colaboración. En abril de 1960 la revolución empezó a proclamarse socialista y en diciembre del mismo año Castro se declaró abiertamente marxista leninista[60].

Cuba había dependido normalmente de los Estados Unidos. Cuando se advirtió el giro marxista de la revolución, los Estados Unidos iniciaron una

58 CELAM, *Visión pastoral de América Latina*, «Libros auxiliares» IV, p 89.

59 Sobre la deplorable situación política y social en que se encontraba la Cuba de Batista, puede verse una reseña bien elocuente en el estudio de A. MAGNET, por otra parte muy crítico de la revolución de Fidel Castro, *Biografía de tres revoluciones* [.], «Mensaje» (Santiago de Chile 1963) 2, p. 663-664.

60. El despiste inicial en que muchos cubanos y no cubanos se encontraban en relación con las intenciones de Fidel Castro, tiene una expresión gráfica, y hasta pintoresca, en la portada que dedicó la revista católica «Latinoamérica» (febrero 1959, núm. 120) al triunfo de Castro. Aparecen éste, en traje de campaña, y el nuevo presidente, Manuel Urrutia, conversando. La leyenda que acompaña la fotografía dice. «Una vez consumada felizmente la gesta armada, el líder de la liberación nacional, doctor Fidel Castro, que todavía conserva los atributos simbólicos de la campaña, hunde su mirada serenamente pensativa en el futuro fértil de la nueva patria, mientras a su lado, el presidente provisional de la República, doctor Manuel Urrutia Lleó, interroga el

estrategia de bloqueo y juntamente con los demás Estados latinoamericanos, excepto México, decidieron aislar completamente al gobierno revolucionario en la Conferencia de Punta del Este, en 1961[61]. En abril de 1961 se presentó la invasión de Bahía de Cochinos, cuyo patrocinio se atribuye sin dificultad a los Estados Unidos. Pero la invasión tenía sus antecedentes que no fueron improvisados. Desde mayo de 1959 se advertía la infiltración de personal comunista en los organismos de la reforma agraria (INRA). Comunistas especializados venidos de Chile y llamados por el doctor Ernesto Guevara, fueron colocados en puestos administrativos. Se fue procediendo por pasos a la nacionalización de la tierra. El doctor Raul Castro, hermano de Fidel, designó a un conocido comunista, Osmani Cienfuegos, como «director cultural», mientras el mismo Raúl ocupaba el cargo de ministro de las fuerzas armadas. Un compañero de lucha, Hubert Matos, fue a la cárcel y desapareció otro, Camilo Cienfuegos, cuyo destino sigue incierto. Eliminado de la presidencia de la nación Manuel Urrutia, fue designado un comunista, el doctor Osvaldo Dorticós. Desaparecieron los diarios independientes «Avance», «Excelsior», «El País», «El Mundo», «Prensa Libre» y «El Diario de la Marina».

Con la visita de Anastas Mikoyan, en 1960, empezó el intercambio de todo género, entre la Unión Soviética y la isla. En 1961 quedó nacionalizada toda la educación. Al frente de la Universidad de La Habana se puso al conocido marxista doctor Juan Marinello. Cuba entra así a formar parte de la órbita socialista. Su significado para las expectativas revolucionarias de América Latina no merece comentario[62]. La década del sesenta registra

pensamiento vivo y concreto de la revolución » El número 121, correspondiente a marzo de 1959, de la misma revista traduce el artículo de la revista «America» de los jesuitas norteamericanos, escrita por el P Eugene Culhane, bajo el título *Lo que está pasando en Cuba* Es una fuerte defensa del proceso revolucionario contra una inicial opinion desfavorable que se empezaba a formar en Cuba y fuera de Cuba Vease l c , p 26-28

61 Escribe A MAGNET, l c , p 666 «Sería un error creer que la conducta de Castro estuvo determinada por la política norteamericana con respecto a Cuba antes y, sobre todo, después de la revolucion Pero mucho más grave fue el error de los que, apenas corridos unos meses de 1959, dieron por sentado que Castro era comunista y debía ser combatido o mirado con insuperable desconfianza » Sin embargo E RUIZ GARCÍA afirma, al parecer fundado en el libro del senador norteamericano W FULLBRIGHT *(The Arrogance of Power)*, que «encerrada en los estrechos cauces de una posicion estrictamente contrarrevolucionaria, la política internacional de Washington favoreció, en su base misma, el proceso político cubano hacia su socializacion política y economica » *America Latina hoy*, o c , 2, p 127 Entre los primeros juicios sobre el comunismo de F Castro, véanse J DEMUR, *Cuba (l'Atlas des voyages*, dir Ch -H FAVROD), París 1962, p 152-153, TH DRAPER, *El comunismo de Castro* en «Cuadernos», París, marzo 1962 Con el tiempo la historia dirá otra cosa

62 Además del artículo de A MAGNET citado anteriormente citamos otros dos, escritos en 1961 y 1962 *Cuba bajo el dominio comunista*, en RJ (1962) 1/1, p 269-291, y *A Cuba deux ans apres Les catholiques devant l'imposture*, en ICI, num 137 (17 de junio de 1961) p 13-26 Sorprende que su redactor, G HOURDIR, incluso llegue a insertar una columna bajo el título de *Etapas de la degradación* También en esos años, M HERNANDEZ Y SANCHEZ-BARBA dedica un ultimo capítulo de su obra, *Tensiones históricas hispanoamericanas* a la revolución cubana, bastante negativo E RUIZ GARCÍA hace una síntesis de los logros y deficiencias en sus diez primeros años, dentro de un estudio global de toda la historia de Cuba, *América Latina hoy*, o c, 2, especialmente p 110-156

entonces una enorme actividad guerrillera en muchos países, bajo la inspiración del modelo cubano. Su impacto no podía menos de abrigar confiadas esperanzas, porque un pequeño país, a un centenar de kilómetros de los poderosos Estados Unidos, había sido capaz de instaurar un régimen antagónico y altivo. La consigna de Ernesto Guevara, de crear en América Latina cinco, diez, quince Vietnam, no dejaba de fascinar a amplios sectores a quienes poco importaba que el experimento cubano estuviera protegido y alentado por otro imperialismo; de todas formas el pueblo latinoamericano también sufría desnutrición, enfermedad, pobreza e ignorancia bajo el sistema capitalista.

Nace entonces, bajo el gobierno de Kennedy, el proyecto de la «Alianza para el Progreso». Los gobiernos intentan desarrollar planes de reforma agraria, que se han quedado en buenas intenciones. Cuba, en cambio, podía mostrar grandes realizaciones, como la liquidación del analfabetismo, la socialización de la salud, la elevación del nivel de vida de las masas proletarias, la solución del problema de la vivienda popular y una generalización del acceso a la cultura.

La revolución cubana suele ser tratada con temor reverencial por muchos escritores no marxistas, temerosos de aparecer como reaccionarios de derecha. Se ha ganado la simpatía y entusiasmo de amplios sectores juveniles latinoamericanos, y hasta de sectores católicos y clericales. Pero no pueden silenciarse las libertades cercenadas o suprimidas. Erradicado el analfabetismo y promovido el pueblo a la educación superior, quienes no simpatizan con el partido o no pertenecen a él, no disfrutan de la mismas garantías que los comunistas, ni de los mismos derechos[63]. En un régimen donde el partido lo es todo, es ingenuo pensar que se pueda proceder de manera diferente de como actúan los partidos comunistas de la Unión Soviética, Vietnam o Checoslovaquia. El comunismo cubano se solidarizó con la ocupación de este último país en 1968. No se ve por qué Cuba pueda alegar títulos de su presencia en África, más inocentes que los alegados por los Estados Unidos en Nicaragua o Santo Domingo en pasados decenios. La opresión de los creyentes se ilustrará en los capítulos de la sección segunda de este estudio.

Pero el argumento de la supresión de derechos y libertades no tendrá fuerza psicológica en las masas latinoamericanas que poco ganan con decirse libres mientras mueren de hambre. Es muy pertinente a lo que estamos diciendo lo que escribía en 1962 el obispo de Tacuarembó (Uruguay), monseñor Parteli: afirmaba que en muchos lugares del Uruguay el ganado era mejor tratado que los niños pobres.

«Las gentes que experimentan en su carne el sufrimiento nacido de necesidad y en su alma la amargura de las injusticias sociales, no pueden lógicamente amar las instituciones que protegen semejantes sistemas. No es que no amen la libertad, sino

63. En 1963 la *Comission Internationale des Juristes* publicó un amplio informe sobre la violación de los derechos humanos en la Isla: *Cuba et la Primanté du Droit,* Ginebra 1963.

que, colocados en la alternativa de escoger entre el pan y la libertad, escogen lo que es más urgente, el pan. No se pida un ideal a un estómago vacío. Los responsables de estos sistemas injustos son los que colocan a la gente en una alternativa tan dolorosa: el pan sin libertad, o la libertad sin pan»[64].

Palabras que equivalen al juicio de Tocqueville: «Los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad, pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible. Quieren la igualdad dentro de la libertad, y si no pueden obtenerla, entonces la quieren aun en la esclavitud.»

El otro gran acontecimiento a que nos referimos es la revolución sandinista de Nicaragua. En la imposibilidad de expresar un juicio acerca de lo que será su futura evolución, aducimos aquí la interpretación que sobre su significado ha querido dar el episcopado nicaragüense, que se mantuvo junto al pueblo a lo largo de su proceso. En carta pastoral a la comunidad católica del país, los obispos se expresaban así[65]:

«...Queremos comenzar con una palabra sobre los logros del proceso revolucionario que nos llevan a:

»*a*) Reconocer que nuestro pueblo ha venido acumulando, a través de años de sufrimiento y marginación social, la experiencia necesaria para convertirla ahora en una acción amplia profundamente liberadora.

»Nuestro pueblo luchó heroicamente por defender su derecho a vivir con dignidad, en paz y justicia. Éste ha sido el significado profundo de esa acción vivida contra un régimen que violaba y reprimía los derechos humanos, personales, sociales. Así como en el pasado denunciamos esa situación como contraria a las exigencias evangélicas, queremos ahora reafirmar que asumimos la motivación profunda de esa lucha por la justicia y por la vida.

»*b*) Reconocer que la sangre de aquellos que dieron su vida en ese prolongado combate, la entrega de una juventud que desea forjar una sociedad justa, así como el papel sobresaliente de la mujer –secularmente postergada– en todo este proceso, significan el despliegue de fuerzas nuevas en la construcción de una nueva Nicaragua. Todo esto subraya la originalidad de la experiencia histórica que estamos viviendo. Por otra parte, la lucha de nuestro pueblo por ser el artífice de su propia historia, ha sido caracterizada profundamente por el pensamiento y la obra de Augusto César Sandino, lo que acentúa la originalidad de la revolución nicaragüense, dándole un estilo propio y una bandera muy definida de justicia social, de afirmación de los valores nacionales y de solidaridad internacional.

»*c*) Ver en la alegría de un pueblo pobre que, por primera vez en mucho tiempo, se siente dueño de su país, la expresión de una creatividad revolucionaria que abre

64. Extracto de su carta pastoral sobre la reforma agraria en ICI, núm. 160, 15 enero 1962, p. 15.

65. Publicada en Eccl, 22 diciembre 1979. Fue reproducida íntegramente por la revista francesa «La Documentation Catholique», núm. 1779, 3 febrero 1980, p. 136-140. Debe tenerse en cuenta el juicio favorable que daba a este documento la revista ECA (Estudios Centroamericanos) dirigida por los jesuitas de la Universidad salvadoreña «José Simeón Cañas». Véase G. SELSER, *Centroamérica entre la atrocidad y la esperanza,* núm. 380 (1980), p. 568-584. La cita en las p. 580-581.

espacios amplios y fecundos al compromiso de todos los que quieren luchar contra un sistema injusto y opresor y construir un hombre nuevo.

»*d*) Valorar la determinación de comenzar desde el primer día del triunfo a institucionalizar el proceso revolucionario sobre una base jurídica. Como se demostró en la decisión de mantener los programas anunciados con anterioridad al triunfo, por ejemplo: la promulgación del Estatuto sobre los Derechos y Garantías de los Nicaragüenses, la práctica consecuente de las libertades de información, de organización política partidaria, de culto, de movimiento, las nacionalizaciones que recuperan para el país las riquezas, los primeros pasos de una reforma agraria, etc.; así como en la capacidad de lanzarse desde los primeros días del proceso, a planificar y organizar una cruzada nacional de alfabetización que dignifique el espíritu de nuestro pueblo, lo haga apto para ser mejor autor de su propio destino y participar con mayor responsabilidad y clarividencia en el proceso revolucionario.

»*e*) Reconocer la existencia en el país de conflictos entre intereses opuestos, motivados por la reforma agraria, las expropiaciones de grandes propietarios, etc.; conflictos que pueden ser agravados por un proceso de cambio de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales.

»*f*) Reconocer también los riesgos, los peligros y los errores de este proceso revolucionario, conscientes de que en la historia no hay procesos de pureza humana absoluta, y en tal sentido valorar la libertad de crítica y de expresión, como un medio insustituible para señalar y corregir los errores y perfeccionar los logros del proceso revolucionario.»

Los obispos pasan luego a reconocer la existencia de algunos abusos que se han presentado en el trato dado a los prisioneros, y de un cierto caos inicial administrativo, explicable en «días de creatividad y transición». Quieren que en la construcción de una nueva Nicaragua participe activamente todo el pueblo a través de los canales democráticos y reconocen que «el Frente Sandinista de Liberación Nacional tiene logrado un lugar en la historia».

A propósito del viraje hacia el «socialismo» que no deja de preocupar a algunos, hablan de esta manera:

«Si como algunos piensan, el socialismo se desvirtúa usurpando a los hombres y a pueblos su carácter de protagonista libre de su historia; si pretende someter al pueblo ciegamente a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detentarían el poder, tal espurio o falso socialismo no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que extralimitándose pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida o de expresar públicamente esas motivaciones y sus convicciones, cualquiera que sea su fe religiosa. Igualmente inaceptable sería negar a los padres el derecho de educar a sus hijos según sus convicciones o cualquier otro derecho de la persona humana.»

Establece una distinción entre la lucha de clases entendida como un hecho dinámico que debe llevar a una justa transformación de las estructuras, y el odio de clases que se dirige contra las personas. Los obispos nicaragüenses ponen de presente que el proceso revolucionario debe conservar su originalidad, su creatividad y su carácter nacional y de ninguna manera imitativo. «Con las mayorías nicaragüenses pretendemos un proceso que

camine firmemente hacia una sociedad plena y auténticamente nicaragüense, no capitalista, ni dependiente, ni totalitaria.»

15. *El Salvador*

En una época, como la actual, en que los conflictos se planetizan espontáneamente, y en que las políticas gigantes invaden impúdicamente la vida y las decisiones de los pueblos débiles, qué difícil resulta a éstos ser «protagonistas libres de su propia historia». La situación de la pequeña y ensangrentada república de El Salvador, «entre la atrocidad y la esperanza», ha polarizado en el decenio del setenta, las miradas y las expectativas de América Latina[66]. Estrategas y politólogos predicen una vietnamización del conflicto, manipulado por los imperialistas contra la voluntad del pueblo. Un sector extremista impone plazos para una insurrección general; otro igualmente extremista, aprovecha las circunstancias para vengarse, multiplicando el terror y los asesinatos.

Monseñor Arturo Rivera y Damas, administrador apostólico de la arquidiócesis de El Salvador, a quien no se podría acusar de parcialización o desconocimiento de la situación y de sus motivaciones más profundas, se expresaba así en la homilía pronunciada el domingo 18 de enero de 1981[67].

«De acuerdo con la moral de la Iglesia, la insurrección es justa sólo y cuando se den cuatro factores: que haya abuso grave del poder político; que se haya recurrido a todos los medios pacíficos y que ninguno de ellos haya llegado a buen término; que los males que vendrían después de la insurrección no fueran mayores que los ya existentes, y que el pueblo vea que existen las posibilidades de que la insurrección tendrá éxito.

»Es cierto que ha habido abusos, y muy serios, y que a pesar del golpe de Estado del 15 de octubre de 1979, la Junta Cívico-Militar no ha conseguido arreglarlos. Pero no se han agotado los medios pacíficos, aunque desgraciadamente los dirigentes políticos se han negado a buscar posiciones pacíficas y se han atrincherado diciendo que sólo queda la salida militar. Tampoco está claro para el pueblo salvadoreño que una instauración de carácter socialista será mejor. El pueblo sabe que la izquierda tiende siempre al comunismo, lo mismo que la derecha tiende hacia el egoísmo y la injusticia.

»Tampoco el pueblo salvadoreño ve ahora posibilidades reales para la insurrección, a la que ellos[68] tratan de llevar al pueblo, pueda tener éxito. El salvadoreño se muestra reservado y comprende que la lucha actual es de índole política en la que hay dos partes: unos, los que quieren tomar el poder, y otros, que quieren mantenerse en

66. Véase la nota inmediatamente anterior, con el estudio de G. Selser.

67. El texto fue publicado por la agencia EFE y divulgado en diversos órganos de expresión. Lo tomamos de un suelto mimeografeado. Aunque este estudio quiere detenerse en 1980, lo aducimos aquí por ser del mes de enero de 1981 y porque es un documento muy apreciable y, en las circunstancias de quien lo produjo, objetivo e imparcial.

68. Las fuerzas guerrilleras habían convocado a una insurrección general antes de la toma de posesión del presidente norteamericano R. Reagan.

él. Exhortamos al pueblo a que permanezca sereno; no es la Iglesia quien debe decirles que vayan o no a la insurrección. Pero si, por desgracia, el conflicto se internacionaliza, la guerra dejaría de ser civil, y estaríamos ante una situación distinta que exigiría nuevas posturas y nuevos compromisos. Mientras tanto, sigamos juntos por medio del diálogo por los caminos de la paz, de la justicia y de la libertad.»

«Me gustaría -continuó diciendo monseñor Rivero y Damas- señalar algunas cuestiones que he observado:

»1) Una guerra psicológica y una reserva, por parte del pueblo, con relación a lo que oye. Se tiene la impresión de que el destinatario no es el pueblo salvadoreño. El destinatario es el extranjero. Y la verdad es esencial para conseguir la paz.

»2) He visto el sentido práctico del salvadoreño. Esta semana lo ha demostrado al desoír el llamado a la huelga general y a atender a las exigencias de la vida, que les dicen más que la huelga, la insurrección y la ofensiva general.

»3) Pero he visto también el temor a la represión y a ser sancionado por las leyes de excepción. Esto coarta la libertad, que es también pilar básico para lograr la paz.

»4) El pueblo salvadoreño está cansado de tanta violencia. Al mismo tiempo que se desoyen las instrucciones de la Radio Liberación para construir armas, tampoco acepta el crimen político ni la represión.

»5) Está claro que la lucha tiene como objetivo la toma del poder político por parte de unos y el mantenimiento del mismo por parte de otros. Con lo que se corrobora la práctica de que en todas aquellas guerras civiles en las que sólo se busca el poder, el último en participar fue siempre el pueblo.»

Nos hemos permitido aducir esta larga cita porque parece responder a una apreciación muy justa de lo que está viviendo la república de El Salvador. Estando la situación en carne viva, es imposible predecir la evolución lógica de los acontecimientos.

Monseñor Óscar Arnulfo Romero, en marzo de 1980, días antes de su heroica muerte, conservaba todavía alguna esperanza de una salida pacífica a la sangrienta emergencia de su patria. En entrevista concedida a la revista italiana «Famiglia cristiana»[69], a la pregunta de si en El Salvador había una violencia sin remedio, respondió: «Espero que haya todavía un camino pacífico: el diálogo entre los que quieren el bien del pueblo. También hay hombres de buena voluntad en el ejército y el gobierno.»

Como se le insistiera si era lícito recurrir a las armas a un cristiano, cuando ya no bastaban las denuncias, contestó: «La Iglesia debe siempre buscar la paz, pero, con todo, querría recordar las palabras de *Medellín*: quien defiende celosamente los propios privilegios, y sobre todo quien los defiende empleando la violencia, se hace responsable ante la historia, de provocar la revuelta explosiva de la desesperación»[70].

En una de sus últimas homilías, el 16 de marzo, había dicho a quienes propugnaban soluciones violentas:

69. Edición del 16 de marzo de 1980.

70 El texto de *Medellín*, citado por monseñor Romero, puede verse en los documentos de *Medellín*, II. *Conclusiones*, 2 *Paz*, núm. 17. Las últimas palabras de la cita son textuales de Pablo VI en la alócución en la Misa del Día del Desarrollo, pronunciada en Bogotá el 23 de agosto de 1968.

«Deseo dirigirles una invitación a la comprensión. Nada violento puede ser durable Todavía hay perspectivas humanas, soluciones racionales, y sobre todo, por encima de todo, está la Palabra de Dios, que hoy nos invita, nos ha gritado: ¡Reconciliación!»[71]

En otra entrevista concedida a periodistas venezolanos, monseñor Romero, de acuerdo con la propia doctrina de la Iglesia, confesó que también se daban situaciones, podrían ser las de El Salvador, en que se ha llegado al caso de la ética de la insurrección[72].

Por otra parte, un comunicado del arzobispo administrador apostólico de El Salvador, monseñor Rivero y Damas, encargado de la arquidiócesis después del martirio de monseñor Romero, firmado conjuntamente con sus sacerdotes y religiosos, refiriéndose a las ayudas que pudieran prestar países extranjeros, como los Estados Unidos, puntualiza en qué no deben consistir semejantes ayudas:

«Por eso exigimos del gobierno de los Estados Unidos, como lo ha pedido en un gesto profético nuestro arzobispo Mártir, monseñor Romero, que no proporcione ayuda militar a nuestro gobierno Efectivamente, a pesar de las declaraciones sobre sus objetivos, la ayuda militar facilita la represión del pueblo y la persecución de la Iglesia»[73]

16. *El comunismo en América Latina*[74]

Cae de su peso que no se puede subestimar la seducción y la fuerza que ejerce el comunismo en América Latina. Se presenta como *la* alternativa y *la* revolución contra males verdaderos, no imaginarios. Sobresale la figura legendaria de Ernesto Guevara: muchos comunistas viven para su causa y están resueltos a morir por ella. En este sentido el comunismo aparece como una «religión».

71 Reproducido en «L'Avvenire», diario católico italiano, 11 de abril de 1981

72 En *La voz de los sin voz La Palabra viva de monseñor Romero,* San Salvador 1980, p 438

73 Texto completo en Eccl, núm 2013 (10 enero 1981)

74 Sobre el comunismo en América Latina sobra decir que existe infinita bibliografía Señalamos los artículos de la publicación «Estudios sobre el Comunismo», que empezó a aparecer en Santiago de Chile en 1953 Su ideología es anticomunista Véase V ALBA, *La Introducción a la Historia del Comunismo en America Latina,* en la misma publicación, abril-junio de 1955, p 108-114, *¿Que desea encontrar el Comunismo en América Latina?,* en RJ (1961) 2, p 304-319, E RAVINES, *Latinoamérica, un continente en erupción,* Lima 1956 Como visión comunista R ARISMENDI, *Lenin, la Revolución y América Latina,* México 1976; varios autores, *Revolución en America Latina visión cristiana,* «Mensaje» (Santiago de Chile, diciembre de 1962), numero extraordinario (ha tenido varias ediciones), *Comunismo en México* (investigación realizada por la Asociación de Estudios e Informaciones Internacionales de París, 1958), en LA, 1959, núm 119, p 29-32 y núm 120, p 5 a 27 (intercaladas), CELAM, *Penetración comunista en América Latina,* mayo 1958, p 1-28, P SCHNEYDER, *Les efforts de pénetration de l'axe Moscou-Pékin en Amérique Latine,* en «Etudes» (Paris 1960) 4, p 50-65

Por otra parte, Latinoamérica es un mundo, quizás el mas importante, cuyo dominio el comunismo aspira a conquistar, para éste sus masas tienen el significado de un «contenido humano» y sobra hablar aquí de la tentación que constituye para las potencias comunistas, sobre todo para la Unión Soviética, la riqueza fabulosa del continente latinoamericano

Para las masas y para su situación concreta, el comunismo se presenta como la respuesta adecuada de todos sus problemas La ideología y la política se anudan el comunismo internacional conoce que América Latina es la fuerza y la debilidad de sus mayores adversarios, los Estados Unidos Cuando, en 1954, Guatemala[75] parecía convertirse en el primer Estado marxista en América Latina, un militar argentino comentaba «¿Qué podrá sobrevenir a la instalación de un Estado soviético en América Latina, y máxime, si éste se encuentra a dos mil kilómetros del Canal de Panamá?» La hipótesis se ha hecho realidad en Cuba Por eso el panamericanismo constituye un enemigo peligrosísimo del comunismo, y debido a ello la estrategia adoptada es tan intensamente política

Para inmensos sectores latinoamericanos, el comunismo se presenta como un humanismo refractario y combativo de las injusticias sociales, que en nuestro continente revisten caracteres insultantes[76] Es un idealismo «Sugiero –escribía K Devaraja– que el secreto de la atracción universal y poderosa del marxismo, reside en su elemento utópico e idealista su visión de una sociedad igualitaria y sin clases, donde todas las distinciones odiosas habran desaparecido » En el mundo subdesarrollado de Latinoamérica el comunismo aparece como increíble realización practica que convirtió, en menos de medio siglo, a la retrasada Rusia zarista, en la segunda potencia mundial, aparece como un movimiento internacional, organizado, inteligente, que ofrece emancipar de imperialismos extranjeros, cargados de sentimientos y reivindicaciones nacionalistas, aparece como doctrina filosófica, perfectamente científica, comprobada, basada en experiencias coronadas

75 Sobre el fenómeno guatemalteco de la epoca de J Arbenz (1951 1954) D James, *Tácticas rojas en las Americas Preludio guatemalteco* México 1955 (visión norteamericana, pero libro muy documentado) La colaboración sobre Centroamérica en este volumen completa la exposición y la bibliografía

76 F Niedermeyer, *Comunismo en Sudamérica,* escribe (citando a Billekamps) «Sólo donde los caudillos se convierten al comunismo existe y existió en Sudamérica algo así como un peligro comunista», véase LA, 1953 p 221-223 Puede discutirse esta afirmación, pero no puede admitirse una posición meramente anticomunista que traduce, no pocas veces, un egoísmo radical En la década de 1950 muchos episcopados latinoamericanos pusieron en guardia contra esta solapada actitud La misma revista «Latinoamérica» escribió en diversas ocasiones contra semejante mimetismo que escondía no la busqueda de soluciones audaces, sino la defensa obstinada de los privilegios Así, por ejemplo en 1954, p 196, *Latinoamérica, un continente campesino Redención o catástrofe* se lee «Si América Latina es el mejor caldo de cultivo para el comunismo, que se nos diga dónde hay una situación más propicia, pues hay que anadir que el campesino latinoamericano tiene unas nociones de justicia y de libertad muy arraigadas y, dada su ignorancia, puede ser arrastrado y de hecho lo está siendo, [al comunismo] que alza las banderas de la justicia contra la explotación » En la misma revista el dirigente católico, J I Lasaga, que hubo de abandonar su patria cubana más tarde, analiza la realidad latinoamericana y la obstinación de algunas *elites* católicas, para concluir que nuestro continente constituye un clima propicio para una revolucion comunista Véase LA, 1958, p 161 162

de exito y que conduce al mas alto nivel de progreso, de tecnica y de bienestar[77]

Los partidos comunistas latinoamericanos Su fundacion y organización constituye la primera etapa de la expansion marxista en America Latina De los 88 partidos existentes en la decada del sesenta, 23 correspondian a Latinoamerica El mas antiguo era el argentino (1918), seguian los de Mexico y Chile (1920) y el de Cuba (1923) Segun E Ravines, la formación de los partidos comunistas se opero en tres tiempos se organizaron partidos de extraccion autoctona, contemporaneos y sucedaneos del movimiento sovietico, entre 1918 y 1929 Vino despues la intervención rusa en los partidos ya formados (Argentina, Chile, Cuba, Ecuador, Guatemala, Mexico, Uruguay) que quedaron sujetos a los dictados ideologicos y practicos de Moscu Finalmente se concentro el esfuerzo sobre las agrupaciones obreras y las regiones indigenas

Desde entonces los partidos comunistas latinoamericanos «se han debatido entre la permisividad y la ilegalidad clandestina En Chile es puesto fuera de la ley en 1949 [ ] mediante la ley de defensa de la democracia, abolida en 1957 En Bolivia y Ecuador el Partido Comunista es una vez mas prohibido en 1965 Mas tarde lo sera en Uruguay y volvera a serlo en Chile (1973), por ejemplo»[78]

Los efectivos Los partidos comunistas nunca han sido partidos de mayorias, pero su impacto da la sensacion de responder a cifras mucho mayores de adherentes No interesa el numero sino la calidad y la efectividad McLaurin asignaba para toda Latinoamerica, en 1954, unos 460 000 miembros, en cambio la revista «Newsweek» (1960) hablaba de 250 000 miembros activos En el decenio de 1950 las estadisticas de algunos paises eran las siguientes

Argentina, 80 000, Brasil, 150 000, Colombia, 25 000, Cuba, 30 000, Peru, 20 000, Chile, 60 000, Mexico, 30 000, Venezuela, 45 000

Como etapas sucesivas de penetracion en America Latina, se enumeran en este orden formacion de partidos, formación de bloques influenciables, infiltracion dentro de bloques mas amplios, hasta una profunda influencia en los gobiernos (p ej , en Chile, 1938-1947, Brasil, durante los años de J Goulart, 1961-1964), hasta llegar casi al dominio total en Guatemala, 1951-1954, o en Chile, en los anos de Allende (1970-1973) Una cuarta etapa vendria constituida por la marcha hacia el regimen de democracia popular Pero se ha variado de tactica y, despues de la desestalinizacion, se ha dado mayor importancia al trabajo ideologico antiimperialista (=antinorteamericano), exasperando los sentimientos nacionalistas

Se hace notar, asimismo, que «la determinación ideologica marxista leninista encuentra un complemento en la sujecion al Partido Comunista

77 M Hernandez y Sánchez Barba *Tensiones historicas hispanoamericanas* o c p 94

78 Seguiremos empleando en gran parte en los párrafos siguientes la sintesis de F Moreno *Historia y tipologia de los socialismos* en *Socialismo y socialismos en America Latina* (CELAM 30) Bogota 1977 p 13 66

Soviético, común a los partidos comunistas de América Latina. Todos ellos son moscovitas: su metrópoli y centro político administrativo, cultural y financiero, es Moscú, lo que no impide las eventuales y aun necesarias variantes en el interior de un mismo *molde* ideológico-político» (F. Moreno).

La filiación moscovita, la sujeción a Moscú, es la expresión y la garantía del internacionalismo y de la fraternidad de los partidos latinoamericanos con el resto del movimiento proletario. Pero tal unidad es indeclinable para derrotar al imperialismo. F. Moreno, citando al marxista R. Arismendi, pone presente cómo, en este punto, interviene un juego dialéctico entre la sobredeterminación internacionalista y trascendente del marxismo soviético, y los problemas estratégicos y tácticos a que tendrán que acomodarse los partidos dentro de cada circunstancia cultural y nacional en América Latina. De allí se explica «la particular flexibilidad estratégica que ha venido caracterizando al comunismo en América Latina, hasta el punto de aceptar que *la historia de cada pueblo y las correlaciones de fuerzas sociales y políticas* pongan su sello al curso de los acontecimientos, condicionando las vías de aproximación del pueblo al poder, y determinando la dureza de la lucha de clases, el grado de radicalización del proceso, la singularidad de las fases de acercamiento o ingreso en la revolución nacional liberadora y... su tránsito al socialismo» (se cita el Informe del Comité Central del Part. C. del Uruguay, XIX Congreso, 1966).

Se trata, por tanto, de una capacidad de flexibilidad u oportunismo en vistas a un objetivo: entrada en los parlamentos, creación de acción política como el Frente Popular Chileno (1938) o el creado en 1958. «Para los comunistas de América Latina la conquista del poder pasa por la alianza con las otras fuerzas "progresistas" –incluso con los grupos guerrilleros como en Guatemala, Colombia o Venezuela– así como por la aceptación del juego y de la institucionalidad democráticos» (F. Moreno).

No entramos aquí a determinar las diferencias y sus realizaciones, entre la visión, la concepción y los procedimientos de la estrategia soviética y la maoísta. En conferencia pronunciada en el IDES de Bogotá el padre Robert Bosc en mayo de 1973 ponía de relieve que una de las causas de antagonismo de la Rusia Soviética y la China maoísta era precisamente que esta última se presentaba como el modelo propio del tercer mundo, donde se podía pasar de una situación rural no proletarizada a una sociedad socialista. Entraba allí, del mismo modo, la explotación intensa del sentimiento nacionalista, como se hizo en la conquista de China bajo el signo del antiniponismo.

De hecho se ha explotado en América Latina todo motivo que ha provocado desconfianza, resentimiento, odio, exacerbación contra los Estados Unidos; así se explica esa fervorosa exaltación que se hace de los valores culturales, autóctonos, inclusive religiosos, a condición de que se canalicen en contra de los intereses norteamericanos. Puede ya calcularse el provecho y el impacto que espera el comunismo internacional de los desaciertos económicos, de las intromisiones y abusos cometidos por la política exterior

norteamericana en sus relaciones con nuestro continente. En esta fase el comunismo hace jugar un papel importante al movimiento indigenista: marchas indigenistas de Bolivia, Perú, Guatemala, el Ecuador. Quizás el Aprismo peruano no acertó a calcular el servicio que prestaba al comunismo internacional.

En nuestros países atrasados, donde la industrialización no ha alcanzado a producir un vasto proletariado, la etapa revolucionaria se presenta incisivamente nacionalista. El *Manifiesto Comunista* planteó la lucha de clases entre burguesía y proletariado; entre capitalismo y socialismo. Tal lucha no tiene plena vigencia en América Latina donde no existe ese tipo de clase proletaria, ya que el campesinado, como tal, no sería considerado como proletario en la concepción soviética y donde la división fundamental radica entre «oligarcas» y «pueblo», o si se quiere, a la manera aprista, entre ricos y pobres, o a la manera peronista, entre «descamisados» y oligarquías.

«"Oligarca" es un término –dice Ravines– que corresponde a un contenido de elasticidad asombrosa. Oligarca puede ser un poseedor de una cuantiosa fortuna o un elemento de clase media no afortunado, pero adverso al comunismo.» Entre los oligarcas se encasilla cómodamente a todo el que se oponga al comunismo. En Colombia la palabra tiene significados efectistas desde los años de actividad del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán, asesinado el día del «Bogotazo», 9 de abril de 1948. La campaña contra la Iglesia Católica concentrada contra los obispos, a la que se ha sumado un grupo de sacerdotes «de izquierda», ha explotado con efectividad el vocablo presentándolos como «oligarcas» o aliados de las oligarquías.

A medida que nuestros países atrasados progresan, se advierte en grandes sectores, no sólo populares sino burgueses, una corriente que trata de reformar o de cambiar estructuras desuetas. Las reformas de este género parecen al comunismo una complicidad del régimen capitalista, y lo son cuando con ellas no se ataca el núcleo de los problemas. Los comunistas luchan contra todo sentido de «reforma» a través del descrédito, la crítica y aun el terrorismo.

El comunismo internacional, ruso o chino, tiene un criterio definido sobre la necesidad de formar, más allá de los propios partidos, otra serie de grupos e instituciones que, sin aparecer abiertamente como comunistas ni estando constituidas en su mayoría por militantes, puedan hacer el juego a los intereses del partido. Para este fin se crean los que se han denominado «organismos de fachada»: frentes sociales, culturales y políticos, que abarcan toda clase de actividades en el mundo sindical, juvenil, universitario y cultural profesional y femenino, de salud y de medios de comunicación.

Naturalmente el mundo universitario es objetivo primordial del proselitismo. El 24 de febrero de 1960 se anunciaba la fundación de la «Universidad de la Amistad» en Moscú, para «hacer frente a las necesidades de Asia, África y América Latina». De 40 000 peticiones llegadas en 1963 para obtener un puesto en esta fundación, la mitad provenían de América Latina, de las que fueron aceptadas dos mil. Mientras los comunistas han podido, es decir, donde no hay regímenes militares, o donde no han existido, los parti-

dos comunistas han creado organismos aglutinantes del mundo estudiantil o se han infiltrado en ellos. Mencionemos, a modo de ejemplo, la Confederación de Educadores Americanos (CEA) con profesorados de unos ocho países. Se organizan, se anarquizan, desaparecen y vuelven a vivir organizaciones universitarias marxistas que frustran sus posibilidades en razón de las disidencias internas; pero no mueren.

Se da mucha importancia a las alianzas obrero-campesinas. Una de las consignas del castrismo ha sido ésta: «Alianza entre la clase obrera, los pequeños y medianos campesinos, los círculos radicales revolucionarios antiimperialistas, y la pequeña burguesía.» El Partido Comunista colombiano ha atacado las iniciativas de reforma agraria y el venezolano combate «el camino pacífico de la evolución gradual» abogando por «una vía revolucionaria, unidas las masas obrero-campesinas».

El comunismo encuentra tres estamentos potencialmente revolucionarios en América Latina. El primero es el nuevo proletariado sin raigambre, sin propiedad y sin dirección. Los que nada tienen que perder ni defender. El segundo está compuesto por intelectuales, estudiantes, profesionales (periodistas, escritores, artistas), que forman un grupo inquieto. El tercero pertenece a los campesinos sin tierra, elemento muy prometedor y dinámico según la teoría y la experiencia de Mao Tse-tung.

En América Latina han funcionado tres centros principales de propaganda: en México, desde la década del veinte, aunque más tarde se sintieron bastante reprimidos por los gobiernos; en Montevideo, hasta la década del 70, y desde donde se dirigía una red de 85 casas culturales extendidas por todo el continente; y ahora en La Habana, cuya actividad es obviamente comprensible.

La guerrilla. Sintetizando el estudio de F. Moreno, «existen al menos cuatro casos en América Latina en que el marxismo se ha expresado más intensamente: los partidos comunistas, Cuba, las guerrillas y la experiencia chilena de Unidad Popular.» La guerrilla inspirada por la visión de Engels, Lenin, Trotsky, Mao, Castro y Guevara, «define su especificidad a partir de un doble objetivo y de una doble implementación en el orden de los medios: liberación y destrucción del "imperialismo yanqui" (objetivos), y lucha armada y voluntarismo político (medios)». Los «frentes de liberación» tienen como objetivo una «liberación», cuyos puntos de interés convergen en que, según palabras de las grandes figuras guerrilleras, «todos derivan de la situación real de un continente que lucha por su liberación». La liberación apunta a la destrucción de las oligarquías y del imperialismo norteamericano. El gran objetivo, según Guevara, y toda su acción «es un grito de guerra contra el imperialismo y un clamor por la unidad de los pueblos contra el gran enemigo del género humano: los Estados Unidos de Norteamérica».

El medio está constituido por la lucha armada, por la violencia, «la partera de las sociedades» de acuerdo con la expresión de Marx. Su ley profunda es «el odio como factor de lucha, el odio intransigente al enemigo, que impulsará más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así: un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal».

Se trata, sin embargo, de una lucha organizada, estratégicamente planificada; «acción práctica y violenta de las masas (y se cita a Marx), única que puede resolver» los conflictos fundamentales de la historia. La guerrilla, la violencia se piensa en términos de política: «La guerra como continuación de la política» (se cita a Lenin). De acuerdo con la estrategia de Guevara «aparecen claramente las características generales que dan forma a la guerrilla: predominancia estratégica del campo sobre la ciudad (el movimiento de liberación *Tupamaros*, de Uruguay, constituye aquí una excepción importante); apoyo y alianza progresiva con la población; espontaneidad de acción (más que simple improvisación); rapidez en asestar los golpes; utilización del efecto de sorpresa; hostigamiento constante del enemigo; práctica de emboscada y sabotaje».

Se habla de un «voluntarismo», lo que significa que la acción armada no tiene que deberse precisamente al estímulo y hostigamiento de una violencia contrarrevolucionaria. Tal voluntarismo acentúa el momento de la conciencia revolucionaria eficaz, provoca la creación política de las condiciones subjetivas y objetivas de la revolución. «Un pueblo resuelto a conquistar su independencia, no puede limitarse a los métodos convencionales.»

F. Moreno analiza brevemente el papel divisionista, pero lógico y coherente, desempeñado por el maoísmo en América Latina dentro de las estrategias de los partidos comunistas; pero lo que, a su parecer, ha dado influencia determinante en la revolución armada de América Latina ha sido la experiencia cubana. Desde 1960 Castro (con Guevara) ha fluctuado entre la provocación y el apoyo de las guerrillas, hasta el regreso «al redil oficialista moscovita quitando, al menos oficialmente, su apoyo a la guerrilla».

El experimento chileno de Allende[79] se inició con su elección a la presidencia de la nación en 1970. Pretendió hacer una síntesis política de «reformismo», utopía y materialismo histórico: este último terminó por engullir a aquéllos. El «Estado justo», de que hablaba, se entendía como Estado transferido a los trabajadores y la libertad pregonada, poco a poco fue apareciendo como libertad entendida a la manera marxista, en que la libertad económica tiene un papel preponderante: no dependencia; había que «reemplazar el modo capitalista de producción por medio de un cambio cualitativo en las relaciones de propiedad y de una redefinición de las relaciones de producción». El marxismo de Allende tuvo que cargar con el lastre de dos antagonismos de izquierda: «Tanto la anarco-utopía marxista, como la relacionalidad pausada y proyectiva del Partido Comunista.»

Allende llegó al poder por medio de una votación regular y merced a un compromiso político en el Congreso, donde los senadores y diputados de la Democracia Cristiana pusieron sus votos a disposición de Allende, candidato de la Unión Popular que no había tenido la mayoría absoluta sobre los demás partidos. Con Allende subió al poder una ideología que agrupaba

79. Ibid., p. 57-63.

únicamente la tercera parte del electorado. El origen del golpe de septiembre de 1973 habría que atribuirlo, en gran parte, a las circunstancias mismas de la posesión presidencial: el complejo de minoría lleva consigo la tentación de servirse de la fuerza y de proceder con impaciencia.

Las elecciones de marzo de 1973 dieron a la izquierda casi un 44 % de los votos, aunque la oposición denunció fraude. Tal resultado radicalizó aún más la lucha política. La izquierda radical (MIR) no aceptaba los caminos del reformismo y los métodos democráticos; la extrema derecha «Patria y Libertad», con un obcecado egoísmo, se oponía a las transformaciones necesarias: el país marchaba al borde de la guerra civil. Testigos de la época hablan de la atmósfera de odio social que se respiraba, confirmado cada día por los asesinatos y las venganzas.

Las medidas de orden económico y social llevaron a una disminución de los alimentos, en forma impresionante: su importación que costó al país 200 millones de dólares en 1970, subió a 500 en 1972 y a 750 en 1973. Tal carestía se atribuye a la precipitación y demagogia con que se procedió en la aplicación de medidas de reforma agraria. Se critica, asimismo, la falta de objetividad en el proceso de nacionalización de las minas, que acompañado de huelgas hizo decrecer la renta comercial de sus productos hasta un déficit de 600 millones de dólares en 1972. No son ajenas a esta crisis las grandes potencias, y aquí concretamente, los Estados Unidos, que regulan los precios de los mercados para su propia ventaja; pero tampoco debe olvidarse que el gobierno de Allende actuó con formas de precipitación y de violencia.

Entre junio y septiembre de 1973, el gobierno reiteraba sus ofrecimientos de diálogo con la Democracia Cristiana, pero en términos de «un último esfuerzo para evitar la guerra civil». Esto dejaba entrever las probabilidades cercanas de un enfrentamiento de fuerzas. Tampoco era un secreto la formación de ejércitos paramilitares revolucionarios y la organización de «cordones industriales» de obreros y de «comandos» de estudiantes y campesinos. No consta hasta qué punto la Unión Popular tolerase o apoyase tales organizaciones armadas.

En abril de 1973, los obispos de la región de Santiago denunciaron la falacia de una división del país entre socialistas y capitalistas. El último año de gobierno (1973) se vio marcado por frecuentes huelgas, entre ellas la de los transportadores, que encarecieron aún más la vida y contribuyeron al desarrollo galopante del mercado negro. Se tenía la impresión de hallarse ante un desastre social y económico y ante una degradación cívica. Cada cual aduce y analiza la causa o las causas del golpe militar desde su propia óptica. La izquierda lo sindica como acto impúdico, apoyado por el imperialismo, que vino a bloquear un proceso necesario en América Latina. En la derecha fue saludado como acto liberador de una aventura totalitaria. ¿Pudo haberse evitado?

Es evidente que hubo lentitud y retraso en establecer un diálogo entre el gobierno y la oposición. Se politizaron los medios de reformas sociales, por ejemplo agraria, con sus consecuencias económicas concomitantes. Se sin-

dica al gobierno de incapacidad en atender y extender a las clases sociales las ventajas de las reformas. Allende no empleó los medios para inducir a razón a las dos extremas, y la impaciencia de la Unidad Popular para implantar medidas necesarias, no tuvo en cuenta que era preciso recorrer un proceso gradual y no frenético.

El error fundamental de Allende, según algunos, debe asignarse a no haber cumplido las promesas hechas a la oposición democrática, que exigían el retorno a la total constitucionalidad y a la fijación de la norma que estableciera exactamente el modo y los límites con los que deberían establecerse las tres áreas económicas, la social, la mixta y privada y un arreglo de los problemas por que atravesaban los transportistas.

Piensan otros que Allende, aunque fogueado en largas luchas políticas, había sido bueno como candidato pero no como presidente. Se dice que no fue el jefe capaz de hacer frente a la desunión de la izquierda y a la oposición de las demás fuerzas políticas. La preponderancia del secretario del Partido Socialista que andaba pregonando que «el choque era inevitable», llevó al golpe del 11 de septiembre de 1973.

17. *La Organización de los Estados Americanos (OEA)*[80]

Forma parte del sistema interamericano. Su origen remoto ha de atribuirse al libertador Simón Bolívar, que soñó en una confederación latina, y aun panamericana a poco de cumplirse la independencia total de América Latina española. La fundación de la OEA ocurrió en la IX Conferencia Panamericana celebrada en Bogotá en 1948 y se suscribió la Carta de la Organización de Estados Americanos que ratificaba la unión hasta entonces existente y la constituía como un organismo regional dentro de las Naciones Unidas. La Carta fue suscrita por todos los países latinoamericanos; a medida que se ha ido produciendo la autonomía de otras regiones, éstas han solicitado el ingreso en la Organización.

Los propósitos fundamentales de la OEA son: mantenimiento de la paz entre sus miembros; acción conjunta en caso de agresión; solución de problemas políticos, jurídicos, sociales y económicos que afecten el bienestar de los pueblos; cooperación en el impulso del desarrollo económico social y cultural de la región. Aunque la idea y los objetivos de esta organización son en sí nobles y ambiciosos, habría que reconocer que ha sido poco opera-

80. F. Fernández-Shaw, *La Organización de los Estados Americanos,* Madrid 1959; Instituto Interamericano de Estudios Jurídicos Internacionales, *El Sistema Interamericano. Estudio sobre su desarrollo y fortalecimiento,* Madrid 1966. En las páginas de introducción, xxiii-xlviii, una reseña histórica muy completa y sintética del panamericanismo. Desde el punto de vista de la Iglesia, el secretario del CELAM, monseñor Julián Mendoza Guerrero (luego obispo de Buga, en Colombia) tuvo una amplia disertación «sobre la responsabilidad y posición de la Iglesia ante la labor presente y la evolución real y jurídica de las instituciones panamericanas», en la tercera reunión del CELAM, celebrada en Roma en noviembre de 1958. Una síntesis en «Boletín Informativo» [del CELAM], núm. 21, 1959, p. 34-40.

tiva y eficaz, como ha podido verse en las tensiones intralatinoamericanas y en una inflación burocrática que no corresponde a lo que esperan los latinoamericanos de este esfuerzo continental.

IV. Otra cara de la medalla

1. *Otra idea de subdesarrollo*

Al término de esta presentación de la realidad del continente latinoamericano, puede hacerse este reproche: la visión que se ofrece es demasiado negativa e injusta. No todos los que han estudiado diversos aspectos del subcontinente estarían simplemente de acuerdo con ella. En justicia hay que escucharlos.

Cuanto escribe un sociólogo europeo acerca del Perú, puede hacerse extensivo, más o menos, a una amplia zona de América Latina[81]: el que visite una nación latinoamericana (en este caso el Perú) puede llevarse un esquema prefabricado «de miseria de masas analfabetas, egoísmo de la oligarquía, sable al servicio de los poderes del capital, los progresistas en la cárcel», etc., y puede concluir que lo que ve corresponde al esquema. Pero si se estudian las cosas detenidamente, «se puede uno dar cuenta de que el esquema es inaplicable de puro grosero». América Latina no es unívocamente subdesarrollada como la mayor parte de los pueblos de Asia o de África.

«La América del Sur merece atención por ofrecer un orden social distinto cuyas propiedades y peculiaridades se iluminan por comparación con otras culturas regionales o con otras civilizaciones complejas», anota la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (V, p. 566), y añade esta notable observación: «Clasificar estas naciones como subdesarrolladas o sociedades de transición es ignorar sus cualidades distintivas y simplificar al extremo la descripción de un sector extraordinariamente complejo del mundo contemporáneo.» Tal juicio es compartido por otros estudios sociológicos de valor: si bien América Latina aún está lejos de alcanzar los niveles de desarrollo del primer mundo, «no cabe asimilarla sin más al amplio y heterogéneo mundo de las denominadas regiones subdesarrolladas»[82].

No puede hacerse una tipología uniforme de América Latina. Dentro de su unidad histórica, cultural, religiosa y lingüística, los sociólogos distinguen, de acuerdo con variadas categorías de apreciación, entre cuatro y seis grupos regionales clasificables merced a los indicadores de desarrollo aceptados por las ciencias sociales[83]. «Un estudio reciente [1966] sobre 68 naciones de más de cinco millones de habitantes, que tiene en cuenta indicaciones más profundas que el simple ingreso por habitante, clasifica netamente a la Argentina entre los países desarrollados. Se encuentra en el rango 17 del mundo y otras siete naciones latinoamericanas ocupan lugares situados en la primera mitad de la clasificación: Chile, 23; Cuba, 24; Venezuela, 29; México, 30; Brasil, 33, y Colombia, 34»[84].

Globalmente, América Latina vendría a constituir una suerte de clase media internacional. En 1963, el presidente de la Democracia Cristiana de Chile, Eduardo Frei, no obstante el aire pesimista de su intervención en un coloquio celebrado en Washington, admitía y destacaba un conjunto de datos favorables que llevaban o podían llevar a nuestro subcontinente por el camino de un correcto cambio social: la renta *per capita* de 300 dólares era superior cinco o seis veces a muchos países de Asia o de África; la tradición cristiana y occidental que «aun bajo la más opresora tiranía conserva el sentido de la libertad y el significado de los valores que implica la dignidad humana»; la existencia de «un estrato social con formación universitaria que, si se orienta bien, puede ser un elemento activo y dirigente»; la existencia de una clase media que a veces constituye el 20 % de la población; la riqueza y espacio capaces de absorber una población mucho mayor que la existente, aun teniendo en cuenta el aumento demográfico[85].

2. *Precisiones sobre la realidad política de América Latina*

Con relación a los procesos políticos, no faltan politólogos y sociólogos que ofrecen interpretaciones favorables y poco tremendistas. El político español Manuel Fraga Iribarne, en su meritorio estudio *Sociedad, Política y Gobierno en Hispanoamérica*, si bien reconoce que la investigación del constitucionalismo latinoamericano es tarea colosal, cuyo cuadro «desborda por su vertiginosidad», observa que no en todos nuestros países ha imperado la manía constitucionalista. Francia, España, Italia y Canadá han modificado o cambiado sus constituciones muchas veces. Las crisis de este género no se han de atribuir simplemente a la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos, sino, en mucha parte, al origen postizo de las constituciones implantadas como cuerpo extraño por la filosofía decimonónica[86]. Fraga Iribarne hace caer en la cuenta de que estas repúblicas están buscando su propio camino y cita la expresión comprensiva de lord James Bryce: «Los

81. F. Bourricaud, *Pouvoir et societé dans le Pérou contemporain*, cit. por J. Huteau, *La transformación de América Latina*, trad. castellana, Caracas 1970, p. 102.

82. B. Cabezas, *América Latina una y múltiple*, Herder, Barcelona 1968, p. 33.

83. Sobre los estudios tipológicos de las naciones latinoamericanas consúltese B. Cabezas, o.c., con un análisis de la tipología de la OEA (Organización de Estados Americanos); trabajo realizado por R. Vekemans y J.L. Segundo, *Essay of a socio-economic Typology of the Latin American Countries*, v. I, p. 67-93 en *Expert Working Group on social aspects of Economic Development in Latin America*, Meeting, México 1960; F. Gil, *Instituciones y desarrollo político de América Latina*, Buenos Aires 1966, p. 59-72.

84. J. Huteau, o.c., p. 87, citando a G. Germani, *América Latina y el Tercer Mundo*, en «Aportes» núm. 10, París 1968.

85. W.V. D'Antonio - F.B. Pike, *Religión, revolución y reforma*, Herder, Barcelona 1967, p. 65-66.

86. M. Fraga Iribarne, *Sociedad, política y gobierno en Hispanoamérica*, Madrid 1962, p. 57-144.

problemas de gobierno son mucho más difíciles de lo que creían nuestros abuelos. Siendo esto así, ¿no debería ser menos severo nuestro juicio sobre los hispanoamericanos? Sus dificultades fueron mayores que las soportadas por ningún pueblo de Europa y no hay razón para desconfiar de su futuro.»

Existen, por lo demás, países políticamente estables que tienen el 70 % de la población subcontinental. Es cierto que hacia 1970 tal estabilidad sufría quebrantos, pero hay motivos para esperar que la tradición democrática de naciones como Uruguay y Chile eliminará las dictaduras surgidas precisamente como recurso contra otros elementos desestabilizadores.

Sin pretender la defensa del militarismo, J. Huteau[87] invita a no concluir indistintamente que los militares se hacen siempre al poder sin motivo alguno. Los golpes se dan porque muchas veces hay vacíos de poder y situaciones intolerables. Habría que eliminar o corregir el estereotipo de que el militar latinoamericano es siempre «el bruto fascista con galones». Intervienen en política porque pertenecen a cuadros técnicos preparados. Muchos fueron grandes administradores en empresas petroleras y siderúrgicas, como en el Brasil. No son necesariamente de extrema derecha, son fuertemente nacionalistas, poseen programas y por ello emergen partidos militaristas.

3. *Otra visión de la situación económica y cultural*

Ateniéndonos a la renta *per capita* que siempre es tomada en cuenta por los sociólogos y economistas para medir el grado de desarrollo, hay que hacer serias observaciones. Eduardo Frei, en el coloquio antes mencionado, afirmaba que eran necesarios cuarenta años para que América Latina doblara su actual (1963) renta *per capita*, mientras que los países europeos en veinte años doblarían la suya de 900 dólares. Sin embargo, aun teniendo en cuenta los factores de inflación y devaluación, muchos países latinoamericanos la duplicaron en diez años, de 1967 a 1977. Argentina pasó de 950 dólares a 2767; Bolivia, de 203 a 630; Brasil, de 379 a 1360; Colombia, de 367 a 720 y a 1010 en 1979; Chile, de 671 a 1160; México, de 667 a 1120; Venezuela, de 878 a 2660[88].

América Latina, según algunos economistas, no ha sufrido un subdesarrollo continuado, ni se ha estancado, como eran los pronósticos del secretario general de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina), Raúl Prebisch. En 1975 el EID (Estrategia Internacional del Desarrollo) afirmaba que en el quinquenio de 1970 a 1975 se advertía en toda la región una clara tendencia al crecimiento económico. Entre 1970 a 1973 se registró un incremento del producto interno bruto de 6,7 % anual, con tendencia al 7 %. «Este ritmo global de crecimiento regional, que en verdad pocos países han alcanzado, es superior a la tasa mínima de 6 % postulada por el EID

87. J. Huteau, o.c., p. 109-111.
88. Banco Mundial, *Informe sobre desarrollo mundial*, Washington 1979.

para los países en desarrollo y representa un mejoramiento significativo con respecto al incremento que registró la producción global en los años 60, de 5,4 y 5,9 % en el primero y en el segundo quinquenio.» Tales datos inducen a modificar la visión unilateral de explicar todas las desventuras de América Latina bajo el criterio de la «dependencia»[89].

En páginas anteriores presentamos el gran esfuerzo hecho en el campo de la escolaridad. Es oportuno aducir algunos datos más concretos. De 1964 a 1977 la mayor parte de los países latinoamericanos hicieron grandes progresos en la erradicación del analfabetismo. Bolivia pasó de 32 % de población alfabetizada a 63 %; Perú, de 47 a 72; Colombia, de 62 a 81; Venezuela, de 52 a 82. El ritmo de escolaridad se acelera continuamente.

A partir del decenio de 1950 la inscripción en educación primaria, secundaria y de universidad ha aumentado en un 7 % por año, lo que significa una de las más altas tasas del mundo. La frecuencia a la universidad es un índice y un estímulo de la formación de clases medias ya que esta oportunidad es uno de los mejores medios para consolidar un nuevo *status* y progresar en él. En América Central en 1962 el 43 % de los universitarios eran hijos de padres que sólo habían hecho estudios primarios, y en Montevideo el 12 % provenían de hijos de obreros, mientras el 40 % pertenecían a familias pobres o muy modestas[90].

El universitario latinoamericano interviene en política más que en ninguna parte del mundo, y aunque la eficacia de tal actividad pueda considerarse dudosa, es la universidad la que produce líderes. El aprismo peruano fue ante todo un movimiento universitario. La mayor parte de los dirigentes de la revolución guatemalteca de 1944, que determinó la caída del dictador Jorge Ubico, eran hombres entre 19 y 37 años, mestizos, más bien pobres, pero de un nivel de educación muy superior al promedio. Aunque el número de universitarios constituye una minoría privilegiada y «aunque el movimiento estudiantil ha sido mucho menos dinámico, mucho más ligado al *statu quo* y a su afirmación dentro de él que lo que podía deducirse de sus declaraciones y de su radicalización política aparente, no es fácil encontrar grupos en América Latina, que hayan sido más dinámicos que los estudiantes»[91]. Ellos constituyen un poderoso grupo de presión que, aun dentro de su frecuente desorganización y emocionalidad, hacen de conciencia crítica al estancamiento social.

Otro aspecto de progreso logrado por América Latina desde la década del 60 ha sido el aumento de la esperanza de vida. En 1979, doce países lo tenían entre los 60 y los 70 años, y Argentina y Uruguay se equiparaban a los países desarrollados.

89. R. Jiménez, *América Latina y el Mundo desarrollado. Bibliografía comentada sobre dependencia e imperialismo*, Bogotá 1977.
90. J. Huteau, o.c., p. 106-107.
91. A.E. Solari, *Estudiantes y política en América Latina*, Caracas 1968, p. 9-110.

4. *Las clases medias. Otra interpretación*

Otra circunstancia que pesa positivamente en el proceso social y político de América Latina, y es abordado en forma más bien optimista por algunos estudiosos, es el crecimiento de las clases medias[92]. Si a fines del siglo XIX constituían una delgada franja de intelectuales, burgueses y comerciantes, propensa a aliarse con los aristócratas, veinticinco años más tarde se ha expandido y democratizado por la infiltración y ascensión de sectores populares. Esto produce su gradual autonomía de las *elites*. En 1960 la clase media ejerce un fuerte poder político en Argentina, Brasil, Chile, México, Uruguay y Venezuela, países que equivalen al 70 % de la extensión y población del subcontinente y al 75 % del producto bruto.

Su presencia no es igual en todos los países. A principios del siglo XX llegaba a un millón de unidades en México, o sea, el 7 % de la población; en 1940 era ya el 15 %, equivalente a dos millones. En 1960-1965, sus 12 millones formaban el 20 % de los habitantes[93], y aun se afirma que eran el 33 % en los años cincuenta[94]. En el Uruguay, Argentina y Chile la clase media puede representar a la mitad de la población.

Los líderes políticos provenientes de los sectores medios han podido abogar por soluciones a diversos problemas de interés fundamental para la misma clase media y para los trabajadores industriales. Tales son la democratización de la enseñanza, el impulso dado a la industrialización incluso pesada, la transformación del concepto abstracto de nacionalismo en una ideología política y operativa que interesara a todas las masas, como ya ha ocurrido en Uruguay, México, Argentina, Brasil y Chile; el fomento del dirigismo e intervencionismo estatal para superar los monopolios de influjo capitalista, la apertura de oportunidades de participación en el poder político a otros movimientos sociales diversos de los clanes familiares[95].

El fenómeno urbanístico, que en América Latina adquiere expresiones de terrible crueldad para las oleadas de inmigrantes desarraigados, también adquiere con el tiempo aspectos menos dramáticos y más positivos, porque estimula la movilidad social, el cambio de estructuras, la conciencia de progreso y la formación y consolidación de nuevas clases medias. «El éxodo rural deshiela la situación secular del campesino sin esperanzas de promoción en una sociedad rígida»[96]. La «ciudad patricia» del siglo XIX se ha convertido luego en «ciudad burguesa» y, a partir de los años treinta, en

92. F. GIL, o.c., p. 115. Remite a J.J. JOHNSON, *Political change in Latin America;* trad. castell. *La transformación política de América Latina,* Buenos Aires 1961.

93. J. HUTEAU, o.c., p. 105-108.

94. M. FRAGA IRIBARNE, o.c., p. 123-124, citando a J.E. ITURRIAGA, *La estructura social y cultural de México,* México 1951. Compárese lo que estamos diciendo con esta otra afirmación abrupta: «Las clases medias no existen como tales», en la colaboración de R. VENEGAS y F. FIALLO, *Principales requisitos para la integración popular en el desarrollo en América Latina: América Latina y Desarrollo social* II, Santiago 1966, p. 352.

95. F. GIL, o.c., p. 117-120.

96. J. HUTEAU, o.c., p. 98-100. Se cita el estudio de G. GERMANI, *Emigración a la ciudad y sus causas,* en «Sociedad, Economía y Reforma agraria», Buenos Aires 1965.

«ciudad masificada». Pues bien, aun con todas sus lacras y sus taras, las ciudades latinoamericanas que eran antes «islotes de modernismo», poco a poco se convierten en factores de integración. Las avenidas de inmigrantes no se resignan a continuar en la miseria y, aunque la desigualdad de oportunidades continúa gravando por largo tiempo, así sea por un proceso lento y doloroso de propia promoción, los hijos y los nietos de los que llegan por vez primera, terminan consiguiendo mucha parte de sus aspiraciones[97].

5. *Cambio de mentalidad y partidos políticos del siglo XX*

Una de las más visibles transformaciones de América Latina se ha verificado en el campo de la política. «La democracia ateniense para ricos y adultos» (Fraga Iribarne) del siglo XIX ha desaparecido. Hoy se busca la democracia económica. Una de las mejores contribuciones de la clase media a la historia latinoamericana ha sido precisamente un cambio efectivo de mentalidad política. Los movimientos positivistas del siglo XIX no pretendieron transformaciones estructurales profundas. Los del siglo XX son de carácter social: la revolución mexicana, el batllismo uruguayo, el aprismo peruano, el peronismo, el castrismo, el recién nacido sandinismo de Nicaragua, la democracia cristiana, sea cual fuere el modelo de sociedad que quieran instaurar, propugnan resueltamente por una reivindicación social[98]. Por ello las ideologías y comportamientos tradicionales pasan apuros: no corresponden a la visión de lo que tendría que ser a los ojos de la inmensa mayoría.

Los partidos o movimientos de nuestro siglo presentan programas de nacionalización, de recursos naturales, de industrialización, de indigenismo y de reforma agraria. Se ha agotado la paciencia y es imposible dar marcha atrás después de la revolución mexicana, de la revolución boliviana o de la revolución castrista. En 1959 lo que interesó al pueblo cubano no fue tanto el cumplimiento de promesas sobre futuras elecciones cuanto la ejecución de una reforma agraria. Después de la caída de Perón, el presidente Frondizzi fracasó porque ignoró el despertar de las masas.

La nueva conciencia política alienta una ruptura con el sustrato que aún pueda sobrevivir de la herencia colonial, y cada nación trata de transformarse según las capacidades de su desarrollo social y económico, pero siempre bajo la inspiración de que el signo del cambio es signo social. Se han hecho diversos intentos de clasificación de los nuevos partidos que no es del caso presentar aquí[99]. Todos quieren responder de manera realista y radical a una situación que presiona continentalmente y en forma irresistible. Aunque algunos movimientos latinoamericanos hayan fracasado parcialmente,

97. Amplia presentación de estos aspectos en la obra de J.L. ROMERO, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas,* México ^{2}1976.

98. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* dir. por David Sillis, vol. V, Nueva York 1968, voz *Iberoamérica,* p. 555-583. Cita p. 576.

99. Una síntesis en F. GIL, o.c., p. 97-131.

también en parte han conseguido sus objetivos. J.D. Cochrane[100], contra el pesimismo manifestado sobre los resultados de la revolución mexicana, afirma que «los objetivos políticos se han cumplido y se han conseguido cambios sociales fundamentales». La industria, el comercio, las finanzas lograron sobreponerse a las *elites* terratenientes; la masa se ha beneficiado, así sea limitadamente; se ha abierto el cauce a una movilidad ascendente, se ha mejorado el nivel de vida y se ha conseguido la estabilidad política.

También a la revolución boliviana se le puede abonar la abolición de la oligarquía latifundista y la extinción del pongueaje, degradante sistema de servidumbre. En 1967 se redistribuyeron seis millones de hectáreas que beneficiaron nominalmente a casi 200 000 familias, y en 1971 se entregaron un millón y medio de hectáreas a 35 000 familias[101].

El movimiento político iberoamericano cuyo crecimiento e influencia ha sido más rápido es la democracia cristiana. De origen europeo, inspirado en la doctrina social católica, ha plasmado una ideología de centroizquierda adaptada a Iberoamérica. Aparece en el decenio de 1930 con cuadros de políticos jóvenes formados en la Acción Católica. Quiere dar la batalla por la revolución social en forma evolutiva. Rechaza por igual el capitalismo y el comunismo y sostiene que sólo habrá democracia cuando ya no existan marginados de la vida social, política y económica. Propugna por una sociedad comunitaria en que todos participen en la gestión pública y empresarial y por la intervención estatal para bloquear las concentraciones de poder económico. Contempla medidas efectivas de reforma agraria. No rechaza la cooperación con los Estados Unidos pero busca la integración de América Latina por medio de un mercado común de la región[102].

En Chile y en Venezuela su éxito ha sido asombroso. Se le han afiliado amplios sectores juveniles, obreros y de la nueva clase industrial. Ha adquirido una fuerza relativa en Uruguay, Perú, Argentina y, a fines de los años setenta, empezaba a pesar en El Salvador. Todavía parece muy ligado a la presencia de jefes carismáticos, como Eduardo Frei en Chile y Rafael Caldera en Venezuela. Como otros partidos y movimientos debe vigilar para que en el poder no se vea también carcomido por la corrupción administrativa. Uno de sus peligros es el arribismo de políticos náufragos. Debe asimismo conservar el equilibrio entre los aspectos cristiano y social de su ideología para no ser ni aparecer como partido confesional y no jugar a marxismo.

Este «reverso de la medalla» que hemos esbozado a grandes rasgos, contrapuesto a la descripción anterior de tinte harto pesimista, puede contribuir a la cautela con que ha de formularse cualquier diagnóstico de la realidad histórica, social, económica, de la complicada América Latina.

100. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* l.c., p. 578.

101. G. Huizer y R. Stavenhagen, *Movimientos campesinos y reforma agraria en América Latina: México y Bolivia,* colaboración para la obra dir. por H.A. Landsberger, *Rebelión campesina y cambio social,* trad. castell., Barcelona 1978, p. 382-422. El último dato sobre Bolivia está tomado de «Almanaque Mundial 1975», Panamá 1975, p. 125.

102. F. Gil, o.c., p. 128-129. W.V. D'Antonio - F.B. Pike, o.c. 74-80.

Capítulo II

EL PRIMER CONCILIO PLENARIO DE LA AMÉRICA LATINA, 1899

BIBLIOGRAFÍA: A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra chiesa e societa civile negli ultimi cento anni,* Milán 1979, p. 11-93; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando,* series II, vol. II, parte VI-VII, Vaticano 1960-1961; *Actas y Decretos del Concilio Plenario de América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX,* Roma 1906; I. Alonso - G. Garrido, *La Iglesia en América Central y el Caribe,* Bogotá 1962; I. André-Vincent, *Le Document de Puebla,* en «Esprit et Vie» 2 (1979), p. 395-400; anónimo, *Annuarium Statisticum. Ecclesiae Catholicae Anno 1975,* Vaticano 1976; anónimo, *Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Isla - Diáspora,* Caracas 1972; ánonimo, *La Gerarchia Cattolica, 1899,* Tip. Vaticana; ánonimo, *La lucha de los católicos Mexicanos,* Tanayona 1926; anónimo, *La voz de los sin voz. La palabra viva de monseñor Romero,* San Salvador 1980; ánonimo, *Rutilio Grande, Mártir de la Evangelización rural en el Salvador,* El Salvador 1978; *Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae,* Roma 1900; J. Auping, *The relative Efficiency of Evangelical Nonviolence. The Influence of a Revival of Religion on the abolition of Slavery in North America. 1740-1865,* Roma 1977; N. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta* [Argentina], 2 vols., Cuernavaca (México) 1967; id., *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social,* Buenos Aires 1984; id., *Corrientes sociales del catolicismo argentino,* Buenos Aires 1984; Th. de Azevedo, *O Catolicismo no Brasil,* «Cuadernos de cultura», núm. 87, Río de Janeiro 1955; M. Barbosa, *A Igreja no Brasil,* Río de Janeiro 1945; L.C. Bernal, *Política y justicia,* en «Theologica Xaveriana» (Bogotá 1976), p. 365-372; P. Bigo, *Concepto Marxista y concepto Cristiano del conflicto de clases,* en «Medellín» (Medellín 1967), p. 473-482; P. Bigo, *Marxismo y liberación en cristianismo e ideologías en América Latina,* CELAM, Bogotá 1974, p. 15ss; P. Bigo, *Nuevo documento de los cristianos por el socialismo,* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 36-49; H. Borrat, *La svolta. Chiesa e politica tra Medellín e Puebla,* Asís 1979; L.C. Brown, *Mexican Church - State Relations,* en «A Journal of Church and State» 6 (1964), p. 202-222; 8 (1966), p. 214-233; C. Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina,* Buenos Aires 1960; S. Buarque de Hollanda, *Historia geräl da Civilizacao brasileira,* t. II, vol. IV, *Declinio e queda do Imperio,* São Paulo 1971; P. Camargo, *Historia Eclesiástica do Brasil,* Petrópolis 1965; G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1971,* 2 vols., Roma 1972; G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974,* Roma 1975; E. Cárdenas, *La Iglesia Latinoamericana en la hora del Celam* (mim. para la obra en preparación sobre la Historia del CELAM), Bogotá 1980; E. Cárdenas, *Vida religiosa y situaciones*

históricas («CLAR. Perspectivas» 2), Bogotá 1974; G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926)*, 2 vol., Turín 1936; M. CASTRO, *León XIII, Colección completa de las encíclicas de S.S. León XIII en latín y castellano*, 2 vols., Valladolid ²1903; F. CAVALLI, *Documenti Pontifici per la ripresa religiosa dell'America Latina*, en «La Civiltà Cattolica» III (1965), p. 248-255; F. CAVALLI, *I problemi del cattolicismo nell'America Latina*, en «La Civiltà Cattolica» III (1965), p. 458-472; CEDIAL (Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina), *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo*, Bogotá 1972; F. CEJUDO VEGA, *El Primer Concilio Plenario en América latina. Estudio Comparativo*, México 1961; CELAM, *Directorio Católico Latinoamericano*, Bogotá 1968; CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina:* I. *Conclusiones;* II. *Ponencias y documento final*, Bogotá 1976; CELAM, *Liberación. Diálogos en el Celam*, Bogotá 1974; CELAM, *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá 1980; CELAM, *Seminarios. Departamento de Ministerios Jerárquicos*, Bogotá 1973; Comisión Pontifica «Justitia et Pax», *La Iglesia y los derechos del hombre*, Documento de Trabajo, núm. 1, Vaticano 1975; *Comisión teológica Internacional. Teología de la Liberación* (BAC minor 48), Madrid 1978; *I Conferencia general del Episcopado Latinoamericano*, Río de Janeiro 1955. Archivo del CELAM. *II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio:* t. I. *Ponencias;* t. II. *Conclusiones*, Bogotá 1969; *III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá 1979; J. CONSIDINE, *Call for forty thousand*, Nueva York 1946; J. CONSIDINE, *New Horizons in Latin America*, Nueva York 1958; J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America*, Notre Dame, Indiana 1964; C. COTAPOS SILVA, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago 1925; C. CRIVELLI, *Directorio protestante de la América Latina*, Isola del Liri (Italia) 1933; C. CRIVELLI, *Los protestantes y la América Latina*, Isola del Liri 1931; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, t. V, El Paso (Texas) 1928; W. V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma*, Herder, Barcelona 1967 (colaboración de diversos autores); P. DAMBORIENA, *El Protestantismo en América Latina*, 2 tomos, Bogotá 1962 y 1963; P. DAMBORIENA, *Le péril protestant en Amérique Latine*, en *Documentation catholique* (1955), col. 148ss; J. DAMMERT BELLIDO, *¿Es aplicable la legislación canónica en América Latina?*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 17 (1962), núm. 50, p. 513-523; J. DAMMERT BELLIDO, *Un grave problema, la distancia*, en «Incunable» 2 (Salamanca), núm. 905, p. 177ss; A. DELOBELLE, *Las Universidades Católicas de América Latina [1963]*, CIDOC, Cuernavaca 1968, cuad. 16; L. DEWART, *Cristianismo y revolución*, Herder, Barcelona 1965; *Documento de Trabajo II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano*, en RJ 2 (1968), p. 39-74; J. DORNAS FILHO, *O padroado e a la Igreja brasileira*, São Paulo 1939; M. DUCLERCQ, *Cris et Combats de l'Église en Amérique Latine*, París 1979; E. DUSSEL, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1978; E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Centro de Estudios Ecuménicos, México 1979; E. DUSSEL, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1967; E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1972; B. ECHEVERRÍA, *La Iglesia en el Ecuador*, Quito 1949; A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, t. III, Guatemala 1979; J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Acción anticatólica en México*, México ²1956; P. GHEDDO, y otros autores, *Puebla, Una Chiesa per il duemila*, Milán 1979; A. GHEERBRANT, *La Iglesia Rebelde de América Latina*, México 1970; W.J. GIBBONS, *Basic ecclesiastical Statistics for Latin America*, World Horizon Reports, t. 12 (1956), 24 (1958), 25 (1960), Ed. Maryknoll, reproducido en J. CONSIDINE, *New Horizon in Latin America*, Nueva York 1958, p. 327-336; C. GIL, *Misión política de la Iglesia*, Caracas 1978; E. GILLOW Z., *Reminiscencias del Illm. Sr. D. Eulogio Gilow Zavalza*, Los Ángeles 1920; D.M. GÓMEZ TAMAYO, *Desterrados ilustres o Confesores de Cristo*, Pasto (Colombia) 1942; R. GRIGORIOU DE LOSADA, *Relaciones de Iglesia y Estado en Bolivia*, en *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado*, Quito 1980, p. 251ss; F. GUERRA, *A questão religiosa do Segundo Imperio brasileiro: Fundamentos históricos*, Río de Janeiro 1952; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Lima 1977; G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el Reverso de la Historia*, Lima 1977; B. HERRERA RESTREPO, *Pastorales y Documentos*, t. I, Bogotá 1898; *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), vol. XXVI, 2 (con un apéndice, *Historia de la Iglesia en Latinoamérica [1914-1939]*, p. 453-691 [de diversos colaboradores]), Valencia 1980; M.P. HOLLERAN, *Church and State in Guatemala*, Nueva York 1949; G. HOURDIN, *Acuba deux ans après: Les Catholiques devant l'imposture*, ICI, núm. 137 (17 de febrero de 1961), p. 13-26; F. HOUTART, *La Iglesia Latinoamericana en la Hora del Concilio*, Friburgo - Bogotá 1962; F. HOUTART - E. PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, Tournai 1965; G. JARLOT, *Doctrine pontificale et Histoire. L'enseignement Social de Léon XIII, Pie X, et Benoît XV vu dans Lon Ambiance historique (1878-1922)*, Roma 1964; G. JARLOT, *Doctrine pontificale et Histoire*, t. II, *Pie XI (1922-1939)*, Roma 1973; H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VIII (MHI), *La Iglesia entre la adaptación y la resistencia* (con nueve colaboradores), Herder, Barcelona 1978; JOÃO PAULO II, *Pronunciamientos do Papa no Brasil*, Conferencia Episcopal do Brasil, São Paulo 1980; M. JOVER, *Presencia de la Iglesia en una Sociedad en transformación revolucionaria: la experiencia cubana, ensayo de análisis prospectivo*, en «Exilio» (Nueva York), año 4.°, núm. 1, p. 218-253; JUAN PABLO II, *Mensaje a la Iglesia Latinoamericana* (BAC minor 52), Madrid 1979; B. KLOPPENBURG, *A Maçonaria no Brasil*, Petrópolis 1961; B. KLOPPENBURG, *El Proceso de la Secularización en América Latina*, en «Medellín» (Medellín 1976), p. 308-332; B. KLOPPENBURG, *Iglesia Popular*, Bogotá 1977; B. KLOPPENBURG, *Movimientos Religiosos autónomos en América Latina*, en «Medellín» (Medellín 1978), p. 156ss; B. KLOPPENBURG, *Visión Pastoral de la realidad latinoamericana*, en «Medellín» (Medellín 1980), p. 81ss; A. KUBIS, *La Théologie du martyre au 20e Siécle*, Roma 1969; L. LARA Y TORRES, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México 1954; L. LEBRET, *Estudio sobre las condiciones del desarrollo en Colombia*, 2 t., Bogotá 1958; F. LEGON, *Doctrina y ejercicio del Patronato nacional*, Buenos Aires 1920; J. LEDIT, *El frente de los pobres*, México 1957, Montreal 1954; P. LEPARGNEUR, *Laicat adulte, premier problème de l'Église en Amérique Latine*, en «Nouvelle Révue Théologique», 83 (1961), p. 1031-1080; U. LEVAGGI VEGA, *¿Qué es el CELAM?*, en «Agencia Católica de Informaciones de América Latina» (Lima, sept-oct. 1980); A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana* (BAC 354), Madrid 1974; A. LÓPEZ TRUJILLO, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, en «Medellín» (Medellín 1975), p. 315ss; A. LÓPEZ TRUJILLO, *Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, en «Medellín» (1979), p. 181-188; C. DE LORA, *Estudio sociográfico de los Religiosos y Religiosas en América Latina* (CLAR, «Colección Perspectivas», núm. 2), Bogotá 1971; A. LORSCHEIDER, *Preparación de la III General*, en «Medellín» (Medellín 1978), p. 500-505; J. LUZZI, *L'appel de l'Amérique Latine*, en «Nouvelle Révue Théologique» 8 (1953), p. 617-627; J. LUZZI, *L'Amérique Latine a besoin de prêbes*, ibid. 87 (1955), p. 822-848; A. LLUBERES, *La Iglesia en las Antillas Españolas (1914-1939)*, véase antes *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI, 2, p. 519-531; A. DE MACEDO ACOSTA, *A questão religiosa no Brasil perante a Sante Sẽ on a Missao Especial a Roma en 1873 à luz de Documentos públicos e inéditos* [...], Lisboa 1886; C. MARADEI, *Venezuela, su Iglesia y sus Gobiernos*, Caracas 1978; J. MARIA, *O Catolicismo no Brasil. Memoria histórica*, Río de Janeiro ²1950; A. MALDONADO KARIM, *La misión educadora en la Iglesia* [En América Latina], Universidad

Lateranense, Roma 1969; J. MARINS y equipo, *Praxis de los Padres de América Latina. Los Documentos de las Conferencias episcopales de Medellín a Puebla,* Bogotá 1978; J. MARINS, *Reflexión Episcopal entre Medellín y Puebla,* en «Medellín» (1979), p. 316ss; E. MASPERO, *Le Syndicalisme chrétien en Amérique Latine,* en ICI, núm. 146 (1961), p. 17-28; M. MATICORENA ESTRADA, *La Iglesia ante los problemas bolivianos,* en «Estudios Americanos» (Sevilla 1954), núm. 30; J. LLOYD MECHAM, *Church and state in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations,* Chapel Hill 1934 ([2]1966); L. MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Pío Latino Americano [Roma: 1858-1978],* México 1979; G. MERCATI, *Raccolta di Concordati,* I. Roma 1919; II. Vaticano 1954; A. METHOL FERRÉ, *De Río a Puebla, Etapas históricas de la Iglesia en América Latina (1945-1980),* Bogotá 1980; A. METHOL FERRÉ, *Puebla, Proceso y tensiones* (s.f. ni lugar); J. MEYER, *La Cristíada, 1926-1929,* 3 vols., México [2]1974 (ed. fr. *Apocalypse et Révolution au Mexique. La guerre des Cristeros 1926-1929,* París 1974); T.T. MILLHAM W. (protestante), *Latin America. Expanding Horizons,* Londres 1951; F. MIRANDA, *La comunidad eclesial católica en la República del Ecuador,* véase antes *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI, 2, p. 589-603; J.E. MONEST, *On les croyait Chrétiens,* París 1969; F. MORANDO, *Il Primo Concilio Plenario Latinoamericano,* tesis inéd., Univ. de Roma 1981; M. MOREIRA-ALVES, *L'Église et la politique au Brésil,* París 1974; F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación,* Santiago 1977; E. MORENO Y DÍAZ, *Cartas pastorales,* t. I, Madrid 1908 [es el obispo de Pasto, Colombia, beatificado en 1975]; A. MUNERA, *Crónica de II Conferencia del Episcopado Latinoamericano,* en RJ 2 (1968), p. 393-399; J.C. MURRAY, *The problem of State Religion,* en «Theological Studies» 12 (1951), p. 155-178; F. NAVARRETE, *La masonería en la historia y en las leyes de México,* México 1957; H. NAVARRETE, *Por Dios y por la patria,* México 1961; N. NAVARRO, *Anales eclesiásticos venezolanos,* Caracas [2]1951; N. NAVARRO, *Disquisición sobre el patronato eclesiástico en Venezuela,* Caracas 1931; N. NAVARRO, *El Arzobispo Guevara y Guzmán Blanco,* Caracas 1932; N. NAVARRO, *La masonería en Venezuela,* Caracas 1928; E. NEIRA, *Cristianos por el Socialismo de Medellín a Puebla,* Caracas [2]1979; C. NOUEL, *Historia eclesiástica de la Archidiócesis de Santo Domingo,* 3 vols., Roma - Santo Domingo 1913-1915; PABLO VI, *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá,* Vaticano 1968; W. PARSONS, *Mexican Martyrdom,* Nueva York 1936; R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951 [obra en col. con reseña histórica de cada país, incluido el Brasil]; R. PATTEE - J.F. PARR, *Love thy Neighbor,* Huntington-Indiana 1951; R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica,* 3 vols., Valladolid 1895-1898; F. PIKE, *The conflict between church and states in Latin America,* Nueva York 1967; W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* Lovaina 1965; téngase en cuenta a A. TIBESAR, *The Shortage of Priests in Latin America: A Historical evaluation of Werner Promper's Priesternot in Lateinamerika,* en «The Americas» 22 (1966), p. 413-420; I. QUILES, *Laicismo en América Latina* en «Latinoamérica» 1957, p. 150-153; L.J. ROGIER, y otros autores, *Nueva Historia de la Iglesia,* t. V. *La Iglesia en el Mundo Moderno (1848-al Vaticano II),* Madrid 1977; O. Romero, *La voz de los sin voz* [...] (cf. antes en anónimo); J.M. ROMERO DE SOLÍS, *El Porfiriato y la Iglesia de México* [ejercitación académica, Roma *pro manuscr.,* 1979]; J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y Clero en la Constitución política Mexicana de 1917* (tesis de lic.), Roma 1979; F. RUIZ GARCÍA, *América Latina Hoy,* 2 t., Madrid 1971; E. RYAN, *The Church in the South American Republics,* Wèstminster (Maryland 1943); C. SALCEDO, *Biografía de monseñor Luis Javier Muñoz, S.I., Arzobispo de Guatemala,* Medellín 1940; V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica,* San José de Costa Rica 1941; C. SÁNCHEZ ESPEJO, *El Patronato en Venezuela,* Caracas [2]1955; C. SANTINI, *De regio patronatu in Brasilia [...] 1514-1889,* Porto Alegre 1934; fr. Maria Regina SANTO ROSARIO, *O Cardeal Leme,* Río de Janeiro 1962; A. SCHMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus Seminarios en América Latina* (mimeogr.), Bogotá 1958 [el texto también fue publicado en «Seminarios» 5 (Salamanca 1959), p. 187-201]; M. SCHOOYANS, *La Conférence de Puebla. Un risque, un espoir,* en «Nouvelle Révue Théologique», 1979, p. 640-675; P. SCHUMACHER, *La Sociedad civil y cristiana según la doctrina de la Iglesia Romana,* Herder, Friburgo [5]1900; *Seminaria Ecclesiae Catholicae,* Vaticano 1963; J. SERRANO, *Brésil* en DHGE X, París 1938, col. 556-589; A. SIREAU, *La Crisis Religiosa en América Latina,* en «Latinoamérica», 1955, p. 370-373; L. SOARES LIMA, *Relaçoes entre la Igreja e o Estado no alvocer da Republica Brasileira,* en «Estudos», octubre-diciembre 1948, p. 51-70; B. SORGE, *Puebla 1979: Un segno di Dio per tutta la Chiesa,* en «La Civiltà Cattolica» 2 (1979), p. 9-30; J. SOBRINO, *Puebla. Serena afirmación de Medellín,* en «Christus» (México 1979), p. 45-55; J. TERÁN DUTARI, *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado,* ed. por J. Terán Dutari, Quito 1980 [diversos colaboradores y amplia bibliografía para algunos países]; P. TERMOZ, *Amérique Latine,* en DTC, I (París 1903), col. 1081-1107; I. TESTE, *Historia eclesiástica de Cuba,* 3 t., Madrid 1969-1973; B.A. THIEL, *Datos cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica,* San José 1896; M. C. THORNTON, *The Church and Freemassonary in Brazil, 1872-1875: a study on regalism,* Washington 1948; J. TOBAR DONOSO, *La Iglesia ecuatoriana en el Siglo XIX,* 2 vols., Quito 1934-1936; J. TOBAR DONOSO, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad,* Quito 1953; J. TORRUBIANO RIPOLL, *Los concordatos de la postguerra y la constitución civil de los Estados,* Madrid 1931; J. TOULAT, *Esperanza en América del Sur,* Barcelona 1966; F. TURNER, *Catholicisme and political Development in Latin America,* Univ. North Caroline, 1971; I. VALLIER, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina,* Buenos Aires 1971; varios autores, *Les tâches de l'Église en Amérique Latine,* Friburgo de Suiza 1963; varios autores, *La Iglesia nace en el Pueblo* («Colección Igla. Nueva»), Bogotá 1979; varios autores, *La Iglesia en Centroamérica. Survey de la Compañía de Jesús sobre la Iglesia en Centroamérica,* San Salvador 1969; R. VEKEMANS, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo,* Bogotá 1976; J.M. VIDAL, *El primer arzobispo de Montevideo, Dr. Mariano Soler,* 2 t. Montevideo 1935; S.R. VILANOVA, *Apuntamientos de historia patria eclesiástica,* San Salvador 1911; M. WATTERS, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela,* Caracas 1951; J.C. ZURETTI, *Historia eclesiástica argentina,* Buenos Aires 1945. Cf. también la bibl. del cap. I, p. 413s.

I. EL MARCO HISTÓRICO

1. *La razón del Concilio*

La historia de la Iglesia en América Latina se abre en el siglo XX con el Primer Concilio Plenario de su episcopado, celebrado en Roma a mitad de 1899. Acontecimiento eclesial de importancia que va a significar eficazmente el comienzo de la anudación de relaciones colegiales del episcopado y de la actividad católica en nuestro continente, y de una gradual apertura al resto de la Iglesia universal. En América Latina la Iglesia había sufrido, a lo largo del siglo XIX, una crisis de aislamiento, de desvinculación de la catolicidad[1], de parálisis en su acción pastoral, merced a la fragmentación política

1. Hay que reconocer que en los tres siglos coloniales la catolicidad latinoamericana, tanto por razones geográficas como por su excesiva dependencia del régimen de patronato hispano-portu-

subsiguiente al movimiento de emancipación, complicada por las condiciones geográficas, a la hostilización de gobiernos de inspiración liberal y masónica, y a su propia debilidad institucional. La Iglesia dio pruebas de heroica fortaleza en los difíciles años, sobre todo desde la segunda mitad de este siglo, frente a la persecución sistemática, al despojo de sus bienes, al desconocimiento de sus derechos, al desmantelamiento de sus recursos y a la soledad de sus obispos y de su clero, cada vez menos numeroso.

En 1892 se cumplieron los 400 años del llamado descubrimiento de América. A cuatro siglos de distancia de la primera presencia de la Iglesia en América Latina, su influjo social se había reducido a proporciones de escasa significación en los núcleos de las decisiones históricas, pero aún contaba con la fidelidad de la masa rural. La acción pastoral de los obispos y la incidencia del catolicismo se veían bloqueados por la inmensidad geográfica y la escasez de las diócesis, por la falta de comunicaciones y por la ignorancia religiosa de los pueblos. Todo esto exigía pronto remedio para contrarrestar un proceso de descristianización. Fue entonces cuando León XIII convocó el Concilio Plenario de los obispos de América Latina en la Navidad de 1898.

2. *La situación demográfica*

Al concluir el siglo XIX la población latinoamericana superaba, verosímilmente, los 60 millones. En nuestro estudio atenderemos a la América hispana y portuguesa, a Iberoamérica, prescindiendo de la América del Sur de lengua francesa (Guayana)[2]. Puede afirmarse que la totalidad moral de la población seguía perteneciendo por bautismo a la Iglesia Católica[3]. La expansión demográfica de nuestras 17 repúblicas (Panamá todavía formaba parte de Colombia) iberoamericanas se aproximaba ya a la población de los poderosos Estados Unidos[4].

Sesenta millones de habitantes en un espacio de más de 21 millones de kilómetros cuadrados, suponía una dispersión desesperante de la población vinculada muy débilmente a la acción pastoral de la Iglesia, en fuerza de las colosales dimensiones geográficas. Pero también los diafragmas geográficos

gués, había crecido no sólo al margen del catolicismo europeo, sino también del influjo de la Sede romana.

2. Las cifras demográficas varían de acuerdo con los *Atlas* y *Geografías* de la época. El *Atlas* de J. PERTHES asigna a nuestras repúblicas, junto con Cuba y Puerto Rico, un poco más de 58 millones: Gotha 1894, p. 30-35. El estudio fundamental sobre la población de América Latina, que seguiremos normalmente en este tema, se debe a N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000,* Madrid 1977, p. 160-198. En el cuadro de la pág. 182, se da el número de 61 120 000 habitantes incluido Haití con 1 270 000.

3. P. TERMOZ aduce una tabla estadística, muy incompleta, según la cual los católicos de Iberoamérica eran a fines del siglo XIX 55 millones. Véase DTC I, París 1909, cols. 1101-1106.

4. J. PERTHES le asignaba en 1894, 63 millones, l.c., p. 34. P. TERMOZ habla de 72 millones, de los que diez pertenecían a la Iglesia católica: l.c., col. 1062. En 1907 se habla de 14 millones «aproximadamente». Véase *The Catholic Encyclop.* I Nueva York 1907, p. 416.

desempeñarán un papel de defensa contra los vientos de irreligiosidad, aunque esta situación artificial irá demostrando su precariedad, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX con el desarrollo de las comunicaciones y la invasión de la radio.

El inmenso Brasil sólo contaba con unos 14 millones de habitantes; Argentina con aproximadamente cuatro, y México con algo más de trece[5]. Las caóticas megalópolis de 1980 eran entonces concentraciones relativamente modestas, a excepción de Buenos Aires, con 664 000 habitantes; Río de Janeiro, con 430 000; ciudad de México, que alcanzaba los 345 000; Montevideo, Santiago de Chile y La Habana, que andaban entre los 236 000 y 268 000 pobladores. Bogotá y Lima tenían 100 000 habitantes, mientras que Santo Domingo y Managua se reducían a proporciones de gran aldea, con unos 15 000 habitantes cada una[6].

Si Fernando Braudel ha podido escribir en 1966 que «la población de América Latina flota en un traje que le queda desmesuradamente ancho», donde «el espacio es superabundante y esta superabundancia emborracha a los hombres»[7], piénsese en la condición humana del hombre latinoamericano hace casi cien años.

El crecimiento biológico se vio engrosado por «el aluvión migratorio». «Al terminar el siglo se asiste a una seria reanudación de la inmigración española y portuguesa, pero el hecho nuevo está constituido por la llegada en masa de alemanes y sobre todo de italianos. La antigua América Latina, desde el punto de vista étnico esencialmente india, mestiza y negra, se escinde definitivamente en dos zonas distintas; por una parte, la intertropical, donde continúa afirmándose la preponderancia de la sangre mixta y de los indios; por otra, una segunda América blanca, simétrica a la primera, más pequeña y menos poblada, reproducción de las colonias del Cabo y de Australasia. Esta nueva conquista europea se efectúa entre 1890 y 1914 y contrapone a la Argentina, al Uruguay, a Chile, e incluso a una parte del Brasil meridional, al resto del mundo latinoamericano»[8].

El *Atlas Geográfico Universal*[9] editado en París en 1888, ya pone de relieve que para una población de dos millones y medio de habitantes, Chile contaba con 45 000 extranjeros; para 12 333 000 del Brasil, 270 000 eran inmigrantes, y que de los 3 207 000 habitantes de la república Argentina, 730 000 provenían especialmente de Italia, España y Francia. La pequeña

5. N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, l.c., p. 194.

6. Los datos anteriores en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, l.c., p. 195. Los referentes a Santo Domingo y Managua, que curiosamente no menciona este autor, los tomamos de J. PERTHES, l.c., p. 33, referentes a 1894.

7. *Las civilizaciones actuales* (trad. de *Le monde actuel, histoire et civilisation)* 4.ª reimpr., Madrid 1973, p. 372.

8. R. SCHNERB, *Storia generale delle civiltà* (trad. del orig. *Histoire génerale des civilisations),* vol. 6, *Il XIX Secolo, Apogeo dell'espansione europea,* Florencia 1957, p. 293-294. Habría que indicar que aun antes de 1890 había empezado a llegar el flujo migratorio. Véase, por ej., A.P. WHITAKER, *Argentina. Transformación de un país y el flujo de inmigrantes. 1880-1916,* México 1966, p. 57-85. N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, l.c., p. 160-182, con numerosos cuadros estadísticos.

9. Ed. GARNIER, París 1888, XXXVI.

república del Uruguay contaba con 150 000 inmigrantes europeos dentro de una población, entonces, de 600 000 habitantes. En 1900 podrían ser 780 000.

3. *Continente incomunicado*

El continente latinoamericano continuaba geográficamente desvertebrado, con un insignificante kilometraje de comunicación moderna, reducido en el interior de cada república a algunos centenares o millares de kilómetros de ferrocarril. Los países que estaban desarrollando un poco tales posibilidades eran el Brasil, con casi 8000 kilómetros de vías, la Argentina y México con más de 6000 kilómetros cada una; Chile y el Perú, con 2600. En cambio, territorios vastísimos como los de Colombia y Venezuela apenas alcanzaban a disfrutar de 200 ó 300 kilómetros de ferrocarril[10]. Es notable el esfuerzo del gobierno liberal guatemalteco de Justo Rufino Barrios (1873-1885), que desarrolló considerablemente el sistema ferroviario de su país. En vista de esta imposibilidad de comunicaciones, León XIII había renovado la concesión de ciertos privilegios y excepciones a los obispos latinoamericanos mutuamente aislados por insuperables circunstancias geográficas[11].

Esta coyuntura explica igualmente uno de los factores del analfabetismo de la población, eminentemente rural. Se calcula que en 1900 sólo el 4 % frecuentaba la escuela[12]. No conocemos estadísticas de la escolaridad secundaria y universitaria, pero no existiendo grandes ciudades y con la masa dispersa en el campo o en pequeñas aldeas, puede inferirse que una franja muy reducida de la población se beneficiaría de la educación secundaria y superior. La solicitud por esta situación se refleja en los decretos del Concilio Plenario que señalaremos a su tiempo. La Iglesia no contaba con universidades propias, si exceptuamos la Universidad Católica de Santiago de Chile fundada en 1888. Esfuerzos hechos en Colombia a fines del siglo no se habían hecho realidad. El catolicismo no tenía fuerza para competir con el Estado, hostil o reticente en la mayor parte de las repúblicas, a la enseñanza religiosa. De acuerdo con los artículos del Concilio Plenario se advierte que más bien se había preferido el trabajo dentro de la universidad oficial donde esto fuera posible[13].

10. Ibid.

11. Carta *Trans Oceanum* de 18 de abril de 1897. Texto en *Appendix ad Concilium Plen. Americae Latinae*, p. 608-614. Por ejemplo: la facultad de recibir la consagración u ordenación episcopal sin asistencia de otros dos obispos; la celebración de concilios provinciales cada 12 años; el empleo de crisma y óleo de años anteriores en las parroquias. Como anécdota señalamos que todavía en 1922, el obispo de Manizales (Colombia), monseñor Tiberio Salazar, fue ordenado en Medellín con la asistencia del sólo arzobispo de esa ciudad.

12. J. CAMBELL, CIF, *Reports*, 1962, reproducido en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1963), núm. 121, p. 7.

13. Ya en 1874 escribía «El Mensajero del Corazón de Jesús» de Bogotá: «Decididamente ha llegado el caso de acostumbrarnos a crear nosotros mismos nuestros recursos y a ejecutar nosotros mismos nuestras obras.» La «Intención» del apostolado de la oración de ese momento rezaba así: «La fundación de Universidades Católicas», p. 193-199. Sobre el trabajo dentro de las universidades estatales, véase más adelante, cuando comentemos sobre los artículos 692-697 del Concilio Plenario.

4. *Las estructuras eclesiales*

Al concluirse el siglo XIX, el número de jurisdicciones en América Latina se repartía en 20 sedes metropolitanas y 93 diócesis[14]. A excepción de México, que tenía seis arzobispados, y del Brasil, que tenía dos, los demás países constituían, cada uno, una sola provincia eclesiástica, de suerte que la reunión de sínodos provinciales debía de resultar extremadamente difícil por la enorme distancia a que se encontraban las sedes sufragáneas. Hubo, con todo, algunas reuniones episcopales en México, Ecuador, Colombia, Brasil (después de la proclamación de la república en 1889). Toda la América Central (sin contar a Panamá) dependía de la sede metropolitana de Guatemala y la diócesis de Asunción era sufragánea de Buenos Aires.

De acuerdo con los cuadros estadísticos de P. Termoz, citado en notas anteriores, era ésta la situación de la Iglesia en Iberoamérica a fines del siglo XIX:

País	Sedes metropolitanas	Sedes diocesanas
Santo Domingo	1	–
Cuba	1	2
México	6	20
América Central	1	4
Colombia	1	11
Ecuador	1	6
Bolivia	1	3
Perú	1	7
Chile	1	3
Argentina - Paraguay	1	8
Uruguay	1	–
Brasil	2	15
Venezuela	1	5

Esto significa que, por división numérica, a cada diócesis correspondían un poco más de 592 000 habitantes, suponiendo que la población iberoamericana pasaba de 60 millones en 1900. Encontramos diócesis, como las de La Habana, León (México), Santiago de Chile, Mariana, Petrópolis, Río, São Paulo, Río Grande, con bastante más de un millón de católicos. Las de Bahía y Río de Janeiro pasaban de los dos millones. Únicamente Puerto Rico, Colima (México), El Socorro (Colombia), Guayaquil y Portoviejo (Ecuador), Chachapoyas (Perú), aparecen con menos de 100 000 habitantes. Significan asimismo estos guarismos que, nominalmente, la extensión de cada diócesis era de 203 883 kilómetros cuadrados. Qué poco había

14. Véase *La Gerarchia Cattolica*, 1899, Tipogr. Vaticana, p. 43-46. P. TERMOZ, o.c., cols. 1101-1106. No contamos aquí un pequeño número de vicariatos y prefecturas apostólicas.

cambiando la situación desde un siglo largo anterior, cuando los padres del IV Concilio mexicano escribían a Carlos III en 1771 que las diócesis del virreinato eran grandes como un reino y que ni los propios obispos conocían sus límites.

A lo largo del siglo XIX se habían erigido 65 diócesis y cinco vicariatos apostólicos. La mirada a la densidad demográfica de las diócesis latinoamericanas nos pone en presencia de un urgente problema pastoral, que ha acompañado fatalmente la vida de nuestra Iglesia: el número inmenso de fieles a que ha de atender la acción pastoral del obispo y el corto número de sacerdotes, fenómeno este último, que empieza a agobiar en la segunda mitad del siglo XIX[15]. Desde el comienzo del pontificado de León XIII hasta 1900 se erigieron cinco arquidiócesis y 23 diócesis, siendo las naciones más favorecidas México y el Brasil.

Cuba, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Uruguay y Venezuela se vieron privadas de seminarios en los últimos decenios del siglo XIX, sobre todo por la intromisión persecutoria de los gobiernos que hacía imposible su existencia. A la confiscación de los seminarios en México, a partir de la legislación anticatólica de 1857, siguió después durante los años de calma del gobierno de Porfirio Díaz (1884-1911) una notable recuperación de intenso y animoso esfuerzo para reconstituir centros auténticos de formación sacerdotal[16].

En el momento de celebrarse el Concilio Plenario, el Papa estaba representado por una nunciatura en el Brasil y por delegaciones apostólicas (de acuerdo con el sentido de la época) en Bogotá, Santiago de Chile, San José de Costa Rica, Lima, con extensión a Quito y a la capital de Bolivia, y en Caracas con extensión a Santo Domingo y a Haití. A su vez, los gobiernos de Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Nicaragua, Haití, Honduras, Perú, Santo Domingo tenían, al menos *de iure* su representante ante la Santa Sede[17].

Mantenían concordatos efectivos con la Santa Sede, precariamente Nicaragua, Colombia y Haití. Con la subida del liberalismo al poder en el Ecuador en 1895, el concordato garciano y su reestructuración posterior empezaron a dejar de ser operantes. Entre 1852 y 1862, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Venezuela, y el Ecuador, habían estipulado asimismo diversos concordatos con la Santa Sede, para luego romperlos o para no cumplirlos. Sorprende que hubieran sido los países centroamericanos precisamente quienes habían firmado, de preferencia, tales acuerdos y donde más tarde la Iglesia habría de conocer épocas extremadamente sombrías[18].

15 Véase un intento de reconstrucción parcial de la situación en W PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika*, p 38-53 y 88-91

16 Véanse multitud de datos sobre el origen, las vicisitudes y estadísticas de los seminarios en América Latina, en *Seminaria Ecclesiae Catholicae* (ed por Sacra Congregatio de Seminariis) Vaticano 1963, p 1375-1630 Cuando hablemos de los decretos conciliares mencionaremos el Colegio Pío Latinoamericano de Roma

17 Desde San José de Costa Rica se ejercía algún influjo sobre las repúblicas vecinas No mencionamos ninguna representación del Ecuador, porque, desde 1897, el gobierno de Eloy Alfaro empezaba a hostigar la existencia misma de una representación pontificia

5. *Las constantes del liberalismo decimonónico*

La acción pastoral de la Iglesia y sus preocupaciones pueden parcialmente deducirse de las Actas del Concilio Plenario. Es legítimo, sin embargo, admitir que este Concilio no es instrumento plenamente adecuado para lograr un diagnóstico exacto de la realidad católica de América Latina. Nuestra Iglesia parecía pesar poco en el conjunto del catolicismo como aún hoy se echa de ver en los estudios globales que se hacen sobre la historia de la Iglesia en el pontificado de León XIII[19]. La sociedad latinoamericana continuaba sometida al sistema golpista y revolucionario en lo que éste contiene de más deletéreo y negativo. Se ha escrito que frente a los poderosos Estados Unidos las repúblicas latinoamericanas contrastaban como «los Estados Desunidos» del hemisferio. En todos nuestros países se desarrollaban, y a veces con qué sospechoso sincronismo, procesos sociopolíticos que el catolicismo sentía como violencia hecha a su buen derecho. La situación de la Iglesia en nuestro continente latino debe considerarse, durante el pontificado de León XIII, a la luz de la reacción liberal del siglo XIX. En la literatura católica de la época se describe y se ataca el laicismo liberal con intolerancia, muchas veces con virulencia, con exclusivista intransigencia religiosa de todo pluralismo. Mas no debe pasarse por alto la todavía más agresiva intolerancia del laicismo que el siglo pasado quiso desconocer la realidad social católica de Iberoamérica[20].

18 El texto de estos concordatos en A MERCATI, *Raccolta di Concordati* I, Aed Vaticanis 1919, p 800ss El texto de los concordatos, cotejado con el aspecto religioso de las constituciones civiles de las repúblicas latinoamericanas, en J TORRUBIANO RIPOLL, *Los Concordatos de la postguerra*, p 305-407 Refiriéndose a los concordatos del siglo XIX, P DUDON escribe: Pío IX hizo ocho concordatos con países latinoamericanos «calcados en los mejores concordatos europeos» En todos ellos se acuerda a los jefes de Estado la presentación de los obispos *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique* I, París, 1925, col 646

19 G JARLOT en su bien estructurado estudio, *Doctrine Pontificale et Histoire* [ ] *1878-1922*, Roma 1964, dedica, dentro de 252 páginas de texto consagradas al pontificado del papa León (5-257), solamente dos (!) a una panorámica del catolicismo en Latinoamérica El excelente *Manual de* Bihlmeyer-Tuchle (ed ital), vol IV, Brescia 1962 para los pontificados de León XIII y Pío X, asigna, así mismo, dos páginas El *Manual de Historia de la Iglesia*, dirigido por H JEDIN, ed castellana, tomo VIII, Herder, Barcelona 1978, dentro de 491 páginas que engloban la historia del pontificado de León XIII, otorga nueve a la historia de la Iglesia en Iberoamérica, en tanto que a la del catolicismo en los Estados Unidos le concede 20 páginas (233-253) El DHGE en los tomos hasta ahora publicados, aunque dedica buen espacio a buenas síntesis de la historia católica de Argentina, Brasil, Ecuador, ni siquiera nombra a Colombia o a Chile Hace mayor justicia el DTC I, París 1909 (el *imprimatur* es de 1902), que emplea 25 columnas en la descripción histórica de la Iglesia de los Estados Unidos (1049-1074), y un número semejante en la de América Latina (1081-1107)

20 Cada país ha producido su propia literatura y su propia historiografía católica en el siglo XIX Señalamos, como ejemplo, el estudio de J P RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Londres 1885, en que el autor expone los pasos obligados de todo régimen liberal latinoame-

«Lo que une a este hervidero de pueblos y estados –se escribía en 1901– son los intereses superiores de la religión católica que, pese a los esfuerzos desintegrantes de la francmasonería y del liberalismo, ha sido y es hasta el momento, con mucho, la confesión de la mayoría de los Estados americanos»[21]. Se explica honradamente la exasperación de los católicos contra esas fuerzas hostiles y poderosas que legislaban y manipulaban haciendo violencia a la historia y a la dinámica de América Latina Para nosotros semejante violencia mutiló en gran parte la originalidad histórica a que estaba llamada América Latina Aquello ya ocurrió y la historia no vuelve atrás, pero nos parece que la historiología debe pensar en nuevas interpretaciones del siglo liberal[22]

El liberalismo latinoamericano era ideología, actitud y política. Su acceso al poder suponía forzosamente el choque con la Iglesia y la opresión del catolicismo con un sistema uniforme en todas las repúblicas, articulado en ciertas medidas que se convierten en consigna: separación de la Iglesia y del Estado, libertad de cultos, educación laica, secularización del matrimonio, legalización del divorcio, libertad de prensa, abolición de los recursos económicos de la Iglesia, laicización de los cementerios, expulsión de los obispos, expulsión de los jesuitas y supresión de las comunidades religiosas. Donde existía, se denunciaba el concordato. La lucha se adelantaba contra la «teocracia», contra el «clericalismo» y el «ultramontanismo», en nombre de la libertad y de la soberanía popular[23].

Con incoherencia sorprendente algunos de estos gobiernos, denunciados los concordatos, o establecida la ley de separación, resucitaron las leyes de patronato o de tuición. La separación de la Iglesia y del Estado constituyó para la Iglesia del Brasil en 1890 una auténtica liberación; pero en Gua-

ricano, o la obra del obispo de Belem do Pará, don Antonio Macedo Costa, *A Questão religiosa no Brasil perante a Santa Séou a Missão Especial a Roma en 1873 à luz de documentos publicos e inéditos* [ ], Lisboa 1886

21 Citado en MHI VIII, p 212, nota 48

22 Nos remitimos aquí al estudio de L Zea, *America en la Historia,* Madrid 1970 Allí se afirman cosas como éstas «Tanto el español como el portugués son pueblos marginales a esa cultura [occidental de cuño sajón], y con ellos los pueblos que fueron colonizados por España y Portugal, esto es, los pueblos hispanoamericanos y el Brasil Algo separa a estos hombres, algo les impide incorporarse a ese mundo nuevo, a la modernidad, a la cultura occidental, algo que no han podido vencer todos los esfuerzos que en este sentido han hecho liberales de la península Ibérica y la America por ella formada La conciencia que sobre la marginalidad de los pueblos iberoamericanos, que en el pasado tomaba un signo negativo, ha tomado en nuestros días signos positivos Los pensadores iberoamericanos empiezan a no dolerse ya de no ser ciento por ciento occidentales y ven, por el contrario, en ese tanto por ciento que tiene sus pueblos de no occidentales, la base para la participación de Iberoamérica en la creación de una cultura más amplia y más auténticamente universal», p 209 Léase todo el capítulo (p 209-256) y se encontrarán muchos puntos de convergencia con lo que estamos afirmando

23 El pensamiento católico e intransigente de aquellos tiempos puede sintetizarse en el pequeño libro del obispo de Portoviejo (Ecuador), monseñor Pedro Schumacher, nacido cerca de Colonia en 1835 y que había venido al Ecuador como sacerdote lazarista Lleva por título, *La sociedad civil y cristiana según la doctrina de la Iglesia Romana,* editado por lo menos cinco veces en pocos años, por Herder, en Friburgo de Brisgovia La quinta edición fue preparada cuando se hallaba desterrado en 1898 y 99 en el pequeño pueblecillo indígena de Samaniego, al sur de Colombia

temala o en Venezuela, y mucho más tarde en el Ecuador, supuso una nueva forma de persecución contra una comunidad totalmente destituida de apoyos legales.

Existe por ello una propensión a plantear la historia católica en nuestro continente en términos de relaciones de Iglesia y Estado: tal estatuto repercutía con mucha intensidad en la marcha de la sociedad latinoamericana extremadamente dependiente de la coyuntura política. Como en el resto de los países católicos de Europa, la Iglesia en América Latina había pasado del regalismo del siglo XVIII al anticlericalismo del XIX, agravado entre nosotros por la desproporción entre los medios de defensa y la capacidad agresiva de los gobiernos. Que la batalla se hubiera podido evitar, pertenece a la hipótesis: de hecho fue el siglo de la masonería y fueron los tiempos de Pío IX[24]. Entre muchos católicos existía la convicción de que operaba un liberalismo internacionalmente organizado. «Todos los liberales de Colombia, del Ecuador, de Venezuela y de Nicaragua, pueden considerarse como

24 Pero los tiempos de Pío IX fueron también tiempos de una gran decisión y paciencia del papa Mastai para defender a las Iglesias de América Latina de los infinitos abusos y atropellos de los gobiernos Creó 27 nuevas diócesis en América Latina En no pocas bulas de creación de estas diócesis expresa su satisfacción pastoral por el progreso de la religión en algunas de nuestras republicas Véanse los textos en F J Hernáez, *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* II, Bruselas 1879 En más de una ocasión menciona a este propósito el recuerdo de su visita a los países del Cono Sur entre los años 1823-1825, por ejemplo, pág 262 Siendo aun joven sacerdote, Pio IX acompañó al vicario apostólico Giovanni Muzi en la visita organizada por los papas Pio VII y León XII al Uruguay, Argentina y Chile Véase P De Leturia y Miguel Batllori, S I , *La Primera Misión Pontificia a Hispanoamérica, 1823-1825* («Studi e Testi» 229), Vaticano 1963 En las páginas 437-440 aparece la carta del futuro papa, firmada en Montevideo en enero de 1825 y dirigida al Secretario de Estado, en que manifestaba, entre otras cosas, su deseo de permanecer en América Latina El célebre escritor y político argentino, Domingo Faustino Sarmiento cuenta, así mismo, el grato recuerdo que conservaba Pío IX de los países americanos, como lo pudo comprobar personalmente en audiencia tenida con el papa (cit por C Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina,* vol IX, Buenos Aires 1974, p 70, nota 10) No es impertinente recordar aquí la admiración y devoción que profesó Juan XXIII por Pio IX a quien llamaba «el Papa angélico» El 22 de agosto de 1962, menos de dos meses antes de la apertura del concilio Vaticano II, Juan XXIII decía en audiencia pública «Pío IX, el papa de la Inmaculada Concepción, alta y admirada figura de Pastor, del que también se ha escrito, estableciendo una aproximación con nuestro Señor Jesucristo, que nadie fue a la vez tan amado y tan odiado por sus contemporáneos Pero cuanto él hizo, su consagración a la Iglesia, hoy brilla más que nunca La admiración por él es unanime y [el Papa] quiere confiar a sus oyentes una cara esperanza que abriga en su corazón que el Señor le conceda esta grande gracia de poder decretar el honor de los altares, durante el XXI Concilio ecuménico, a aquel que convocó y celebró el XX Concilio ecuménico» (publ en «L'Osservatore Romano», 23 de agosto de 1962) Juan XXIII había expresado el año anterior un deseo semejante Mons Loris Capovilla, secretario personal de Juan XXIII, tiene un estudio a este propósito *Pio IX nel pensiero e nel cuore di Giovanni XXIII* Véase *«Studi Piani»* 3 *Pio IX nel primo centenario della sua morte* Vaticano 1978, p 734-757 Una apreciación global de la evolución ideológica de los gobiernos y de algunos sectores sociales latinoamericanos puede leerse en F B Pike, *La Iglesia en Latinoamérica de la Independencia a nuestros días,* en *Nueva Historia de la Iglesia,* t V, dir por L J Rogier y otros, 1977, p 309-315 Siguen cuatro capítulos en que se hace una presentación sumaria de los siglos XIX y XX, p 316-370 Pike no tiene sino un párrafo sobre el Concilio Plenario, pág 338, con una sola referencia bibliográfica No obstante la escasez de datos bibliográficos, F B Pike se acredita por una gran perspicacia en la comprensión de muchos problemas del catolicismo en el continente latinoamericano

miembros de una misma dilatada familia, y cuando algunos de los de estos países empuñan las armas contra los compatriotas conservadores, tienen la ayuda visible de los gobiernos liberales limítrofes» se escribía en 1902 en una corresponsalía a la CivCatt de Roma[25].

6. *El funesto «Patronato»*

Al pretender ahora aproximarnos globalmente a la situación de la Iglesia en América Latina en los últimos decenios del siglo XIX, para comprender así mejor el momento histórico en que se celebró el Concilio Plenario, incurriremos en una limitación que hoy suele merecer justas críticas: la de presentar desequilibradamente en relación con otros aspectos de la vida eclesial, los problemas planteados por las relaciones de la Iglesia y del Estado. Ya hemos dicho que en nuestras repúblicas era éste un capítulo determinante: la marcha civil y religiosa estaban profundamente condicionadas por la situación política y no es simple impresión afirmar que la actividad de la Iglesia dependía (piénsese de ello lo que se quiera), en gran parte, del favor o de la hostilidad del Estado. Dentro de la inmadurez política generalizada, ambiente fecundo, que explica el torbellino de revoluciones, el Estado era omnipotente, y así como podía garantizar espacios propicios y a veces exclusivos a la acción positiva del catolicismo, podía también hacer saltar sus capacidades de influjo.

El catolicismo del siglo XIX había heredado del período colonial una gran homogeneidad continental y el enraizamiento tenaz en el alma del pueblo; pero la iberización de la Iglesia, cuya manifestación seguramente más abultada había sido la dependencia de la Corona por fuerza del patronato, llevaba consigo funestas proyecciones para los nuevos tiempos laicistas. Los gobiernos republicanos no hacían otra cosa sino heredar una tradición a cuya radicalización habían contribuido no pocos obispos de los últimos tiempos borbónicos. Fueron generalmente celosos pastores, pero de una actitud mental totalmente entregada a los monarcas españoles. En 1796, por ejemplo, el bibliotecario de Santa Fe de Bogotá, el cubano D. Manuel del Socorro Rodríguez, en memoria dirigida al Príncipe de la Paz, escribe que los obispos indianos se olvidan «de que su ministerio es puramente apostólico y de ningún modo político, como por lo común lo hacen aparecer»[26]. Un excelente prelado neogranadino, español de nacimiento, don Salvador Jiménez de Enciso, obispo de Popayán en los años de la emancipación y más tarde, irrestricto admirador de Bolívar, no titubeó en escribir durante su período de exasperación fernandina que venía a la Nueva Granada «ya como pastor de la Iglesia para trabajar sin intermisión en reponer y fomentar cuanto pertenece a la religión de Jesucristo, y ya como *ministro del Soberano* para promover cuanto conduzca al mejor orden civil y político de nuestra diócesis»[27].

25. Véase la serie XVIII, vol. VII, 1902, p. 249-250.

26. Hemos consultado este documento en el Archivo de Indias, Sevilla, *Estado, Santa Fe,* legajo 53.

Cuando el patronato pasa a manos republicanas se advierte, y ya desde los comienzos, que los obispos autóctonos que se van nombrando para las diócesis americanas reaccionan contra la prolongación de tan embarazosa tutela. La situación polémica que se va fraguando especialmente desde 1830 ya no es patología que procediera de la Iglesia, sino de los gobiernos. A lo largo del siglo XIX la Iglesia ofrece el ejemplo de valientes obispos, intrépidos y resistentes frente a los desmanes cometidos contra la libertad religiosa. Se convierte en expediente de ordinaria administración la expulsión de obispos en México, Guatemala, Costa Rica, Colombia, Venezuela, el Ecuador; dos van a la cárcel en el Brasil, uno es envenenado en Quito y otro fusilado en el Paraguay. Entre 1852 y 1877 fueron desterrados de la patria o confinados lejos de su diócesis, 17 obispos colombianos[28]: no eran éstos, procedimientos excesivamente cordiales y democráticos para resolver las situaciones de conflicto. Que la mayor parte del pueblo apoyaba a sus obispos, se echa de ver en el recibimiento tumultuoso que se les tributaba cuando lograban regresar a sus diócesis, como ocurrió, por ejemplo, en Guatemala, con monseñor Ricardo Casanova, o, en Costa Rica, con monseñor Bernardo Thiel. Otros obispos murieron en el destierro[29].

La historiografía, incluso de algunos católicos, que se exaspera por la terquedad de la jerarquía en su oposición al liberalismo decimonónico, no es del todo justa con la conducta de la Iglesia. No parece reconocer que ésta, entre otros motivos, luchaba contra una situación anacrónica. El patronato español o portugués se habían otorgado a potencias católicas, con finalidades bien precisas. El adueñamiento con que de él se apoderaron los gobiernos republicanos de Hispanoamérica (el caso del Brasil tiene otra historia) y las deducciones abusivas a que se llegó, parecen desconocer precisamente el cambio operado en los tiempos. Las concesiones hechas por

27. «Carta Pastoral» firmada en Santa Fe de Bogotá, «en el día del santo rey don Fernando y de nuestro amado soberano, su nieto, el señor don Fernando VII». Se encuentra copia en la Biblioteca Nacional de Bogotá, Fondo Pineda, 202. Afirma el padre Pedro de LETURIA que hasta 1820 la Santa Sede no conocía la organización de la Iglesia en América bajo el patronato español (*Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* vol. III, Roma 1960, p. 236). A lo largo del siglo XIX la anormal situación de la Iglesia se tradujo en un caso de conciencia para muchos episcopados en América Latina. El padre Francisco Javier HERNÁEZ, en la obra citada en la nota anterior, núm. 24, publica parte del carteo entre los obispos de Chile y el papa en 1852 y 1859 referente a los pretendidos derechos de patronato gubernamental, p. 416-427.

28. D.M. GÓMEZ, *Desterrados Ilustres o Confesores de Cristo,* Pasto (Colombia) 1942. Habría que decir que en más de una ocasión faltó flexibilidad a algunos prelados colombianos y que abundaron sacerdotes y laicos más papistas que el Papa, sobre todo en el decenio de 1860-1870. Se exasperaron así las premisas de una historia futura, demasiado llena de equívocos, en que los «conservadores» pretenderían el monopolio de la ortodoxia y a los «liberales» se los miraría como católicos tolerados.

29. Aludiremos a estas circunstancias más adelante, en el rápido recorrido que hagamos de las repúblicas latinoamericanas. No falta en alguna historiografía reciente la acusación de complicidad entre los obispos y «el sistema». Pensamos que convendría revisar ciertas posiciones históricas con criterios desprevenidos.

Pío IX en sus concordatos con algunas repúblicas de Centroamérica, o en forma personal a los presidentes del Perú[30], tienen en cuenta la existencia de gobiernos favorables a la realidad católica de los pueblos y señalan las circunstancias de dignidad y competencia que habrían de revestir los sacerdotes presentados al episcopado.

Más allá del simple patronato, los gobiernos mantienen y defienden el *placet* gubernamental a todos los documentos de la Santa Sede o de los Concilios, y de este modo la relación del Papa con las Iglesias particulares queda paralizada. T. Halperin Donghi describe con mucho acierto el antagonismo surgido entre el liberalismo y la Iglesia en nuestro continente en el siglo XIX, por la radicalización del regalismo frente a la Iglesia y por la reacción defensiva del ultramontanismo: la revolución hizo sentir de manera nueva la tutela estatal, «al cargar de sentido político un nexo que antes era sobre todo administrativo»[31]. A distancia de un siglo lamentamos que las tensiones, las mutuas incomprensiones, los endurecimientos de cada parte hubieran desembocado en rupturas muchas veces catastróficas. Pretender de la Iglesia un estado de perpetua clarividencia puede traducir un complejo de triunfalismo. Acusarla de oposición sistemática puede reflejar una disposición no histórica sino sectaria.

7. *«Christianitas afflicta»*

Juzgamos necesario presentar ahora un cuadro panorámico de la situación del catolicismo latinoamericano que preludia a la convocación hecha por León XIII del Primer Concilio Plenario de América Latina. Cuando a esta situación la llamamos «cristiandad en aflicción», no pretendemos identificarla anacrónicamente con la historia católica de pasados siglos. Hablamos del conjunto de nuestra sociedad humana latinoamericana y católica, de nuestro «universo» continental, con sus estructuras, sus instituciones, con las expresiones de su fe sometida a la fuerza de los hechos, que se mostró tantas veces hostil, dura y hasta sangrienta con ellas[32].

México

La Iglesia mexicana, atropellada de manera violenta desde la llegada al poder de Benito Juárez ([1857] 1861-1872)[33], disfrutaba en el último decenio del siglo XIX de una paz de hecho, como resultado de la política personalista de Porfirio Díaz. Durante los años del llamado «porfiriato»[34] la Iglesia se halló a la expectativa de la voluntad del gobernante que tuvo el buen sentido de no agredir al *hecho católico* de la nación:

«Persecución a la Iglesia (entren o no entren los curas) significa guerra, y guerra tal, que sólo pueda ganarla el gobierno contra el propio pueblo, mediante el apoyo humillante y despótico, costosísimo y peligrosísimo de los Estados Unidos»[35].

Que dentro de su política de conciliación, «Porfirio Díaz, a pesar de los masones, tenía planes positivos de arreglo con la Iglesia, fue cosa pública y notoria»[36]. Pudo así el catolicismo reponerse de los golpes asestados por las *Leyes de Reforma* de 1859-1863. La estructura eclesial se robusteció con la creación de tres nuevas sedes metropolitanas y de ocho diócesis y con la apertura de nueve seminarios, la fundación de congregaciones religiosas y la organización de la escuela católica.

En el decenio de 1890 a 1900 hubo bastante actividad sinodal hasta con la celebración del V Concilio Provincial Mexicano en 1900[37], y a lo largo del prolongado período de Porfirio Díaz, la Iglesia pudo lanzar el movimiento social y preocuparse conscientemente de la evangelización del pueblo que en el terreno religioso (como también en el social) se hallaba extremadamente desamparado. Todo ello manifiesta que los obispos que «habían heredado una Iglesia demolida y se habían lanzado a rehacerla» no observaban simples actitudes de condescendencia con el régimen y eran conscientes de la precariedad y de la ambigüedad del porfiriato. Sobre la Iglesia pesaba, sin embargo, como espada de Damocles, la legislación anterior nunca suprimida[38].

Las estadísticas de P. Termoz[39], si bien incompletas, nos dan un número

30 Carta *Praeclara inter*, de 7 de marzo de 1874, ASS VIII, Roma, p 365-368

31 *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid 1970, p 228-229

32 El término lo tomamos de la obra de H LUTZ, *Christianitas afflicta* [ ] *1552-1556*, Gotinga 1964, con una introducción aclaratoria, p 15-33

33 La bibliografía sobre Juárez es inmensa Nos reducimos a dos citas A. TARACENA, *Juárez Católico, Apostólico, Romano*, México 1948 M CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, t V, El Paso (Texas) p 309-382 Estas páginas están escritas con explicable enardecimiento de parte del historiador jesuita, que en los años de la redacción de su *Historia* sufría los rigores de la persecución iniciada ya desde 1911 No se pueden ignorar las virtudes patrióticas de Juárez «¡La patria! –decía–, porque contra ésta nunca tenemos razón » Soñó en sus luchas por un México poderoso y respetado Fue una desventura que a su sensibilidad patriótica se juntara una obsesión antirreligiosa, sobre cuyos orígenes se dan diversas explicaciones, desde sus años de seminarista en Oaxaca hasta la hostilidad confesional de conservadores e imperiales

34 Me he servido en gran parte, para la redacción de estos párrafos, de una muy buena síntesis del período, escrita por mi alumno en la Universidad Gregoriana, presbítero José Miguel ROMERO DE SOLÍS *El Porfiriato y la Iglesia de México*, 1979, inédita –que sepamos– hasta el momento

35 M CUEVAS, o c , p. 408

36 Ibid , p 412

37 J M ROMERO DE SOLÍS, indica que las Actas del Concilio se hallan en el Archivo Vaticano, Congr del Concilio Cita a L PASZTOR, *Guida delle Fonti per la Storia dell'America Latina* Véase antes la nota 34 Sería muy interesante estudiar estas Actas para conocer el influjo ejercido por el reciente Concilio Plenario Suponemos que copias de las mismas se encuentran en algunas curias diocesanas de Mexico

38 Sobre la época de Porfirio Díaz, J M ROMERO DE SOLÍS ofrece entre otras obras, la siguiente bibliografía R ROEDER, *Hacia el México Moderno Porfirio Diaz*, 2 t México 1973 K SCHMITT, *The Mexican Positivist and the Church-State Question, 1876-1911*, en «A. Journal of Church and State», 8 (1966) 200-213 (s l) M GONZÁLEZ RAMÍREZ, *La Revolución social en México*, I, *Las Ideas, la violencia*, México 1974 J GARCÍA GUTIÉRREZ, *Acción anticatólica en México*, Mexico 1956 L J DE LA PEÑA, *La legislación mexicana en relación con la Iglesia*, Universidad de Navarra, Pamplona 1965

39 Véase antes, nota 14

de 2585 sacerdotes de ambos cleros hacia 1900. El número es aproximado, ya que faltan datos de cinco diócesis que sumaban entonces 2 311 000 feligreses. Quedando con el número de fieles cuyas diócesis presentan un cuadro completo de sacerdotes, se tendría que a fines del siglo XIX había un sacerdote por 4600 católicos. Promper habla de 5000 sacerdotes para 15 millones en 1910[40]. Pero ya entonces se va presentando, en toda su tragedia, la desproporción de sacerdotes y de fieles en muchas de las diócesis mexicanas. La diócesis de Tehuantepec tenía 16 sacerdotes para 150 000 fieles; la de Sonora, 24, para 130 000; la arquidiócesis de Michoacán, 17, para 101 000. Aparecen en mejores condiciones la de la capital, México, con 600 sacerdotes para 779 000 habitantes y la de Guadalajara (que ha sido tierra de vocaciones) con casi 500 para 811 000.

Pero en general, a fines del siglo, la situación debía de parecer bonancible, pues, como lo veremos a su tiempo, hubo varios obispos que insinuaron a la ciudad de México como posible sede para la celebración del Concilio Plenario.

Guatemala

Hacia 1873 la Iglesia en Guatemala entró por el camino de la persecución inaugurada por los crueles golpes que durante 12 años le reservó el caudillo Justo Rufino Barrios[41]. Su obra descristianizadora perduró por lo menos hasta 1944. A imitación de Juárez, a quien admiraba, organizó un sistematizado asedio al catolicismo[42]. Ya desde 1871 el liberalismo triunfante había expulsado a los jesuitas por medio del presidente provisorio, Miguel García Granados. El mismo año fue expulsado de un plumazo el meritorio arzobispo de Guatemala, don Bernardo Piñol y Aycinena junto con su obispo auxiliar, don Mariano Ortiz Urruela. En diciembre del propio año se suprimieron los diezmos y se fueron acumulando las medidas de represión: confiscación de los bienes de los jesuitas, extinción de los oratorianos de San Felipe Neri, supresión de todas las comunidades de religiosos «por carecer de objeto en la república [...] por su naturaleza refractarias a las reformas conquistadas por la civilización moderna». La reforma de la constitución llevaba el decreto 92 con que se declaraba la libertad de cultos «porque la experiencia ha demostrado que la religión católica, apostólica,

40. Cita la revista «Latinoamérica» 2 (México 1950), p. 556. Nos parece que muy difícilmente el clero mexicano hubiera pasado de unos 2800 ó 3000 sacerdotes en 1900 a 5000, diez años más tarde. Las estadísticas de pasados tiempos, si no consta que están hechas puntualmente, han de manejarse con cautela. Nos movemos en la aproximación.

41. Nacido en 1835, inició una insurrección en 1871; se consolidó en 1873 y murió combatiendo en 1885. Su manía anticatólica no nos ha de llevar a desconocer ciertas realizaciones de progreso. Sin embargo, su política agraria constituyó un atropello contra la mayoría indígena del país (véase C. RUBIO, *Barrios a través de la historia*, Guatemala 1935; M. RODRÍGUEZ, *América Central. El Nuevo liberalismo, 1871-1941*, México 1967, p. 125-172, sobre Barrios, p. 125-140).

42. Véase R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica*, vol. III, p. 163-241 y 627-635. Muy completa documentación en la obra de A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, p. 13-217.

romana, se practica con mayor fuerza en los países donde por existir la libertad religiosa, tiene la competencia de los otros cultos»[43]. Este celo de Barrios por la fe católica no merecería comentarios si no fuera por su cinismo. ¿A qué venía decretar la libertad de cultos donde no existía sino el católico, ya que toda la población era católica? La Guatemala de Barrios no era una Arcadia democrática, y por otra parte se iba ahorcando a la Iglesia de modo que ni siquiera podría acogerse a la dichosa libertad que se le concedía. A poco de este decreto (1873), uno nuevo venía a declarar las bondades del anterior: el 2 de julio de 1873 aparecía el siguiente: «Se extraña perpetuamente de la República al Señor Gobernador del Arzobispado, presbítero don Francisco A. Espinosa y Palacios»[44]. La razón: su protesta por las acusaciones que se hacían al clero católico de connivencia con revueltas facciosas. Siguiéronse el decreto de desamortización, la clausura del seminario dirigido por los padres vicentinos, la prohibición de las procesiones fuera de las iglesias (en 1882).

La Iglesia no permaneció callada ante semejante cadena de atropellos. A cada medida se sucedía una protesta, único medio que se dejaba a los católicos. Es memorable el mensaje dirigido a la diócesis (Guatemala constituía una sola jurisdicción arquidiocesana) por el administrador apostólico y obispo auxiliar electo, don Juan Bautista Raull y Beltrán, en marzo de 1876. En ella se da la única respuesta cristiana de una Iglesia perseguida a sus perseguidores: saber amarlos y saber perdonarlos. Su autor, por otra parte, asienta un principio de sagacidad cristiana para evitar que los enemigos del gobierno iniciaran una revuelta bajo capa de guerra religiosa:

> «Una resistencia pasiva –escribe– sostenida dentro de los términos de la ley para no faltar a los mandamientos y principios divinos, es santa y laudable, como dicen las Sagradas Escrituras, puesto que primero es obedecer a Dios que a los hombres; pero rebelarse a mano armada contra las autoridades constituidas, tal vez por fines e intereses bastardos, tal vez por satisfacer pasiones de soberbia y orgullo, será siempre un hecho reprensible y origen de efectos desastrosos»[45].

Que el pueblo conservaba su fe profunda puede comprobarse por el crecido número de confirmaciones que hizo el administrador apostólico, don Juan Bautista Raull, autorizado por su desterrado arzobispo: en el sólo distrito de la capital, entre 1875 y 1885, confirmó a 150 600 fieles. No se incluyen –escribe Estrada– las confirmaciones que realizó en sus extensos viajes pastorales. La razón por la que no se publicara contra él ningún bando de extrañamiento debe atribuirse a la amistad personal que logró mantener con Barrios y al tino con que supo llevar las tensiones hasta el punto de planearse y redactarse las fórmulas de un convenio con la Santa Sede. La muerte de Barrios truncó esta posibilidad, ya «que de no haber

43. A ESTRADA MONROY, o.c., p. 150-151.

44. Ibid., p. 161.

45. Ibid., p. 177-179.

ocurrido la muerte súbita del Presidente, hubiera alterado totalmente la historia de Guatemala»[46].

En efecto, después de 13 años de vejaciones, Barrios aceptó llegar a un entendimiento con la Iglesia en 1884. Quien desempeñó el papel de consejero y mediador fue el celoso sacerdote, padre Ángel María Arroyo, que con un bien entendido oportunismo influyó para que no se siguieran todas las consecuencias que podían temerse de los liberales extremistas[47]. Se firmó, por tanto, un «Convenio» entre la Santa Sede y el gobierno de Guatemala el 2 de julio de 1884. El encabezamiento del Convenio decía que el Papa tomaba en consideración «la triste condición en que se encuentra la Iglesia de Guatemala» y que el Presidente se manifestaba «dispuesto con mucho gusto a remover los obstáculos que se oponen a la concordia y buena armonía de las dos supremas autoridades».

La lectura del texto[48] deja francamente satisfecho a quien quiera encontrar un camino de solución en las tensiones religiosas y políticas de las repúblicas latinoamericanas del siglo XIX. Desaparece el temible *placet* gubernamental que impedía la libre comunicación del Papa con la Iglesia; se restablece el seminario, el gobierno renuncia a sus interferencias en el nombramiento del arzobispo metropolitano, se resarce por medio de compensaciones hechas a la Iglesia, de la privación de sus bienes a que había sido sometida. Pero la muerte de Barrios, ocurrida en abril de 1885, y la sucesión del designado, Manuel Lisandro Barillas, impidieron que se firmara y aprobara el Convenio por parte de la Asamblea legislativa[49].

A Barrios sucedió, por decreto del Consejo de Ministros, Alejandro

46. Ibid., p. 192.

47. Ibid.

48. Bajo el título de *Concordato* en A. MERCATI, *Raccolta* I, p. 1018-1021. El texto castellano en ESTRADA, o.c., p. 193-196. J.L. MECHAM, *Church and State in Latin America,* o.c., p. 319, olvida que el convenio, al fin, no fue firmado. La nota siguiente, puramente anecdótica, demuestra a cuántas imprecisiones estamos sometidos cuando tratamos de hacer historia de campos demasiado vastos.

49. O. KOEHLER, en MHI VII, p. 210, escribe: «El arzobispo Casanova y Estrada fulminó en tono profético la excomunión contra el presidente Justo Rufino Barrios.» En la nota 45 de la misma página aduce parte del texto de la excomunión «profética»: «El llamado Justo Rufino Barrios está excluido de nuestra bendita comunión. Desde hoy le prohíbo llevar el nombre de uno de nuestros mártires romanos. Advertimos a los fieles que se guarden de tratar con el llamado Justo Rufino Barrios, al que ha sido sustraída la gracia de Dios.» Este anatema más visigótico que profético está a su vez, tomado parcialmente de W. VON SCHOEN, *Geschichte Mittel- und Südamerikas,* Munich 1953, p. 419. Consultamos el texto de VON SCHOEN con la fórmula completa del curioso anatema, dividido en 4 parágrafos, citado en traducción alemana entre comillas y sin indicación de fuente alguna. Este historiador no lo atribuye al arzobispo Casanova y Estrada, que fue preconizado como arzobispo de Guatemala en enero de 1886, nueve meses después de la muerte de Justo Rufino Barrios, sino «al obispo de Teya». Era obispo de esta sede titular y auxiliar del arzobispo de Guatemala, Don Mariano Ortiz y Urzuela, desde junio de 1866; fue expulsado con su arzobispo en octubre de 1871 y murió en el destierro poco después, en junio de 1873. Tampoco hemos encontrado en la documentación copiosa de A. ESTRADA MONROY, frecuentemente citado, alusión a tal anatema, ni en V. VILANOVA, *Apuntamientos de Historia Patria Eclesiástica,* San Salvador 1911, no obstante referir con detenimiento la expulsión y vicisitudes de los dos obispos guatemaltecos, Piñol y Ortiz.

Sinibaldi, y enseguida, Manuel Lisandro Barillas. Fue entonces cuando la Asamblea legislativa aplazó la consideración del Convenio celebrado con la Santa Sede, no obstante la protesta del administrador apostólico, don Juan Bautista Raull, muerto en julio siguiente.

Las tribulaciones de la Iglesia conocieron nuevas formas y modalidades. A principios de 1886 un decreto «prohíbe de una manera absoluta el ingreso al territorio de la República, de los ministros del culto católico pertenecientes a otras nacionalidades» y se propaga un movimiento de literatura antirreligiosa. León XIII designó como arzobispo al nuevo administrador apostólico, don Ricardo Casanova y Estrada[50]. Fue consagrado en julio por el obispo de San José de Costa Rica, monseñor Bernardo Thiel, de origen alemán, y no sabemos qué pasos se dieron para que se permitiera su ingreso. Casanova y Estrada supo estar a la altura de su ministerio: trató con tino la situación política, pero no pudo callar ante la difusión de libros perniciosos, como las *Cartas a Eugenia*, impuestos como texto de lectura en las escuelas. En agosto de 1887 el gobierno prohibió toda publicación de pastorales y edictos eclesiásticos que no hubieran sido previamente presentados al gobierno[51].

La respuesta del arzobispo brilla por su claridad y valentía:

> «Para cumplir este decreto en toda su extensión, yo debería transferir al Ministerio del Interior todo el régimen del eclesiástico, la Curia Metropolitana vendría a quedar reducida a una oficina administrativa y el Poder Ejecutivo (como en los países protestantes menos en los Estados Unidos) constituido en Pontífice de la Iglesia de Guatemala. Veo con dolor que, prestando oído a pérfidos consejos y llevado de una especie de vértigo, el Gobierno avanza sobre la Iglesia y debo advertírselo con respeto, pero también con firmeza. En lo temporal soy y seré siempre el primer súbdito de los poderes legítimos de mi patria; en el régimen espiritual de mi Arquidiócesis no dependo más que de Dios y del Romano Pontífice. El Gobierno ha legislado sobre un asunto que no le pertenece y no debe esperar que me someta a una servidumbre vergonzosa y culpable. Protesto solemnemente contra el decreto antes dicho. Protesto de antemano contra cualquier vejación y exacción que con pretexto de aquél, se pretenda imponerme, como atentado a la propiedad o a la libertad personal y, por tanto, como abusos de la fuerza»[52].

El abuso de la fuerza ocurrió al día siguiente con un decreto:

> «Se expulsa del territorio de la República por todo el tiempo que el Poder Ejecutivo lo juzgue indispensable al arzobispo don Ricardo Casanova y Estrada.» El cumplimiento de la medida se encargó al ministro de Guerra. Se le concedieron tres horas para salir al Puerto de San José y embarcarse a Panamá[53].

Desde aquel día (4 de septiembre de 1887) Guatemala quedó sin arzobispo, sin cabildo eclesiástico, sin religiosos ni religiosas, sin medios con los

50. El arzobispo residencial, Bernardo Piñol y Aycinena había muerto en 1881 en el destierro.

51. A. ESTRADA MONROY, o.c., p. 245-247.

52. Ibid., p. 248-249. 53. Ibid., p. 250-252.

que la Iglesia pudiera comunicarse, y no obstante repetidas instancias hechas por los guatemaltecos ante el gobierno, la respuesta era la misma: «No se permite el regreso al país del señor licenciado don Ricardo Casanova y Estrada, arzobispo de Guatemala.»

Cambiaron un poco las circunstancias y, por fin, en 1897, diez años después de su destierro, el presidente Reina Barrios concedió el retorno del arzobispo, que regresó el 19 de marzo dentro de una «indescriptible manifestación espontánea y ruidosa» que le deparó el pueblo guatemalteco. «Jamás se había visto en Guatemala tanto entusiasmo popular»[54]. Al año siguiente el presidente Reina Barrios fue asesinado y llegó al poder Manuel Estrada Cabrera: heredero de Justo Rufino Barrios, su gobierno de más de 20 años iba a significar nuevas persecuciones contra la Iglesia[55].

Nos hemos detenido en la reseña de estos acontecimientos porque manifiestan vivamente la común suerte de otras comunidades católicas de América Latina. El enigma histórico reside en la persistencia de la religión a pesar de tantas opresiones e injusticias.

El Salvador, Nicaragua, Honduras, Costa Rica

La república de *El Salvador* constituía desde 1842 una dilatada diócesis sufragánea de la de Guatemala. También aquí la Iglesia sufría fuertemente el impacto de un laicismo hostil, y aunque se había celebrado un concordato en 1862, la constitución de 1886 había impuesto el matrimonio civil, la educación laica, prohibía «el establecimiento de congregaciones conventuales y toda especie de instituciones monásticas» y legalizaba el divorcio. A la Iglesia se le había privado de personalidad jurídica. Tal constitución tenía su preludio en la administración del mariscal Santiago González (1871-1876) que «mal aconsejado por gobiernos vecinos comenzó a buscar medios para perseguir a la Iglesia, expulsando nuevamente en 1875 a los religiosos y al obispo coadjutor recientemente nombrado, quien algunos meses más tarde pudo volver a su diócesis para gobernarla ya como su tercer obispo». La Iglesia contó desde 1888 con la presencia de un gran obispo, monseñor Antonio Adolfo Pérez, «cuyo gobierno marcó una nueva época en el desarrollo de la Iglesia en el país»[56].

También *Nicaragua* tenía concordato desde 1858. En 1893, llegó al poder José Santos Zelaya[57] y se mantuvo en él hasta 1909. Las medidas anticatólicas que adoptaría Zelaya tenían ya una larga incubación. Nicaragua no podía escapar al influjo de la masonería guatemalteca[58]. En 1881 fueron

54. Ibid., citando el diario «La República» del 20 de marzo de 1897.

55. El arzobispo murió el 14 de abril de 1913, próximo a los 70 años y mientras verificaba una penosa visita pastoral. No asistió al Concilio Plenario de 1899, creemos que por razón de la inestabilidad política en que se hallaba el país.

56. Véase E. Siman, *El Salvador* en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo*, p. 235-236.

57. Véase M. Rodríguez Hernández, *América Central*, México 1967, p. 140-153. E. Aquino, *La personalidad política del General José Santos Zelaya*, Managua 1944. Había nacido en 1853 y murió exiliado en Nueva York en 1919.

expulsados los jesuitas y «sincronizada con este ambiente antijesuítico, la enseñanza superior de Granada y León se entregó a elementos liberal-masónicos, traídos de España, que debían ser los creadores del futuro radicalismo antirreligioso que sucedió dialécticamente, a los 30 años».

En 1894, se decreta la expulsión del obispo, monseñor Francisco Ulloa y, en 1899, se suprime toda orden religiosa. Poco después la Asamblea vota y ejecuta la desamortización de los bienes de la Iglesia. El despotismo antirreligioso de Zelaya repercutirá de manera deletérea en la descristianización de un gran sector de la clase culta. P.A. Cuadra coincide, a su manera, con la apreciación (no propiamente religiosa, si se quiere, pero verídica) de Leopoldo Zea: se sigue pasando una antorcha de odio contra la Iglesia de generación en generación, y así «valiosos elementos de la intelectualidad y de la sociedad nicaragüense han perdido lo mejor y lo más fecundo de lo que la cultura patria posee en sus dramáticas entrañas»[59]. Es curiosa y actual la observación que sobre el país y sus gobernantes hace el biógrafo del delegado apostólico, monseñor Giovanni Cagliero, que lo visitó en 1909: regía Zelaya «los destinos [de Nicaragua] considerándola ni más ni menos que una inmensa hacienda [*fattoria*] a órdenes de un patrón absoluto, el presidente Santos Zelaya»[60].

Desde 1880 estaban en vigor en *Honduras* las leyes de tuición de cultos, lo que equivalía al desconocimiento del concordato firmado en 1861[61]. A par que en las repúblicas vecinas fueron prohibidas las comunidades religiosas en 1880, se suprimieron los diezmos, se introdujo el matrimonio civil y se secularizaron los monasterios. La mentalidad que inspiró estas medidas persistía a fines del siglo, y se prolongó por muchos años después. Pero el clima general en torno de la vida católica no se manifestó con la virulencia que podía esperarse de un período laicista[62].

En los decenios anteriores al Concilio Plenario las perspectivas para la Iglesia en *Costa Rica* no presentaban un cuadro mejor. La borrasca del cuatrienio de 1882 a 1886 produjo las temibles «leyes liberales» con la denuncia del concordato que se había firmado en 1852 y la extinción del estatuto nacional de 1871, que reconocía la confesionalidad del Estado. Fueron expulsados los jesuitas, se suprimieron las congregaciones religiosas y se expulsó al insigne obispo de San José, monseñor Bernardo Thiel[63].

58. Sobre historia eclesiástica de Nicaragua pueden consultarse con datos de la época: A. Aguilar, *Reseña histórica de la diócesis de Nicaragua*, León 1927. P. A. Cuadra, *Nicaragua*, en R. Pattee, *El catolicismo contemporáneo*, espec. p. 336-340 y 348-351.

59. O.c., 340. La alusión a L. Zea, en la nota 22.

60. G. Cassano, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, t. II, p. 654. La observación parece provenir del mismo don Cagliero.

61. J. Torrubiano Ripoll dice, con demasiada benignidad, tanto de Honduras como de los otros países centroamericanos, que «conservaba la vigencia del concordato, aunque restringidamente practicado». Véase *Los Concordatos de la postguerra*, p. 339.

62. J.F. Duron, *Honduras*, en R. Pattee, o.c., p. 278-280.

63. Véase la biografía escrita por V. Sanabria, *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica*, San José de Costa Rica 1941. Había nacido en Elberfeld, cerca de Colonia en 1850. Pertenecía a la Congregación de la Misión (padres lazaristas o vicentinos) y había venido a Costa

Fueron, asimismo, expulsados los padres lazaristas (1885), que desde hacía algunos años regentaban el seminario diocesano.

Afortunadamente en Costa Rica pesó para los gobernantes el «hecho católico» de la nación. En 1886 regresó el obispo de su destierro: el gobierno liberal se sentía demasiado desprestigiado por esta medida de intolerancia, y años más tarde, durante el gobierno de Rodríguez Zeledón (1890-1894), la legislación anticatólica perdió gran parte de su fuerza. Fenómeno muy interesante para la historiografía católica fue el de la creación de un partido político cristiano, «La Unión Católica», al que se vincularon clero y parroquias en forma militante y hasta llegó a alcanzar un triunfo en las elecciones municipales de 1891[64]. Este movimiento político constituyó «un fenómeno de simple defensa de la religión profesada por la casi totalidad de los costarricenses»[65], pero no puede negarse el influjo y la visión de monseñor Thiel, que conocía bien, tanto los orígenes del catolicismo social alemán, como la actividad de los católicos germanos en los preludios del *Kulturkampf*.

En Costa Rica se aseguró la posibilidad de una cierta coexistencia entre Iglesia y sistema liberal, y aunque las leyes estuvieron vigentes hasta la década de 1940, no se esgrimieron con actitudes de virulencia. Empero el laicismo hará mella profunda en las franjas socialmente influyentes de la nación[66].

Santo Domingo y Cuba

Al finalizar el siglo XIX la *República Dominicana* experimentaba, no obstante, su autonomía formal, el incisivo influjo de los Estados Unidos, auspiciado por los propios gobernantes de la isla. Baste pensar en Ulises Heureaux («Lilis»), omnipresente desde 1882. Toda la república constituía una sola jurisdicción eclesiástica[67] con 600 000 habitantes y apenas con 64 sacerdotes[68]. El abandono religioso anterior a 1880 se debe atribuir, en parte, a una larga vacante en el arzobispado; en este año ocupó la presidencia del país el sacerdote Fernando Arturo Meriño, quien cinco años más tarde fue preconizado arzobispo. La persistencia del catolicismo, a pesar de las adversas condiciones provocadas por el influjo de los Estados Unidos, por la pobreza de medios, por la escasez de sacerdotes y las proporciones

Rica con el grupo de lazaristas que se encargarían de revitalizar el seminario. A los 30 años de edad fue preconizado obispo de Costa Rica y fue el único prelado centroamericano que asistió al Concilio Plenario.

64. V. SANABRIA, o.c., 341ss.

65. M. PICADO, *La Iglesia en Costa Rica, de 1914 a 1939*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), t. XXVI, 2, p. 510.

66. Al referirnos a los decretos del Concilio Plenario, haremos mención de la obra social de monseñor Thiel.

67. Sobre la historia de la Iglesia en Santo Domingo, C. NOUEL, *Historia eclesiástica de la Archidiócesis de Santo Domingo*, 3 vols., Roma - Santo Domingo 1913-1915.

68. P. TERMOZ, l.c., 1101-1102.

desmesuradas del arzobispado[69], puede asignarse plausiblemente al sentido de identidad nacional y al carácter pacifista de la población[70].

En la enmienda constitucional de 1896 se escribía: «La religión católica, apostólica, romana es la religión del Estado. Los demás cultos se ejercerán libremente en sus respectivos templos.» No obstante, en 1895 se había presentado ya una ley que autorizaba el divorcio.

Cuba no estuvo representada en el Concilio Plenario de América Latina. En el mismo año de su celebración (1899) la isla consumaba su independencia de España. Todavía en aquel año la Santa Sede la designaba como colonia española[71]. La Iglesia se hallaba desarmada y un complejo de culpabilidad o de inferioridad la acompañarán todavía en por lo menos los 25 primeros años del siglo XX. La excesiva vinculación del clero con la causa de España desde 1868 produciría el distanciamiento de gran parte de la población: «A sus ojos, la Iglesia aparecía enfrentada al ansia de libertad nacional, al par que sin prestigio sólido en su misión sobrenatural»[72].

Colombia

Frente al marco persecutorio de México y de América Central, la Iglesia en Colombia aparece disfrutando de un clima de paz y de seguridad, garantizado por el concordato firmado en 1887[73], y por una constitución que reconocía amplia libertad y ventajas a la religión católica desde 1886[74]. La nueva situación venía a subsanar los traumatismos causados por más de treinta años de tensiones y de vejámenes inferidos al catolicismo.

«La persecución a la Iglesia de Cristo, desencadenada en 1861, vive en el recuerdo de los colombianos, como si el tiempo que todo lo borra y debilita no hubiera pasado sobre esos hechos [...]. La manía filosófico religiosa que animaba al liberalismo desde 1850, se convirtió en 1861 en delirio extermi-

69. Hasta 1953 no se crearían dos nuevas diócesis (!).

70. «Los dominicanos nos sentimos orgullosos de nuestra procedencia hispana.» «Entre nosotros no ha existido jamás problema alguno. [...] Existe la más amplia libertad de conciencia y por la mente de ningún dominicano ha pasado nunca la tentación de restringirla en forma alguna.» L.E. POU ENRÍQUEZ, *República Dominicana* en R. PATTEE, o.c., p. 406-408.

71. *La Gerarchia Cattolica*, 1899, p. 185 y 235.

72. G. AMIGÓ, *Cuba* en R. PATTEE, o.c., p. 172.

73. Existe abundante literatura sobre la situación religiosa de Colombia en el siglo XIX. Citamos: *Antología del Ilustrísimo Señor José Manuel Mosquera, Arzobispo de Bogotá y escritos sobre él mismo*, Bogotá 1954; J.I. CADAVID, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo*, Medellín 1956; A. CARNICELLI, *Historia de la Masonería colombiana*, Bogotá s.f.; J.A. EGUREN, *Derecho concordatario colombiano*, Bogotá 1960; J. JARAMILLO URIBE, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá 1968; A. MARTÍNEZ CUESTA, *El Beato Ezequiel Moreno. El camino del deber*, Roma 1975. T. MINGUELLA, *Biografía del Ilustrísimo Señor Fray Ezequiel Moreno y Díaz*, Barcelona 1909; R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica*, 3 vols., Valladolid 1895-1898. J.P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Londres 1885. G. MOLINA, *Las ideas liberales en Colombia*, t. I, Bogotá 1970 (hay nuevas ediciones).

74. Como síntesis de la tensión entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX y solución a través de un concordato, véase A. GUTIÉRREZ JARAMILLO, *Relaciones Iglesia-Estado en Colombia*, en J. TERAN DUTTARI, *Simposio Sudamericano-alemán*, p. 269-313, con amplia bibliografía acerca del primer concordato.

nador»[75]. Esta cita de un defensor confeso del partido conservador está de acuerdo con otra reminiscencia de otro conservador nada simpatizante con el giro religioso que habían tomado las relaciones con su propio partido o contra el partido contrario de parte de la Iglesia:

«Recordamos con qué profunda impresión presenciamos de niños la salida de las venerables monjas de sus asilos seculares, entre filas de soldados, y con qué intenso recogimiento íbamos acompañando a nuestra madre a oír misa que, en las primeras horas de la mañana se decía, misteriosa y sigilosamente, a puerta cerrada, en alguna casa amiga, cuando podía conseguirse un cura no juramentado»[76].

El autor de tales líneas, consciente de la posibilidad de deslindar las responsabilidades del catolicismo y de la política, tal vez no estaba, absolutamente hablando, dando palos de ciego. Pero ello en teoría. La dinámica histórica de América Latina habíase embrollado de tal modo, que parecía que una fatal necesidad llevaba consigo a la polémica. Desde 1853 hasta 1886 estuvo en vigor la absoluta separación de la Iglesia y del Estado. En su momento (1853) los católicos la acogieron como una liberación de tantas abusivas intromisiones seculares, protagonizadas también, y antes de esas fechas, por elementos conservadores. Años más tarde los gobiernos liberales se darían maña para seguir interviniendo con las llamadas «leyes de tuición». Hasta 17 obispos fueron o desterrados del país o de sus diócesis[77] y se acumularon las leyes antirreligiosas que hemos mencionado al hablar de otras repúblicas latinoamericanas.

La constitución de 1886, sin embargo, dice en su artículo 38: «Se entiende que la religión católica no es ni será oficial.» De todos modos, en el último decenio del siglo pasado, Colombia constituía una excepción dentro de la situación generalizada de nuestro continente[78].

El inmenso territorio eclesiásticamente formaba una sola provincia con la sede metropolitana en Bogotá y once sufragáneas. Tres de éstas habían sido erigidas por León XIII. Había además un vicariato y una prefectura apostólica. En 1899, dominaba hegemónicamente el partido conservador desde hacía 15 años, demasiado identificado con «la Iglesia» y contaba con personas de gran talla intelectual y cristiana. Los largos años de hegemonía liberal (prácticamente desde mitad del siglo, con alguna excepción entre 1857-1861) habían producido en el clero y en el laicado una notable capacidad de resistencia y de agresividad, de suerte que los conservadores no estaban dispuestos a dejarse arrebatar sus conquistas; tanto menos cuanto

75. L. MARROQUÍN, *Las cosas en su punto. Ojeada sobre la situación de la Iglesia en Colombia,* Bogotá 1898.

76. C. MARTÍNEZ SILVA, *Puente sobre el abismo,* en *El repertorio colombiano*, vol. XV, 1.° de enero de 1897, p. 110. «Cura juramentado» se refiere a la exigua porción del clero que aceptó los decretos de tuición de 1862.

77. D.M. GÓMEZ TAMAYO, *Desterrados ilustres o Confesores de Cristo,* Pasto 1942.

78. La llamamos excepción sin desconocer que en Perú, Bolivia, Paraguay, no existía hostilidad sistemática contra la Iglesia.

que en las repúblicas limítrofes se estaban viviendo años extremadamente duros para el catolicismo. Por eso la asoladora contienda civil conocida como «guerra de los mil días» (1899-1902) responde a un forcejeo del partido contrario para hacerse con el poder, aferrado tenazmente por los conservadores.

Con realismo un tanto cínico, el político liberal, Aquileo Parra, que fue presidente entre 1876 y 1878, escribía: «Preciso es reconocer que lo único que hay verdaderamente difundido y profundamente arraigado en nuestras masas populares, y aun en la casi totalidad del sexo femenino de las clases educadas es la creencia católica»[79]. Lo que olvida Parra es cuánto representaban numéricamente «nuestras masas populares».

Por cierto que las guerras civiles de Colombia en la mitad del siglo XIX y la de «los mil días» con que se cerró aquél y se abrió el siglo XX, tuvieron una fuerte connotación religiosa, con la desdichada consecuencia de un enfeudamiento de la causa católica a los reclamos de la política. Hubo en ambos partidos algunos espíritus perspicaces que alertaron sobre semejantes condicionamientos[80], pero en la borrasca y en la situación concreta de la nación, no todos estaban en disposiciones de distinguir sus responsabilidades. El asentamiento del liberalismo en casi todas las repúblicas latinoamericanas aparecía como una conjura evidente y continental contra la fe y la respuesta de los conservadores obedecía a la fuerza del asalto[81].

Carecemos de estadísticas completas sobre el número de sacerdotes hacia 1900. Las tablas de P. Termoz nos dan la cifra de 844 para 3 220 450 habitantes, pero faltan los datos de 3 diócesis. W. Promper aduce la noticia de que a principios del siglo XX había un sacerdote para cada 3200 ó 3700 habitantes. Según Termoz existían 865 parroquias en 10 de las 12 diócesis colombianas[82]; hemos podido verificar a través de la revista «El Mensajero del Corazón de Jesús», de aquellos años, que, en general, en las parroquias se vivía una intensa vida cultual y que las misiones populares removían profundamente la conciencia de los fieles[83].

79. *Memorias,* Bogotá 1912. Recuérdese la expresión de Porfirio Díaz que hemos citado anteriormente, correspondiente a la nota 35.

80. Por ej., entre los liberales, Santiago Pérez, autor del *Manuel del Ciudadano,* reimpreso con un siglo de posterioridad en Bogotá (1974), o el conservador C. Martínez Silva (cf. nota 76).

81. Un corresponsal colombiano escribía a «La Civiltà Cattolica» en 1902, que los dos partidos se enfrentaban «senza sfumature di colore»; deberían llamarse «jacobinos y ultraconservadores». Recordando los nombres de Guzmán Blanco, en Venezuela, de Francia, de Barrios, y de otros «schifosi [!] tiranni in altre repubbliche», afirma que «todos los liberales de Colombia, del Ecuador, de Venezuela y de Nicaragua, pueden considerarse como miembros de una misma dilatada familia». Añade que en Colombia, debido a la guerra, se cometen excesos de cada parte, se margina del poder al adversario, no se respeta la libertad electoral y se imponen contribuciones injustas. Véase la revista mencionada, serie XVIII, vol. VII, 1902, p. 249-250. Podríamos añadir que hay una concomitancia anticatólica también con Julio A. Roca en la Argentina, con Eloy Alfaro en el Ecuador y, en la época del Imperio y luego de la República, en el Brasil. La piadosa revista colombiana «El Mensajero del Corazón de Jesús» escribía en 1874: «Si el liberalismo nos ha hecho tanto daño es que lo hemos mimado mucho», p. 81-88.

82. Véase la nota 3.

83. Véase la *Biografía de Mons. Luis Javier Muñoz, S.J., Arzobispo de Guatemala,* escrita por

Venezuela

Las condiciones de la Iglesia en Venezuela por la misma época equivalían a una postración, provocada especialmente por el largo régimen de Guzmán Blanco (1870-1887)[84], y también por los gobiernos que le siguieron. «La aurora del siglo XX encuentra al catolicismo venezolano en estado de coma»[85].

«Guzmán Blanco –escribe C. Maradei–, que entre los venezolanos ha pasado como un abanderado de la cultura –y lo fue en parte–, debe ser también tenido como el más intolerante de todos los gobernantes de Venezuela»; su hostilidad contra la Iglesia parece que nacía, más que de convicciones anticlericales, de la «manía de endiosarse y magnificarse»[86]. La fortaleza pastoral del arzobispo de Caracas, don Silvestre Guevara y Lira, le valió el destierro, si bien el inspirador y ejecutor directo fue el doctor Diego Bautista Urbaneja. Entre 1872 y 1874 se extinguieron los seminarios, se suprimieron los conventos, fueron expulsadas de sus conventos las religiosas de clausura, se estableció el matrimonio civil, se legalizó el matrimonio de los sacerdotes y algunos templos fueron destinados a usos profanos. Resulta un tanto delirante su pretensión de formar una «Iglesia Nacional» cuando pide al Congreso «la ley que independice a la Iglesia venezolana del obispado romano»[87].

Los dos gobernantes inmediatos cejaron bastante en el hostigamiento irreligioso, pero, al concluir el siglo, la comunidad venezolana había sido fuertemente golpeada en el concepto cristiano de la sociedad familiar, se había laicizado la beneficencia y la Iglesia, desde hacía 30 años, no poseía un solo seminario; sólo en 1900 pudo reabrirse el de Caracas. Este año el número de sacerdotes era de unos 340 para cerca de dos millones de habitantes repartidos en 6 diócesis y 415 parroquias (faltan datos de la diócesis de Maracaibo)[88].

La Iglesia venezolana tendrá que sufrir, por otra parte, las consecuencias de una tradición de ausencia de educación católica prolongada por todo el siglo XIX republicano.

Desde 1872 solamente la Universidad Central estaba autorizada para dar grados en teología.

el padre Carlos Salcedo, Medellín 1944, donde pueden encontrarse pasajes de esta actividad religiosa y popular en algunas regiones de Colombia, p. 41-49.

84. J.A. Cova, *Antonio Guzmán Blanco. Su vida y su obra,* Caracas 1950; C. Maradei D., *Venezuela, su Iglesia y sus Gobiernos,* Caracas 1978; N. Navarro, *Anales eclesiásticos venezolanos,* Caracas 1951; id., *El Arzobispo Guevara y Guzmán Blanco,* Caracas 1932; *La Masonería en Venezuela,* Caracas 1928; M. Watters, *A History of the Church in Venezuela, 1830-1930,* Chapel Hill, 1933, trad. cast.: *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela,* Caracas 1951; C. Sánchez Espejo, *El Patronato en Venezuela,* Caracas 1955.

85. G. Barregales, *Venezuela Católica de ayer y de hoy,* en LA (1953), p. 204-208.

86. O.c., p. 103.

87. N. Navarro, *Anales,* p. 435-436. Esto no impedirá que, en su último bienio, se aporten 12 000 bolívares, para ofrecer a León XIII un precioso cáliz de oro en el cincuentenario de su sacerdocio.

88. Termoz, o.c., col. 1106 y W. Promper, o.c., p. 49, coinciden bastante en el dato del clero.

Ecuador

El decenio de 1890 marca el comienzo de un largo período de persecución contra el catolicismo en el Ecuador. Vientos de tempestad empiezan a contrastar en forma cada vez más estridente con los años de privilegio y de bonanza de las presidencias de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875). «El régimen de García ofreció a la historia el tipo de un Estado católico, no por fidelidad al pasado, sino por la eficacia de una fe viva que animaba un programa coherente y doctrinal»[89].

Los años de García Moreno coinciden con una época de generalizada hostilización al catolicismo desde México hasta el Brasil: era obvio que los creyentes de Europa y de América Latina consideraran el concordato garciano celebrado en 1862 y la república del Ecuador, como un «concordato modelo» y «un Estado modelo». Cuando todos los estados callaron por la invasión de los Estados pontificios, el único gobierno capaz de protestar fue el de la lejana república del Ecuador[90].

Pero después del asesinato de García Moreno, en agosto de 1876, el dictador Ventimilla rompió los convenios con la Santa Sede e inauguró un período de dificultades para el catolicismo; si no que en 1880 el propio dictador reanudó sus relaciones con el Papa y firmó una versión del concordato garciano, de modo que hasta 1895 las relaciones con la Iglesia fueron de entendimiento. Pero el episcopado avizoraba un cambio de situación y por esto publicó en junio de 1892 un «Manifiesto colectivo» para prevenir a la república sobre la liberalización que se dejaba sentir. Se trata de «uno de los más notables documentos que aparecieron en América en el curso del siglo pasado acerca del liberalismo»[91].

El triunfo de la revolución liberal con Eloy Alfaro[92] introdujo una nueva constitución y, aunque en ella se reconoce el catolicismo como religión oficial, «el espíritu de la ley no era conforme a ella; se permitía el ejercicio de todo culto a pesar de la unidad religiosa del país y se prohibía la entrada de comunidades religiosas en el Ecuador»[93]. La consigna agitada casi desde

89. V.M. Tapié, *Histoire de l'Amérique Latine,* p. 125. Como síntesis de la persona y obra de García Moreno, dentro de la enorme bibliografía existente en favor y en contra de él, citamos a un juicioso conocedor del tema: F. Miranda, *La figura e la morte di García Moreno alla luce dei documenti originali,* en «La Civiltà Cattolica» (1976) 3, p. 248-261.

90. Sobre la Iglesia ecuatoriana, B. Echevarría, *La Iglesia en El Ecuador,* Quito 1949; J. Tobar Donoso, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX,* 2 vols., Quito 1934-1936; id., *El primer concordato ecuatoriano* en *Monografías históricas,* Quito 1938; id., *Ecuador* en R. Pattee, o.c., p. 210-214. Estudio de síntesis sobre el concordato y las relaciones de Iglesia y Estado, J. Larrea Holguin, *Ecuador, Relaciones Iglesia - Estado* en J. Teran Duttari, *Simposio Sudamericano-alemán,* p. 343-358.

91. J. Tobar Donoso, en R. Patee, o.c., p. 212. Puede consultarse su texto en «El Mensajero del Corazón de Jesús», Bogotá 1895, en diversas entregas.

92. Sobre la personalidad de Alfaro, M.A. González Páez, *Memorias históricas,* Quito 1934; W. Loor (católico), *Eloy Alfaro,* 3 vols., Quito 1947.

93. J. Larrea Holguin, cf. antes, nota 90. Las expresiones de la cita no obedecen a una manía de fanatismo religioso; se está simplemente registrando un hecho. Por otra parte hemos visto la terquedad con que muchos gobernantes latinoamericanos de la época cerraban los ojos a la realidad social e histórica de América Latina.

los años de Ventimilla (1884) era la de «poner fin a la teocracia» (Schumacher): «Mientras la ley suprema de la república establecía el catolicismo del Estado, la soldadesca vituperaba o infamaba el culto, o asesinaba a sus ministros; mientras se preconizaba la libertad de pensamiento y se establecía un jurado especial para las infracciones de imprenta, los talleres enemigos eran asaltados»[94].

En 1896 fueron expulsados los jesuitas de sus misiones del Napo, pero León XIII, en espera de una solución, envió al Ecuador a monseñor Guidi, que hubo de salir a los tres meses sin haberla encontrado. En 1899 se restableció arbitrariamente la ley del patronato de 1824. Nuevamente en 1899 y en 1901 visitaron el país otros representantes del Papa: monseñor Pietro Gasparri y monseñor Bavona, sin resultado alguno. En 1901 se rompieron las relaciones con la Santa Sede, y desapareció el concordato que llamaban «padrón de ignominia». La nueva situación aún se agravaría más con la llamada «constitución atea» de 1906 y en estas condiciones permanecería la Iglesia por más de treinta años[95].

Hacia 1900 existían siete diócesis para una población aproximada de 1 138 000 habitantes. Los sacerdotes debían de llegar a cerca de 500[96], lo que significa un sacerdote por 2200 fieles aproximadamente. Teóricamente la desproporción no es exagerada y es verosímil que los años privilegiados de las presidencias de García Moreno hubieran alentado un relativo crecimiento de vocaciones sacerdotales y religiosas.

El cambio casi repentino de situación debió de repercutir violentamente en una comunidad católica, como la ecuatoriana, habituada a una posición privilegiada. Se habían creado, a partir de 1893, cuatro vicariatos apostólicos, se había celebrado el IV Concilio Provincial de Quito y, en 1886, el Congreso Eucarístico Nacional, el primero realizado en América Latina. De 1861 a 1895, salvo algún breve intervalo, el catolicismo experimentó su máximo esplendor religioso, no obstante el asesinato del arzobispo de Quito, monseñor José Ignacio Checa, envenenado un viernes santo (1877), verosímilmente por su oposición al liberalismo. En 1884 nació un movimiento original de lo que sería luego la Acción Católica «con el establecimiento de la Asociación de la Juventud Católica por un sabio jurista y elocuentísimo orador parlamentario, poco tiempo antes elevado al sacerdocio, el doctor Julio María Matovella»[97]. La república había sido consagrada al Corazón de Jesús y en 1892 a la Virgen María. La población católica era sumamente sensible a estas manifestaciones de fe, pero todo quedó barrido con la llegada al poder de Eloy Alfaro, hasta el punto de derogar estas leyes de culto «en un afán incomprensible de sectarismo»[98].

94. Así escribe el historiador liberal Efrén REYES en *Historia de América,* dir. por R. LEVENE, t. X, p. 281-282. El mismo historiador afirma poco antes: «Era el liberalismo radical, cuyas bases de sustentación se encontraban en aspiraciones y fuerzas populares», p. 278. Pero esto no pasa de ser una afirmación porque se jugaba fácilmente entonces, como hoy, con el concepto de «fuerzas y aspiraciones *populares*».

95. El obispo de Portoviejo, monseñor P. SCHUMACHER, que hubo de huir al sur de Colombia poco después de la subida de Alfaro, escribe páginas, en que recoge su propia experiencia. Véase *La sociedad civil cristiana según la doctrina de la Iglesia Romana,* Herder, Friburgo de Brisgovia ^{5}1900, p. XIII-XVIII. Hay que tener en cuenta esta situación para explicarse asimismo la militancia antiliberal del obispo de Pasto (Colombia, región limítrofe con el Ecuador), monseñor Ezequiel Moreno, a quien mencionaremos en el capítulo correspondiente a Colombia en este mismo tomo.

96. De acuerdo con las estadísticas de P. TERMOZ, o.c., col. 1103-1104, son 453 faltando la diócesis de Cuenca.

Perú y Bolivia

En el Perú y Bolivia no se presentaban las circunstancias de tensión o de persecución oficial que hemos observado en la historia de las demás repúblicas.

Estaba en vigor en el *Perú* la ley de 1860 que declaraba la religión católica como religión del Estado. La situación era tan favorable que el arzobispo de Lima, don Manuel Tovar, por sugerencia del célebre presidente Nicolás Piérola (1895-1899), había propuesto a la capital del Perú como posible sede del Concilio Plenario. En 1875 Pío IX había concedido una forma de ejercicio de patronato al presidente de la república *pro tempore*, a condición de ciertos reconocimientos hechos al catolicismo por parte del Estado[99].

Las doctrinas positivistas con su carga naturalista y anticristiana llegaron relativamente tarde al Perú y se ha señalado que más bien recibieron un cierto impacto cristiano. Descuella, con todo, la figura de Manuel González (1848-1919), profundamente anticatólico y anticlerical, que ejerció influjo en algunos sectores cultivados intelectualmente.

El Perú se benefició por la llegada de nuevas congregaciones religiosas (lazaristas, redentoristas) pero los gobiernos no renunciaron al mantenimiento de ciertos abusos regalistas, sobre todo del *placet* o autorización que debían recibir los documentos de la Santa Sede para su publicación. No conocemos documentos excepcionales del magisterio episcopal que más bien «se mantuvo a la defensiva»[100].

En el momento de celebrarse el Concilio Plenario la nación tenía una sede metropolitana y siete diócesis con 628 parroquias y unos 900 sacerdotes[101], de modo que había un sacerdote por 3000 habitantes. En este sentido la Iglesia peruana estaba en mejores condiciones que Colombia, pero no se puede saber sólo por estos datos el número de clero autóctono. La arquidiócesis de Lima, con algo más de 600 000 habitantes contaba con 310 sacerdotes y 111 parroquias más unas 500 iglesias y capillas; para la situación a que ha estado sometida la Iglesia en nuestro continente, la desproporción entre sacerdotes y fieles no resultaba todavía excesivamente dramática.

97. J. TOBAR DONOSO, *Ecuador,* en R. PATTEE, o.c., p. 212-213.

98. Ibid.

99. Carta *Praeclara inter* mencionada en la nota 30. Véase C. AROSPIDE, *Perú* en R. PATTEE, o.c., p. 382.

100. Lo reconoce el historiador y actual obispo de Cajamarca, monseñor J. DAMMERT. Véase su estudio *La Iglesia en el Perú* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), t. XXVI, 2, p. 610.

101. Coinciden bastante los datos de P. TERMOZ, o.c., y de W. PROMPER, o.c., p. 43.

En *Bolivia* ni los gobiernos ni las constituciones civiles intranquilizaron la vida católica[102]. Infortunio de la Iglesia en Bolivia fue la vigencia abusiva del patronato que se enuncia desde 1844 con fórmulas de desaforado tenor regalista. Las tentativas de un concordato en 1851 y en 1884, que hubiera librado a la Iglesia de esta fatigosa coyunda, nunca llegaron a efecto «por el empeño de fuerzas secretas que paralelamente al desarrollo de la minería se multiplicaban, extendían y alcanzaban el control de los centros de decisión y de poder que surgían en el país en función de dicha actividad productiva»[103].

Las palabras del historiador boliviano interpretan adecuadamente una debilidad endémica de la vida católica latinoamericana: su impreparación para insertarse en la marcha cada vez más acelerada de la vida cívica y social del continente. El régimen conservador que se estructura después de la guerra del Pacífico (1879-1883) favoreció ampliamente a la Iglesia, pero cerca de los años noventa «empezó a preocupar intensamente la cuestión religiosa» que anteriormente apenas se había asomado. Enrique Finot[104] afirma que la actitud del clero, preponderante entonces en la dirección política, contribuyó a consolidar las fuerzas conservadoras «en pugna con los elementos liberales de la oposición». Reconoce que «las creencias religiosas se hallaban profundamente arraigadas en el alma colectiva, poco o nada inclinada al examen filosófico» de las divergencias doctrinales de los dos partidos emergentes. «El genio político de Baptista, verdadero fundador, con monseñor Taborga[105], de la tendencia conservadora en el país, en parte por convicción y en parte por conveniencia, supo aprovechar la oportunidad que le brindaban las corrientes radicales, a las que se apresuró a oponerse, calificándolas como peligrosa "empresa jacobina", con lo que dio a su partido un sentido social de que carecía, desde el momento en que la divergencia sobre política internacional había quedado borrada por el pacto de tregua. El partido constitucional se transformó y se reforzó con los atributos de defensor de la fe y campeón de las creencias del pueblo boliviano, por lo que empezó a llamársele "conservador".»

Ahora en Bolivia empiezan a agitarse los temas que, como consignas, ya eran casi obsoletos en otras repúblicas: «Libertad de cultos, separación de Iglesia y Estado, enseñanza laica, matrimonio civil.» La supremacía de la tendencia conservadora favoreció la actividad de la Iglesia con la llegada de los salesianos, a quienes se encomendaron las escuelas de artes y oficios para obreros; la presencia de los salesianos significó ya desde entonces «un paso de gran trascendencia para el futuro del catolicismo boliviano»[106].

102. Síntesis por R. Grigoriou de Losada, en J. Teran Duttaris, *Simposio Sudamericano-alemán*, p. 251-268. Acerca de la historia nacional: J. Fellmann Velarde, *Historia de Bolivia*, t. II, La Paz 1970, p. 311-368, con la descripción dramática de sus revoluciones y peripecias electorales.

103. R. Grigoriou de Losada, l.c., p. 261.

104. *Nueva Historia de Bolivia (Ensayo de Interpretación sociológica)*, La Paz 1954, p. 319-320.

105. Monseñor Miguel Taborga fue preconizado arzobispo de La Plata o Charcas en 1898.

106. R. Grigoriou de Losada, *Bolivia* en R. Pattee, o.c., p. 58-59.

El ascenso de los liberales al poder, al terminar el siglo, abre una época notable en obras de adelanto material, e inaugura también veinte años «del período más funesto y difícil que ha tenido que afrontar hasta la fecha (1951) el catolicismo y la Iglesia en el curso de la historia de Bolivia»[107]. La Iglesia boliviana contaba entonces con cerca de 500 sacerdotes[108] y, si la población aproximada de católicos era un millón y medio, el promedio de fieles por sacerdote venía a ser de uno por tres mil. Permítasenos adelantar un dato que se ha de tratar mucho después: en 1964 había 764 sacerdotes, en gran parte no nacionales, y de allí resultaba el promedio de un sacerdote por 4529 católicos[109]. Materia de estudio sociológico y pastoral que empezará a interesar hondamente a la sociología religiosa en la segunda mitad de nuestro siglo y extendida a toda la América Latina.

Chile

La polarización de los partidos conservador y liberal en favor o en contra de la Iglesia se acentúa en Chile en la década de 1870. Una vez más hemos de llamar la atención sobre la alerta que hemos dado desde el comienzo de estas páginas: la vida católica de nuestras repúblicas no se agota en este género de tensiones; sin embargo la prepotencia de los gobiernos, la inermidad o la inmadurez de la masa y la propia impreparación de un catolicismo medio tomado de sorpresa frente a nuevas condiciones, constituyen en América Latina razones, casi siempre decisivas, en la marcha de la Iglesia[110].

Al tiempo de la elección de León XIII (1878), la Iglesia en Chile se encontraba en tensión con el gobierno por la pretensión de este último de imponer como arzobispo de Santiago al presbítero Francisco de Paula Taforó. La molesta situación se prolongó durante algunos años en los que el gobierno entorpeció, de diversos modos, la acción de la Iglesia[111]. Fue prácticamente despedido el delegado apostólico, monseñor Celestino del Frate, que había venido en nombre del Papa para contribuir a la búsqueda de una solución, y en 1883 la nación llegó a encontrarse con un solo obispo[112]. Se establecieron leyes de genuino cuño laicista, de las cuales, dos eran gravemente nocivas: la del matrimonio civil (1885) que siguió en vigor aun después de pasada la borrasca, y la de laicización de la enseñanza. A la ley de secularización de los cementerios que, como en todas las demás

107. Ibid., p. 60.

108. Siempre de acuerdo con los datos de P. Termoz, l.c., col. 1105-1106.

109. W. Promper, o.c., p. 36.

110. Sobre la Iglesia en Chile, véanse, por ejemplo: C. Silva Cotapos (obispo de La Serena), *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago 1925; J. Jiménez Berguecio, *Relaciones Iglesia-Estado en Chile*, en J. Teran Duttari, *Simposio Sudamericano-alemán*, p. 232-341, con amplia bibliografía. Pero no hay allí dato bibliográfico sobre el notable arzobispo de Santiago, don Mariano Casanova.

111. Se proveyeron en 1882 y 1883 las sedes vacantes de Ancud y de Concepción.

112. C. Silva Cotapos, o.c., 314-327.

repúblicas, hería vivamente el sentimiento cristiano, se respondió, en ocasiones, con escapatorias increíbles[113].

Pero la situación mejoró durante la presidencia de José Manuel Balmaceda (1886-1891, en que murió) cuando se designó para la arquidiócesis de Santiago a un prelado valioso, monseñor Mariano Casanova, que precisamente propuso a León XIII, en 1892, la conveniencia de celebrar un Concilio Plenario de los obispos de América Latina. No progresó un proyecto constitucional de separación de la Iglesia y del Estado, arduamente combatido por Casanova. Sólo en 1925 se llegará a la separación con acuerdo de ambas partes y sin traumatismo alguno. Una de las mejores iniciativas de la Iglesia chilena, que se ha distinguido en el continente por su espíritu clarividente, fue la fundación de la Universidad Católica inaugurada en 1889.

Es preciso mencionar aquí la triste experiencia bélica que envolvió a tres naciones hermanas: Chile, Perú y Bolivia en 1879. Se firmó la paz con el Perú en 1884 y con Bolivia hasta 1904. En esta guerra el clero chileno prestó abnegados servicios espirituales. En otra contienda interior, 1891, los partidos opuestos buscaron los buenos servicios pacificadores del arzobispo Mariano Casanova.

Es ejemplar la actividad de los católicos en los últimos decenios del siglo: fundación de seminarios, desarrollo de prensa católica, de asociaciones y círculos de obreros, promoción de misiones en Araucania y Valdivia. Se fundó la «Unión Católica de Chile» como instrumento de defensa ante los amagos de hostilidad gubernamental; se promovió la educación católica a través de la «Sociedad del Centro Cristiano» y se dio vida a agremiaciones obreras. Es igualmente notable la actividad de los obispos con frecuentes visitas diocesanas y el impulso dado al ingreso de numerosas congregaciones religiosas. El Sínodo de la Arquidiócesis de Santiago, celebrado en 1895, abordó ampliamente problemas canónicos y disciplinares, de modo que se adelantó, en algunos aspectos, al propio Concilio Plenario[114]. A fines del siglo XIX, la Iglesia en Chile disfrutaba de un período de tranquilidad; su episcopado atendió con prontitud a frentes de importancia, como la universidad, la escuela y la prensa. A ello se ha debido «que la nación conserve, en general, los sentimientos católicos y que hayan sido muy contados y sin influencia, los que entre nosotros han hecho franca profesión de perseguidores del catolicismo»[115]. Con unos tres millones de habitantes Chile tenía entonces 4 jurisdicciones eclesiásticas y cerca de mil sacerdotes muy desigualmente repartidos porque, mientras la diócesis de Ancud sólo contaba 50 para 849 000 fieles, la de La Concepción tenía 190 para 835 000 fieles y la arquidiócesis metropolitana 673 para 1 154 000.

113. «La policía se dedicó a la caza de los cadáveres que se sospechaba habían de llevarse a los cementerios benditos. A un profesor del seminario de Santiago, fue preciso llevarlo sentado en un carruaje, como si estuviera vivo, para sepultarlo secretamente en el cementerio parroquial de Renca», ibid., p. 328.

114. Ibid., passim. Pero no recordamos que este sínodo se cite mucho en las Actas del Plenario.

115. Ibid., p. 369.

Argentina

En el extremo austral de Suramérica se dilataba en una extensión imponente de casi 2 800 000 kilómetros cuadrados la república Argentina. Había encontrado la solución de sus pugnas federalistas con la creación de Buenos Aires como capital, independiente de la provincia de su nombre. En 1900 se calculaba su población en cuatro millones, aunque otros datos la hacen subir a cuatro y medio millones. En 1862 llega el régimen liberal que se consolida especialmente con los presidentes Bartolomé Mitre, Domingo Sarmiento y Julio Argentino Roca (1886). Estos años responden a un período de enorme progreso, así como el trienio de José Uriburu (1895-1898), pero para la Iglesia constituye un período de dificultades y hostilidad estatal «paralela y muy similar a la que sufrió en otros países de América»[116].

Hacia 1900 la Iglesia estaba estructurada en una arquidiócesis y ocho diócesis, incluyendo la de Asunción, en Paraguay. Tres de éstas y dos territorios misionales fueron creados en el pontificado de León XIII. Salta a la vista el problema pastoral con tan pocas jurisdicciones en un territorio tan vasto[117]. Tres de éstas son macrodiócesis: Buenos Aires con 1 153 000 habitantes, La Plata con 1 000 000 y Santa Fe con 816 000[118]. Al ser erigidas las nuevas diócesis, León XIII habla de un subsidio que aportaría el Ministerio de Cultos, lo que significa la existencia de un acuerdo verbal con la Santa Sede, ya que la constitución no lo reconocía a la Iglesia argentina.

Debido a la fuerte corriente inmigratoria, el clero empezaba a reclutarse de las familias inmigrantes, pero no faltaron sacerdotes de procedencia extranjera que venían sobre todo a probar fortuna[119]. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron reglamentadas por textos constitucionales de 1853 y de 1860, pero fueron relaciones de espíritu regalista. «El Gobierno Federal –se decía– sostiene el culto de la Iglesia Católica, Apostólica, Romana», más aún, el artículo 76 imponía, entre otras, la condición de pertenecer a la Iglesia católica a quien desempeñara el cargo de presidente; mas ello estaba contrabalanceado por un exigente patronato y por la sujeción al *pase* o *placet* de todo documento pontificio.

La crisis religiosa que dura 30 años (1860-1890), además de estas manifestaciones de jurisdiccionalismo estatal, se traduce en una serie de medidas anticatólicas, entre las que aparecen, de especial gravedad por su naturaleza y su duración, casi hasta la mitad del siglo XX, la laicización de la enseñanza pública y del matrimonio. El presidente Julio Argentino Roca (1880-1886) no titubeó en «destituir» a obispos incómodos y en romper relaciones con la

116. G. FRANCESCHI, *Argentina*, en R. PATTEE, o.c., p. 24-39; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires 1960; N. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del Ochenta*, México 1966; V. SIERRA, *Historia de la Argentina*, Buenos Aires 1958; A.P. WHITAKER, *Nacionalismo y religión en Argentina y Uruguay*, en *Religión, Revolución y Reforma*, dir. por. W.V. D'ANTONIO y F.B. PIKE, Herder, Barcelona 1967, p. 133-163.

117. P. TERMOZ no aduce estadísticas del número de sacerdotes en la provincia eclesiástica.

118. Otras estadísticas de W. PROMPER, o.c., difieren un poco, p. 49.

119. P. TERMOZ, l.c., col. 1097.

Santa Sede, expulsando al delegado apostólico, monseñor Matera, en 1884. Solamente en 1900, y en su segunda presidencia (1898-1904) ofreció una reparación restableciéndolas[120].

Argentina –escribe Whitaker–[121] no ha sido tradicionalmente ni clericalista ni violentamente anticlericalista, pero ha identificado bastante el nacionalismo y el catolicismo[122]. Sin embargo, prendió un trabajo de descristianización de las masas a través «del liberalismo callejero» (Franceschi) y por la fuerza de una cultura laica cuyos exponentes fueron Sarmiento y Wilde, así como por la presencia de una prensa hostil, la laicización de la universidad y la burla que se ventilaba en la calle. Palpó el grado de abandono espiritual de algunas regiones el obispo salesiano, don Giovanni Cagliero, en su paso por Bahía Blanca en 1885, y allí mismo, dos años más tarde, el activo arzobispo de Buenos Aires, monseñor Aneiros, fue abucheado[123], manifestación sintomática de una hostilidad popular, quizá no generalizada.

Después de la crisis política y económica de 1890, las condiciones religiosas mejoraron, si bien permanecieron las leyes de secularización de los cementerios y de enseñanza laica; no se suprimieron las referentes al matrimonio, pero su aplicación se fue atenuando y el espíritu regalista se olvidó paulatinamente. «La influencia anticlerical de 1880 desapareció junto con la década y no resurgió durante los sesenta años siguientes»[124]. En cambio el socialismo arraigó fuertemente en estos años, importado por emigrantes alemanes expulsados por Bismarck y se aclimató, hasta volverse criollo, favorecido por la industrialización. A fines del siglo XIX logró situar a varios representantes en la Cámara de Diputados.

El catolicismo también supo defenderse. No en vano el sustrato del pueblo era católico. En la segunda mitad del siglo XIX «algunos de los más influyentes dirigentes católicos desempeñaron una importante función en la promoción del catolicismo argentino; lo bendijeron con la religión y, usando una frase de Ernest Barker, identificaron la ciudadanía con la religiosidad»[125]. La inmigración europea en Argentina y en el Brasil tuvo también efectos positivos para el catolicismo, porque no todos los europeos que llegaban a las costas atlánticas de América Latina venían traumatizados

120. Cuando en 1880 el obispo salesiano, don Giovani Cagliero, se presentó al presidente Roca, éste «altanero y resentido se dirigió, sin más, al obispo: –¿Usted es obispo? –¡Sí, Excelencia! –¿Y no sabe usted, replicó sonoramente el general, que el Papa no puede mandar obispos a esta República sin permiso del Gobierno? –Señor Presidente, respondió monseñor Cagliero, hemos sabido siempre que la Argentina es una república abierta a cuantos quieren venir a trabajar». G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, t. I, p. 396-397. Estudio de conjunto: N.T. AUZA, *Católicos liberales en la generación del ochenta*, 2 vols., Cuernavaca 1967.

121. L.c., p. 135.

122. Ibid., 145-146.

123. CASSANO, o.c., p. 523-524. Consúltese como visión de conjunto, C. BRUNO, *La situación religiosa y moral de Buenos Aires a la llegada de los primeros salesianos*, en «Salesianum» 38 (Roma 1976) p. 939-957.

124. A. WHITAKER, l.c., p. 147.

125. A. WHITAKER, l.c., 145-146, con citas bien sintomáticas de esta identificación de religión y patria.

contra la religión. Contribuyó también al mantenimiento y revigorización de la fe la presencia de algunos obispos de valía, como el metropolitano de Buenos Aires, Federico Aneiros, «prelado superior, estudioso, ilustrado, respetado aun por quienes no participaban de su fe, prudente, firme, capaz de jugarse todo entero en cualquier instante»[126]. En la crisis política de 1890 se unieron a favor de la constitucionalidad del Estado, católicos y liberales, lo cual repercutió favorablemente para la Iglesia.

Por otra parte el catolicismo argentino contó, como en Colombia, en el Ecuador, en el Brasil, en Chile, con algunas figuras destacadas del laicado católico. Tales, entre otros, Manuel Estrada, profesor y dirigente de la Universidad y miembro del Congreso. «Si era un nacionalista, también fue un acérrimo defensor de la fe. Al ver que la posición de la Iglesia estaba amenazada en 1880 por la legislación anticlerical sobre la educación y el matrimonio, sacrificó su cargo universitario antes que someterse a esas leyes y fundó y dirigió el primer partido político de orientación católica que existió en Argentina, la Unión Católica»[127]. Se señaló igualmente, desde el lejano 1853, Félix Frías, creador de una corriente de periodistas y oradores católicos, fundador del diario «El Orden», cuyo título es por sí solo un programa, y de la Asociación Católica que trabajará admirablemente en sus congresos nacionales católicos (el primero, celebrado en 1884) y en el desarrollo del catolicismo social.

A principios del siglo la república aparecía muy vulnerable al comunismo y al anarquismo. Fue, pues, providencial la llegada del redentorista europeo, P. Federico Grote, que inicia el movimiento social con la fundación de sus círculos de obreros y establece en 1902 la Liga Democrática Cristiana[128]. La Iglesia se benefició, por lo demás, con el ingreso de numerosas expediciones de religiosos, especialmente salesianos, que traían todo el entusiasmo de que son portadoras las nuevas fundaciones. Poco después de la celebración del Concilio Plenario, los obispos argentinos se reunieron para estudiar la forma de llevar a la práctica las conclusiones de los Congresos Católicos que se habían desarrollado en años anteriores, para fomentar un movimiento de periodismo cristiano y para crear una universidad católica.

Uruguay y Paraguay

El *Uruguay*, con unos 187 000 kilómetros cuadrados, podría tener hacia 1900 unos 780 u 800 000 habitantes y eclesiásticamente constituía una reducida provincia eclesiástica con el arzobispado de Montevideo y dos sedes

126. G. FRANCESCHI, en R. PATTEE, o.c. p. 26. Monseñor Arneiros fue arzobispo desde 1870 hasta el año de su muerte, 1895.

127. A. WHITAKER, ibid.

128. Estos movimientos no pueden desvincularse del movimiento originario europeo. Véase MHI VIII, *Los Movimientos sociales*, p. 323-341, y G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire*, p. 174-257.

sufragáneas[129] creadas, curiosamente, «por ley de la república» en 1896[130]. Los sacerdotes eran 125 repartidos en unas 40 parroquias[131].

En la constitución de 1830 se había reconocido la primacía de la Iglesia católica, si bien la misma constitución avanzaba en la aceptación de la libertad de cultos. El movimiento laicista empieza a dejarse sentir en 1865 con el asentamiento de los «colorados» en el poder, en el que se mantendrán, como caso único en la historia de los partidos latinoamericanos, durante 93 años, hasta 1958. Dejaron fuerte huella de laicismo los gobiernos de Pedro Varela (1868 y 1875-1876) y de Máximo Santos (1882-1886), con las leyes de matrimonio civil obligatorio a que se añadía la prohibición de bautizar a los niños que no hubieran sido anotados previamente en el registro civil; con la hostilidad ejercida contra las comunidades religiosas, vetándose por constitución pronunciar votos religiosos antes de los 40 años de edad; con la secularización de los cementerios y, en general, con el influjo ideológico de los colorados que defendían la separación de la Iglesia y del Estado, el divorcio, la secularización de la beneficencia y de la educación[132]. Sin embargo no todo «colorado» era forzosamente anticatólico.

Como ocurría en otros países del continente la Iglesia se veía de este modo marginada por la fuerza concurrente del Estado que, en el Uruguay, instituyó en 1870 «un sistema de escuelas públicas, que ofrecían una instrucción laica inspirada en el modelo de los Estados Unidos, con los que no podía competir» el catolicismo[133]. Aunque la constitución de 1870 todavía mantuvo las cláusulas de 1830 según las cuales se apoyaba a la Iglesia, sin embargo esto «se interpretó como si [la Iglesia] significase un grupo financiero, y a partir de 1900 ese apoyo fue disminuyéndose hasta casi desaparecer»[134].

El positivismo ejerció, como en pocos países, un influjo extremadamente incisivo, entre otros ambientes en el de la universidad marcada de agnosticismo. Ello explica la reacción de un literato no católico, como Enrique Rodó, con su famoso *Ariel* que mencionamos anteriormente en el capítulo primero. El Uruguay parece salirse del esquema casi estereotipado de las demás repúblicas latinoamericanas (no absolutizamos la afirmación), sobre todo en cuanto concierne a la tradición religiosa autóctona generalizada en nuestro continente. La explicación ha de buscarse, sin duda, en la nueva

129. Una visión panorámica de la historia eclesiástica del Uruguay: D. Regules, en R. Pattee, o.c., p. 427-449. Sobre la historia de la nación. J. Pivel Devoto y Alcira Ranieri de Devoto, *Historia de la República Oriental del Uruguay, 1830-1930,* Montevideo 1945.

130. D. Rugeles, l.c., p. 428. Figuran ya oficialmente en el anuario de la Santa Sede, *La Gerarchia Cattolica, 1899.*

131. P. Termoz, l.c., col. 1105-1106.

132. Como síntoma de que tales tentativas no eran populares y de que los gobiernos infravaloraban la fuerza del sentimiento religioso, puede citarse el recibimiento, no oficial pero sí cordial, que se tributó en 1876 al obispo salesiano misionero, don Giovanni Cagliero, que pasó por Montevideo rumbo a la Argentina. Véase G. Cassano, o.c., I, p. 378-380. Pero la tradición religiosa de adhesión al catolicismo será tal vez desbordada en los años siguientes por obra del flujo inmigratorio.

133. A. Whitaker, l.c., p. 138.

134. Ibid.

idiosincrasia nacida del aluvión de inmigrantes llegados de España y de Italia[135], naciones en que «la influencia de la Iglesia era mínima entre los grupos sociales menos favorecidos, de los cuales procedía la mayoría». «De la misma manera que la *elite* del Uruguay, muchos de ellos estaban bajo el influjo de las ideas positivistas y materialistas importadas de Europa en el último tercio del siglo»[136].

La Iglesia, como estructura, no tenía la tradición ni el prestigio histórico que podía ostentar en otras naciones latinoamericanas: de 1830 a 1878 Montevideo no fue más que vicariato apostólico; en este último año fue elevada a diócesis y sólo en 1897 fue designada como sede arzobispal. Pero también el catolicismo uruguayo contó con algunas figuras de relieve, tales en el laicado, como Juan Zorrilla de San Martín (1857-1931), «el poeta nacional» del Uruguay. Su periódico «El Bien Público», fundado en 1878, combatió violentamente por la causa católica durante la dictadura de Santos. Monseñor Mariano Soler, obispo, y luego primer arzobispo de Montevideo, que había sido elegido para la Cámara de Representantes en 1891, desarrolló una notable actividad a través de círculos de obreros, de un club católico y de su magisterio social. Tuvo que sortear una dificultad cuando en 1897 el presidente Juan Lindolfo Cuestas retiró su ministro ante la Santa Sede. La Iglesia uruguaya quedará marcada por el estilo y el espíritu del arzobispo no obstante los años de tribulación que le aguardaban en el período batllista[137].

El *Paraguay* se presentaba en un Estado en desolación, diezmado en sus habitantes, destruido en sus estructuras, en los últimos treinta años del siglo XIX. Enclavado mediterráneamente en la entraña de Suramérica, sin salida al mar, tenía la ventaja de disponer de dos grandes arterias fluviales, los ríos Paraguay, que aún hoy lo atraviesa centralmente, y el Paraná, que le sirve de límite oriental y meridional con dos poderosos vecinos, el Brasil y la Argentina.

Entre 1865 y 1870 arrostró con intrepidez la llamada «guerra de la triple alianza», en la que el Brasil, la Argentina y el Uruguay lo atenazaron y, merced a la aplastante superioridad bélica, lo derrotaron. El presidente Solano López (1862-1869) que murió combatiendo épicamente, había hablado de que se quería «cortar la mano a un hermano»[138]. La guerra fue de tal suerte implacable, que los cálculos en pérdidas humanas hablan de un millón de muertos, de modo que, diezmada la población, en 1870 contaba un ínfimo número de varones[139]. Se perdieron además 150 000 kilómetros

135. Véanse estadísticas en N. Sánchez-Albornoz, *La población de América Latina,* o.c., p. 169-174.

136. A. Whitaker, l.c., p. 138-139.

137. Véase la síntesis de A. Methol Ferré, *La Iglesia Uruguaya,* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), p. 630-632. Sobre monseñor Soler, J. M. Vidal, *El Primer Arzobispo de Montevideo, Doctor Don Mariano Soler,* Montevideo 1935.

138. Sobre esta guerra, véase: E. Cardozo, *Vísperas de la Guerra del Paraguay,* Buenos Aires 1954; J. Thompson, *La Guerra del Paraguay,* Buenos Aires 1910.

139. E. Cardozo, citado en la nota anterior lo afirma en sus colaboraciones para la *Gran Enciclopedia Rialp,* t. XVII, Madrid 1973, p. 792-793, y para la *The New Encyclopaedia Britanni-*

cuadrados de territorio. Como episodio de triste recuerdo para la historia de la Iglesia habría que recordar el fusilamiento del obispo de Asunción, don Antonio Palacios, ordenada por el presidente Solano López, cuyo espíritu se había envenenado de tal suerte por las amarguras de la guerra, que no titubeó en dar este paso contra el prelado, su amigo y consejero, por la sospecha que abrigaba contra cuantos le iban pareciendo adversarios y que hablaban de paz.

A la terminación de la guerra se siguió un período de inestabilidad por las contiendas de los partidos políticos. «La derrota impregnó toda la vida del país con su desmoralización, su pobreza, anarquía y falta de horizontes[140]. Se promulgó entonces una constitución que, aunque de corte liberal, y ulteriormente inspirada en las leyes argentinas, consideraba la religión católica como religión del Estado y exigía que el obispo de Asunción fuera de nacionalidad paraguaya, admitía la libertad de cultos, proclamaba la vigencia del patronato, la tuición de cultos y, obviamente, el *pase* a los documentos pontificios. Todo esto obedecía a una tradición antirreligiosa del Paraguay independiente, inaugurada y sostenida desde 1814 por el célebre Doctor Francia.

La Iglesia se fue recuperando lentamente, y así pudo inaugurar un seminario en 1881, confiado a los lazaristas por el obispo, monseñor Pedro Juan Aponte; en los primeros 30 años pudo ordenar a 60 sacerdotes. Pasada la guerra estuvo algún tiempo como delegado apostólico, monseñor Angelo Di Pietro, lo que resultó una experiencia positiva, porque él fue uno de los componentes de la comisión que preparó los esquemas del Concilio Plenario.

La Iglesia contó providencialmente con una gran figura episcopal, así como había ocurrido en Guatemala, con monseñor Ricardo Casanova; en Costa Rica, con monseñor Bernardo Thiel; en Santo Domingo, con monseñor Antonio Arturo de Meriño; en Chile, con monseñor Mariano Casanova; en Buenos Aires, con monseñor Federico Aneiros; en Bogotá, con monseñor Bernardo Herrera; en Montevideo, con monseñor Mariano Soler, por nombrar aquí aquellos que, a nuestro juicio, descuellan en el episcopologio de fines del siglo pasado. El obispo de Asunción fue don Juan Sinforiano Bogarín, una de las figuras excepcionales en toda la historia eclesiástica de América Latina. «Todo este período, más aún, la íntegra primera mitad del siglo xx paraguayo, está abarcado por el obispo Juan Sinforiano Bogarín, *reconstructor moral de la nación* [...]. En cierto sentido, la acción de monseñor Bogarín casi coincide con la de la Iglesia paraguaya en todo este tiempo. El 21 de septiembre de 1894, el papa León xiii designó obispo a Bogarín. Fue consagrado el 3 de febrero de 1895 por monseñor Luis Lassagna, el obispo salesiano, en Asunción, el día de san

ca, vol. 13, Chicago 1974, p. 991. Las diversas ediciones del «Almanaque Mundial» hablan de 500 000 muertos paraguayos, «la mitad de la población total y nueve décimas partes de la población masculina».

140. A. Methol Ferré, o.c., p. 617.

Blas, patrono de la diócesis y de la república. El escudo del nuevo obispo tenía la divisa *pro aris et focis*. Por la religión y por la patria. La pasión unificada de su vida. Un obispo joven de 31 años. El más joven de América Latina. Murió el 25 de febrero de 1949, a los 85 años, con 63 de sacerdote y 54 de episcopado»[141].

Brasil

La evolución del proceso político y religioso del Brasil en los últimos treinta años del siglo xix es ejemplarizante del conflicto provocado por los endurecimientos y forcejeos vividos y propugnados por la sociedad civil y por la Iglesia en las repúblicas latinoamericanas[142]. Sólo que el Brasil había tenido un proceso político de autonomía sin traumatismos en los primeros decenios del siglo xix, como prolongación del régimen monárquico de Portugal, pero al mismo tiempo había importado toda la crudeza regalista y anticlerical del «rey fidelísimo» acuñado en la época del absolutismo y de la Ilustración. La dinastía era Braganza pero sin depender de la antigua metrópoli[143].

Las estructuras políticas conservaron a lo largo del siglo xix toda la tradición regalista y absolutista del siglo anterior[144], con el agravante de que, si el estatuto patronalista en los demás países latinoamericanos obedecía a un abuso, salvo los casos de explícita concesión pontificia[145], en el Imperio del Brasil constituía un derecho reconocido por la Santa Sede en 1826 y 1827[146] y convertido hasta su abolición, en 1889, en eficaz instrumento para timonear y paralizar la acción de la Iglesia. Gran parte de la clase cultivada, propensa al pensamiento liberal por obra del precedente pensamiento ilustrado, evolucionará, sobre todo desde 1870, hacia el positivismo de Comte, de Haeckel o de Spencer. Es verosímil que algunos aspectos del positivismo de Comte, como el de su admiración por la Virgen María, contribuyeran a darle crédito en algunos sectores pseudorreligiosos de la sociedad brasileña[147]. El reinado de Pedro ii (1840-1889), persona sabia y respetada, verá la *alternancia* de gabinetes conservadores y liberales; pero

141. Ibid., p. 618.

142. Véase Julio Maria, *O Catolicismo no Brasil. Memoria histórica*, Río de Janeiro 1950. Obra meritoria, escrita por este sacerdote, que vivió, en gran parte, las vicisitudes religiosas de la nación. La primera edic. es de 1900.

143. Como visión general de la historia del Brasil, véase Ch. Moraze, *Les trois âges du Brésil*, París 1954.

144. J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill 1934, p. 305-330. Existe otra ed. revisada, 1966, que no hemos podido consultar.

145. Concordatos con algunas repúblicas centroamericanas, con el Ecuador y con el presidente del Perú.

146. C. Santini, S.I., *De regio Patronatu in Brasilia* [...] *1514-1889*, Porto Alegre 1934. Sobre el patronato brasileño consúltese a J. Dornas Filho, *O padroado a la Igreja brasileira*, São Paulo 1939.

147. En el Brasil su apóstol fue Benjamin Constant (Botelho de Magalhaes). Véase síntesis de L. Roure en *Dictionnaire d'Apologetique de la Foi Catholique* IV, París 1928, col. 27-52.

la ideología liberal y la masonería, sumamente fuerte en el Brasil, a la sombra del sistema regalista bloquean el desarrollo de las estructuras eclesiales. En el siglo XIX, antes de la revolución republicana (1889) sólo se erigieron cinco diócesis en aquel inmenso territorio, dos de las cuales ya eran prelaturas en el siglo anterior. En la gigantesca extensión del imperio brasileño no existió sino una sede metropolitana hasta 1892.

Por tradición dieciochesca y por una exasperación propia del siglo XIX, los gobiernos se mostraron sistemáticamente hostiles a las órdenes religiosas, de suerte que, a mitad del siglo XIX, se encontraban en agonía. Es cierto que tanto en el Brasil como en otras repúblicas latinoamericanas necesitaban de profundas reformas: la solución a que se apuntaba en el Brasil eran la aceleración de su muerte; se limitó el número de novicios cuya entrada quedó sometida a autorizaciones civiles.

A corto o largo plazo sus bienes pasarían al tesoro del Estado[148]. «Racionalistas, materialistas y escépticos, tales eran, en su mayoría, los hombres que dirigían la sociedad brasileña durante los últimos años del Imperio», dice Julio María. Aparte de un desarrollo «verdaderamente prodigioso» de la beneficencia católica, «que revela el corazón del pueblo brasileño», «el catolicismo no toma, durante la monarquía, ningún ímpetu, ni siquiera iniciativa alguna, fuera de los actos individuales de la fe y de las ceremonias de culto»[149]. Los ilustrados y los espíritus fuertes profesan un profundo desprecio y hacen burla de la religiosidad del pueblo, juzgada como grosera superstición[150].

En tal clima se presentó la célebre «cuestión religiosa» en 1872. La confusión ideológica en que se hallaban algunos eclesiásticos masones que no titubeaban en tomar parte en actos de la secta (como el padre Almeida Martins), y la extraña situación de algunas hermandades o cofradías cuyos miembros estaban afiliados a la masonería, provocó la reacción de los obispos de Río de Janeiro, don Pedro María de la Cerda, de Olinda, el joven capuchino, don Vital de Oliveira, y de Pará, don Antonio de Macedo Costa. Estos dos últimos prelados «se encontraban ante el dilema de, o esquivar la lucha sacrificando los intereses espirituales de la Iglesia, o aceptarla con todas sus consecuencias inevitables. Aceptaron valientemente esta última solución: exhortaron a los eclesiásticos y miembros de las cofradías, afiliados a la masonería a abandonar una secta que la Iglesia había condenado tan claramente». Frente a la renuencia de algunas hermandades, se lanzó el entredicho, se les prohibió asistir al culto como asociaciones religiosas, y se les vetó la admisión de nuevos cofrades. «Para evitar toda complicación de parte del gobierno los obispos declararon que obraban desde el punto de vista exclusivamente religioso»[151].

148. J. SERRANO, *Brésil,* en DHGE, col. 578.

149. Ibid., col 579, con algunas reservas a este juicio.

150. Véase, por ej. el jucio de Rui Barbosa, o de Saldanha Marinho en S. BUARQUE DE HOLLANDA, *Historia Gerâl da Civilizaçao Brasileira*, t. II, *O Brasil Monárquico,* vol. IV, *Declinio e queda do Imperio,* São Paulo 1971, con una presentación general de esta situación. p. 320-355.

151. J. SERRANO, l.c., 579.

Se comprende la reacción vehemente del gobierno «compuesto en su mayor parte por personas afiliadas a la masonería». El gobierno jugaba al equívoco de que se estaba interfiriendo en la autonomía del Estado, invadido por el magisterio de los papas, especialmente de Pío IX, cuyas decisiones sobre la masonería no habían recibido el *placet* imperial, y por la posición firme de los obispos, que no reconocían la competencia civil en asuntos puramente religiosos[152]. Don Vital y don Antonio de Macedo fueron condenados a cuatro años de prisión con trabajos forzados, que el emperador conmutó por cuatro años de prisión simple.

No obstante su prepotencia, el Estado provocó una situación cargada de dificultades: de los doce obispos del imperio, cinco, por lo menos, eran considerados «ultramontanos» y siete habían participado en el reciente Concilio Ecuménico de 1870. No estaban dispuestos a plegarse fácilmente. El emperador percibía la seriedad de aquella coyuntura. Una ruptura con la Iglesia, en concreto la separación de Iglesia y Estado, significaba la abdicación al derecho de patronato, «cárcel de oro» en que podía encerrarse al episcopado. El liberalismo apretaba con la aplicación del *placet* como instrumento indispensable para interferir en cualquier intervención pontificia y planteaba el problema en términos de «regalismo o teocracia», «soberanía oficial o teocracia romana»[153]. Por esta razón, partió en 1873 para Roma el embajador del Imperio en Londres, barón de Penedo, y con mucho sigilo para evitar que se interpretara su viaje como un doblegamiento del gobierno frente a la Santa Sede. Se buscaba una desautorización papal a la actitud de los dos obispos, a lo que se negó Pío IX. De todos modos el embajador presentó a la opinión pública su gestión como un triunfo, afirmación desmentida más tarde por el obispo, don Antonio de Macedo; se había afirmado que todo el asunto había constituido una maquinación contra el Estado: el obispo, don Vital, por su parte, rebatía que había sido una maquinación de la masonería contra la Iglesia[154].

En 1875 una amnistía concedida por el emperador a los dos obispos prisioneros, y sin la cual el Papa no se hubiera prestado a una composición, significa el comienzo del deshielo. Pío IX persistió en los principios defendidos por ambos prelados: la masonería es una secta anticristiana y el poder secular no tiene competencia en los asuntos religiosos[155].

152. En la carta de Pío IX al episcopado brasileño, *Exortae in ista ditione*, del 9 de febrero de 1885, cuando la cuestión religiosa había entrado en una etapa de enfriamiento, se leen estas palabras: «Non enim laici homines a Christo positi sunt rerum ecclesiasticarum rectores, sed ii, pro sua utilitate et salute legitimis pastoribus subesse debent [...], non autem sese inmiscere in iis rebus quae sacris Pastoribus sunt a Christo concreditae», ASS IX, 1885, 321-324.

153. S. BUARQUE, o.c., 343.

154. Agradezco al padre Eloi Dionisio Piva, O.F.M., mi alumno en la Universidad Gregoriana, quien me proporcionó fotocopias de parte de la extensa obra de don Antonio Macedo: *A Questâo religiosa no Brasil perante a Santa Sêou Missâo especial a Roma en 1873 à luz dos documentos públicos è inéditos,* Lisboa 1886.

155. Véase antes, nota 151 con la cita de la carta papal al episcopado. No sabemos por qué afirma M. Moreira Alves lo siguiente: «L'empereur amnistia les evêques et le Saint-Siège publia une lettre incriminant de manque de modération envers les confréries.» *L'Église et la politique au*

Don Vital, «quien de los obispos brasileños más se distinguió en la reacción contra la política masónica del Segundo Imperio, muere en 1878 y ofrece un raro ejemplo de valentía apostólica en la defensa de los derechos de la Iglesia». Pertenecía a los capuchinos y había sido designado obispo cuando apenas tenía 28 años de edad[156]. La célebre «cuestión religiosa» puede ser diversamente interpretada. Como ejemplo de una imposibilidad (no digamos incapacidad) de llegar a distinciones y arreglos, o de una irreductibilidad de posiciones. Al regalismo implacable, impregnado de liberalismo masónico del Imperio, respondió una actitud intransigente del reducido episcopado brasileño, si bien no todos los obispos sufrieron las consecuencias padecidas por quienes fueron a prisión. La cuestión surge después del Concilio Vaticano y de la supresión del poder temporal del Papa, mientras la Iglesia se halla en un clímax de obsesión persecutoria y de martirio. En 1872, cuando en el Brasil se inició el desencadenamiento de estas vicisitudes, Pío IX podía hablar a los cardenales de una hostilidad generalizada en Italia, Alemania, Suiza, España y Turquía[157]. Un año más tarde en la encíclica *Etsi multa*, el Papa evoca una vez más la generalización de esta conjura y refiriéndose a nuestro continente dice:

«Tampoco en América los tiempos son más bonancibles. Allí existen regiones de tal suerte hostiles a los católicos, que sus gobiernos parecen negar con los hechos la fe católica que profesan. Porque allí, desde hace algunos años se ha comenzado a mover una guerra muy cruel *(asperrimum bellum)* contra la Iglesia, sus instituciones y contra los derechos de esta Sede Apostólica»[158].

Por ello, en la carta que el Papa envió al emperador del Brasil en 1875 expresamente le recuerda:

«Vuestra Majestad se ha inspirado en el ejemplo de un Estado de Europa Central extraviado por las pérfidas sugerencias de la masonería y ha descargado el primer golpe contra la Iglesia»[159].

En el mismo año de la amnistía concedida a los dos obispos, 1875, la prensa liberal y masónica proclamaba su victoria atribuyendo al Papa una decisión contraria a la de los obispos. Se decía que, sin más, Pío IX les había

Brésil, París 1974, p. 24-24. La carta pontificia no tiene ninguna incriminación. Si el autor mencionado se refiere a otra del cardenal Antonelli del 18 de diciembre de 1873, o a una anterior, del 29 de mayo del mismo año, se ha de tener en cuenta que el papa no conocía todavía la prisión de los dos obispos. La carta de diciembre remitida por medio del nuncio Domenico Bruschetti llega cuando don Vital se encuentra preso en Río. El obispo de Río la hace conocer privadamente a don Vital, pero Pío IX manda destruirla. Acerca de la «Questão religiosa» puede leerse una síntesis en DHGE X, París 1938, col. 579-580. Véase M.C. THORNTON, *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875. A Study in regalism*, Washington 1948.

156. J. SERRANO, l.c., 858.

157. Alocución del 23 de diciembre, ASS VII, Roma, p. 151.

158. 21 de noviembre 1873, ASS VII, Roma, p. 465-479.

159. Debo el texto al padre Eloi Dionisio Piva, O.F.M., mencionado en la nota anterior núm. 154.

ordenado levantar el entredicho: «El jesuitismo cedió tarde, bien tarde, pero al fin cedió»[160]. «El Diario de Campinas», haciendo burla de la supuesta claudicación del Papa, escribía: «Ha vencido, pues, la Masonería que disputó palmo a palmo el terreno de sus ideas y no retrocedió un solo paso del pórtico de sus glorias.» «O Liberal de Pará» decía: «Cayendo a los pies de Pío IX para besarle las sandalias con aire de contrición, el monarca brasileño rasgó las páginas de la Constitución y arrastró por el suelo de los salones del Vaticano la dignidad nacional.» Más violenta se muestra la publicación «Familia Masónica» que llama a Pío IX hombre «perverso, acreditado por la imbecilidad de la hipocresía», «el más célebre criminal de nuestros días, ante quien se inclinan esas miserables cofradías católicas, apostólicas, romanas, embrutecidas por la vergonzosa creencia de adoración a pedazos de madera que se llaman imágenes». No se puede permitir que las conciencias lleguen «al estado de putrefacción del fraile regordete [do bojudo fradalhão], del Apóstol y de la del Papa rey». La infalibilidad del Papa, «hombre carcomido por los vicios y crímenes» se ve secundada «por esa cáfila de bonzos que trafican con la estúpida credulidad», etcétera.

No se acredita, pues, la masonería, por un lenguaje sereno y así aparece menos inocente de cuanto se ha querido defender[161].

Después de un preludio en que el positivismo cobra fuerza juntamente con el descontento por el régimen imperial, entre otros motivos por los desastres económicos a causa de la guerra de «La Triple Alianza» contra el Paraguay (1864-1870, anterior a la cuestión religiosa), el 15 de noviembre de 1889 un golpe de militares y civiles derrocó al emperador e instauró la república. Es interesante comprobar que León XIII reconoció al año siguiente al nuevo gobierno, y aunque el golpe fue protagonizado por liberales radicales, no se originaron tensiones con la Santa Sede, «debido en gran parte a la diplomacia del Papa que, por otra parte, no había tenido la menor simpatía por el emperador Pedro II y por su tolerancia de cultos no católicos»[162].

Se abre ahora, paradójicamente, un capítulo histórico de «libertad» para la Iglesia con la extinción del patronato decretada el 7 de enero de 1890 y la separación dictada por decreto de la Iglesia y del Estado. Especialmente el elemento militar veía como su norte el estatuto republicano y federal de los Estados Unidos. Teóricamente la situación de la Iglesia quedaba equiparada a la que se vivía en la Unión Norteamericana, pero ello no impidió que el episcopado presentara una protesta al presidente del gobierno provisional, en agosto del mismo año[163] de la que son éstas las ideas principales: se

160. Esta y las siguientes citas en MACEDO, o.c., p. 276-277.

161. Un estudio sobre la masonería en el Brasil se debe a B. Kloppenburg, Petrópolis 1963.

162. MHI, t. VIII, p. 207.

163. «La Civiltà Cattolica», serie XIC, vol. VIII, 1890, p. 370-374, ofrece sus principales apartes que resumimos en el texto y con esta introducción de la misma revista: «Caído el imperio masónico y proclamada la república masónica, el episcopado brasileño no tenía razón ni de deplorar el ocaso de aquél, ni de festejar el nacimiento de éste.» Digamos que pronto la Iglesia se sentiría mucho más a gusto con la nueva situación.

elabora una constitución laicista en la que la Iglesia queda excluida del Estado [de la vida pública], de la enseñanza; la Iglesia queda desmantelada y despojada, y equiparada a cualquier religión, con una legislación exclusivamente laica del matrimonio. «El Brasil será, desde que existen sociedades humanas, la única *colectividad* política que se constituye sin Dios.» Se margina al clero de la capacidad de tomar parte en los cargos públicos, se proyecta la expulsión de los jesuitas y la prohibición de que las órdenes religiosas puedan establecerse en la nación y va a decretarse la ley de manos muertas. Por otra parte se cae en la incoherencia de que se proclama la separación de Iglesia y Estado y sin embargo se conminan penas al sacerdote que presida un matrimonio religioso antes de la ceremonia civil. «Nosotros –dicen los obispos– no temblaremos en la lucha. El futuro no podrá ser menos de la verdad, de la justicia y de Dios.»

La posición del episcopado se mostró lúcida y realista en una carta colectiva del 19 de marzo del mismo año dirigida a los fieles: «No tratemos ya más de la herida. Tenía la Iglesia derecho a la protección y a la libertad. Si le arrebataron lo primero, no hemos cooperado a ello. El Brasil ya no es una potencia católica: es un hecho. ¿Qué hemos de hacer? Apreciar la libertad tal como nos es reconocida; hacer votos para que ella se complete y se torne efectiva. Cumplir nuestros deberes cristianos en la nueva era que se inaugura para el cristianismo católico de nuestro Brasil»[164]. Este singular documento ha sido llamado con razón «La carta de la Independencia de la Iglesia brasileña»[165]. Es un folleto de 86 páginas, cuyo inspirador fue el arzobispo Don Antonio Maredó.

El sectarismo de la nueva constitución residía, como en las constituciones de otras repúblicas latinoamericanas, en que se desconocía injustamente la imponente realidad cuantitativa católica del Brasil. Sin embargo, de acuerdo con el juicio del padre Julio María, que conoció con gran clarividencia la situación y vivió la doble historia del Brasil regalista y del Brasil liberal, las nuevas circunstancias constituían «incontestablemente la libertad restituida a la Iglesia brasileña después de su larga y triste esclavitud. Fue entonces cuando apareció el error de una unión a la que se sacrificaron durante largos años los intereses religiosos del país. Así se realizaba la ardiente aspiración de los católicos puros y fervientes, que admitiendo en teoría la verdad de la unión entre el Estado y la Iglesia, pero ante la servidumbre de la Iglesia a que se había llegado en el Brasil, preferían, sin embargo, a los privilegios y a los subsidios bajo los que se enmascaraba la opresión, este régimen de derecho común»[166]. Ahora la Iglesia tenía manos

164. Uno de los redactores de estas cartas fue precisamente don Antonio de Macedo que había experimentado en los años de la «cuestión religiosa» lo que era el patronato masónico. En 1894 «La Civiltà Cattolica» ya reconocía las ventajas de la nueva situación: véase serie XV, vol. XI, 1894, p. 249.

165. M. Barbosa, *A Igreja no Brasil*, Río de Janeiro 1945, p. 31.

166. Cit. por J. Serrano o.c., col. 581. Sobre la personalidad y la obra del gran apóstol católico, Julio María, y su *Memoria histórica*, ibid., col. 582-583. El 18 de septiembre de 1889, León XIII dirigió una bella carta a la jerarquía y a los fieles del Brasil, *Paternae providaeque*, para

libres para la organización y multiplicación de sus estructuras. Años antes de la caída del Imperio, el sacerdote Joaquín Arcoverde, futuro arzobispo de Río de Janeiro y primer cardenal latinoamericano [1905], había fundado la *Federaçao Católica de Sâo Paulo* que llegó a publicar 3000 ejemplares semanales de su boletín, en que se defendía el buen derecho de la Iglesia y se mantenía la tensión militante del catolicismo. Por lo demás, el Brasil se estaba beneficiando de la emigración de italianos septentrionales y de alemanes católicos que aportaban nueva fuerza ilustrada y dinámica[167] y que constituirían en el siglo XX un enclave envidiable de vocaciones sacerdotales y religiosas. Hay que recordar con toda justicia, la publicación católica «O Apostolo» (1866-1901), que se batió con mucho denuedo en favor de su propia causa, especialmente durante la crisis de la «cuestión religiosa».

El 2 de julio de 1894, León XIII dirigió a los obispos del Brasil su carta *Litteras a Vobis* sobre el fomento y formación de las vocaciones eclesiásticas. Creemos que la Iglesia del Brasil, como las demás comunidades católicas de América Latina, tropezaban con una seria dificultad que analizaremos ulteriormente: la franja social de la que podían esperarse candidatos al sacerdocio era extremadamente reducida. En 1872 el número de sacerdotes en el Brasil era apenas de unos mil[168], y en 1900, de acuerdo con datos de P. Termoz, llegaba a los dos mil[169]. El analfabetismo de la población se elevaba a casi 80 %[170]. Cuando el Papa dirigía su carta, existían parroquias, por ejemplo en la diócesis de Goyaz que contaba 600 000 habitantes, de 20 y 30 leguas de extensión y con un solo sacerdote; en el sur de la nación las había a 300 y 400 leguas de distancia de los centros urbanos, a las que, como dato dramático, la harina para las hostias llegaba ya descompuesta[171].

La Santa Sede erigió a partir de 1892 una nueva sede metropolitana, Río de Janeiro, y otras siete diócesis hasta el momento de la celebración del Concilio Plenario (1899). En aquel primer decenio republicano se empezó, finalmente, a registrar un hondo movimiento de renovación católica cuyo máximo promotor fue el insigne sacerdote, Julio María, que en 1904 ingresó a la Congregación de los Redentoristas. La tensión con el gobierno fue apaciguándose sensiblemente. A la designación hecha el año siguiente por el papa Pío X del arzobispo de Río de Janeiro, don Joaquín Arcoverde, como cardenal, el barón de Río Branco, ministro de Asuntos Exteriores,

exhortarlos, entre otras cosas, a poner su confianza en la providencia de Dios que no desampararía a la comunidad católica del Brasil en sus mismas necesidades materiales. El Papa hace énfasis en que es él, quien lo dice, «a quien la injusticia de la situación lo obliga a pedir de continuo la limosna de Pedro». Véase *Appendix ad Concilium Plenarium*, p. 728-733.

167. Véase el comentario de «La Civiltà Cattolica», l.c., 254-255.

168. MHI, t. VIII, 207.

169. Véanse otras estadísticas parciales en W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, p. 90-91.

170. Así en «Storia Generale delle Civiltà» (trad. de la ed. francesa *Hostoire Génerale des Civilisations)*, VI, Florencia 1957, p. 300.

171. «La Civiltà Cattolica», l.c., p. 252-254. Más adelante veremos que al tiempo del Vaticano II muchísimas diócesis continuaban en la misma situación por el crecimiento demográfico monstruosamente desproporcionado con el del crecimiento de las vocaciones sacerdotales.

«se encargó de que esta distinción tuviera su adecuada correspondencia. La república, agitada constantemente por desórdenes, envió al Papa un lujoso volumen encuadernado en oro macizo, con el anagrama del pontífice grabado en piedras preciosas y su busto coronado con 90 diamantes»[172].

Había cambiado la historia. Menos de 30 años atrás un periódico masón formulaba este deseo: «Dios inspire a Víctor Manuel para que en el más breve tiempo posible, en nombre de Dios y para el bien de la humanidad, mande recoger los escombros del Vaticano»[173].

II. El pontificado de León XIII como marco del Concilio Plenario

1. *León XIII mira a la América Latina*

Al concluir el siglo XIX se había puesto en marcha un movimiento de cohesión continental con la creación de las Conferencias Interamericanas[174], cuya primera reunión se celebró en Washington en 1889-1890, por invitación del gobierno norteamericano. Los Estados Unidos, cada vez más poderosos e influyentes, tenían ya puesta su mira en objetivos concretos sobre la realidad y el destino de América Latina. Sus intervenciones pasadas y próximas en Santo Domingo, América Central, Puerto Rico, Colombia, Venezuela, podían significar también una agresión a la fe tradicional del pueblo iberoamericano[175].

León XIII estaba suficientemente informado de la marcha y de la lucha de la Iglesia en las repúblicas de América Latina, como deja entenderse por las páginas que hemos dedicado al marco histórico. No pocos obispos latinoamericanos se habían entrevistado con él[176]. El cuarto centenario del «descubrimiento» de América le dio ocasión para dirigir una carta a los episcopados de las dos Américas, de España y de Italia[177]. Para asociarse, con algún retraso al acontecimiento, León XIII resolvió convocar el Primer Concilio Plenario de América Latina. Y así, el 25 de diciembre de 1898, expidió las letras apostólicas *Cum diuturnum*, en la que decía:

172. Dato de MHI, t. VIII, p. 108.

173. «Familia masónica», citado por D.A. Macedo, o.c., p. 279 y léase nota 154.

174. Véase C. Ventura Corominas, *Historia de las Conferencias Interamericanas,* Buenos Aires 1959.

175. C. Crivelli, *Directorio protestante de la América Latina,* p. 88-94. El mismo autor recoge la frase del presidente Th. Roosevelt, en la entrevista Nahuel Huapí: «La absorción de la América Latina sería muy difícil mientras esos países sean católicos.» *Los Protestantes y la América Latina,* p. 36.

176. Por ejemplo, el arzobispo Ricardo Casanova, desterrado de Guatemala; Mariano Casanova, de Santiago de Chile; Bernardo Herrera, arzobispo de Bogotá; Giovanni Cagliero, que halló al papa la corriente de muchos problemas (véase G. Cassano, o.c., vol. II, p. 516-517). Asimismo los nuncios o delegados apostólicos que habían regresado a Roma, etc.

177. *Quarto abeunte saeculo*, 16 de julio de 1892. Como tono y como estilo es espléndida, pero excesivamente europeizante, e incluso deprimente para las civilizaciones amerindias. Texto en ASS XXV, 1892-1893, p. 3-7. Fray Bartolomé de Las Casas no se queda atrás de León XIII en su admiración por Cristóbal Colón.

«Hoy, realizando lo que hace tiempo deseábamos con ansia, queremos daros una nueva y solemne prueba de nuestro amor hacia vosotros. Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo. Lo que juzgamos más a propósito fue que os reunieseis a conferenciar entre vosotros, con nuestra autoridad y a nuestro llamado todos los obispos de esas Repúblicas»[178].

El Concilio se celebró, pues, en las postrimerías del pontificado de León XIII, cuando sólo restaban cuatro años para su muerte. La asamblea está, por tanto, marcada por el sello de las experiencias, las aspiraciones y las solicitudes de aquel largo pontificado que ya llevaba 21 años de duración[179].

2. *Entre el optimismo y las crisis*

Aunque el Papa no logró sino parcialmente su objetivo «optimista» de conciliar, sin mengua de la Iglesia, la tradición con el espíritu moderno[180], el prestigio del Papa se había acrecentado en los Estados latinoamericanos[181]. La constante que acompañó la actividad del pontificado leoniano fue el empeño de reanudar las relaciones de la Iglesia con la sociedad. En la visión del Papa aparecía, insistente, el drama de la apostasía social que, de acuerdo con su frecuente magisterio, arrastraba consigo inexorablemente la subversión de los valores sociales. «Coherentemente en todo su pontificado, León XIII propone una lectura de la situación en términos de *crisis*»[182].

El papa no deja de manifestar su convicción de que el remedio para esta quiebra de valores reside en la aceptación que se haga de la Iglesia, de su acción y de su doctrina.

La insidia que amenaza a la comunidad humana tiene nombres propios: el laicismo del Estado; las nuevas ideologías que están golpeando a la sociedad europea y que se llaman comunismo, socialismo, nihilismo. Sus orígenes remotos, de acuerdo con la visión histórica católica de la época, han de situarse en «la llamada Reforma», en el protestantismo, frente al que

178. *Actas*, p. XXI-XXII.

179. Señalamos aquí cuatro autores que estudian en síntesis los años de León XIII y aducen copiosa bibliografía: A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa e Società civile negli ultimi cento anni,* Milán 1979, p. 11-93; MHI, t. VIII, *La Iglesia entre la adaptación y la resistencia,* Barcelona 1978, p. 35-66; G. Jarlot, *Doctrine Pontificale et Histoire. L'enseignement Social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son Ambiance historique (1878-1922),* Roma 1964, p. 5-257. J. *Boderini, Il pontificato di Leone XIII,* 3 vols., Milán 1932-1933.

180. MHI, t. VIII, p. 47.

181. Recuérdense, entre otros datos, las creaciones de diócesis, algunos concordatos, las relaciones diplomáticas con diversos estados, etc., que a pesar de todo, eran hechos apreciados.

182. A. Acerbi, o.c., p. 44. Las encíclicas de León XIII fueron publicadas en castellano bajo el título de *Colección Completa de las Encíclicas de Su Santidad León XIII en latín y castellano,* 2 tomos, Valladolid ^{2}1903.

León XIII manifiesta una amarga postura[183]; la masonería aparece como instrumento organizado de combate contra el catolicismo. La encíclica *Humanum genus* (20 de abril, 1884) no es un alarde de tremendismo, aunque el lenguaje empleado nos parezca *hoy* superado[184]. En América Latina causaba estragos y empleaba un estilo a veces virulento y sacrílego[185] el liberalismo, que, como actitud práctica y como interpretación de la vida personal, social y política, proclamando la emancipación de toda autoridad religiosa, había mostrado su capacidad descristianizadora. Pero en este campo el papa se movió con sagacidad y prudencia, tanto que la encíclica *Immortale Dei* (1.° de noviembre, 1885) sobre la constitución cristiana de los Estados, desconcertó a los católicos más reaccionarios, impermeables al entonces llamado «liberalismo católico»[186]. Apareció dos años y medio más tarde la encíclica *Libertas*, «magnífico tratado filosófico y teológico de la libertad humana ante todo, luego del liberalismo»[187]. El papa matiza, exponiendo los aspectos admisibles de la libertad de prensa, de culto, de conciencia. Al concluir el pontificado de León XIII la doctrina liberal hacía crisis en la conciencia europea, pero en sus manifestaciones anticristianas se mostraba en íntima colusión con la masonería en las repúblicas latinoamericanas, con una historia de persecución contra la Iglesia Católica[188].

El liberalismo en América Latina se había presentado más con su fisonomía política que con sus postulados económicos, ya que nuestro continente apenas iniciaba los pasos de la industrialización y había liberales seguramente bien intencionados, que sin percibir el ocaso de la dinámica económica que se perfilaba en Europa, pensaban en la perennidad de su ideología global. Un célebre político de Colombia escribía en 1898 al arzobispo de Bogotá:

«Dentro de poco no quedarán sino dos grandes fuerzas: la Iglesia y el Liberalismo. ¿Por qué considerarse como rivales? ¿Por qué no sentar las bases de una armonía que será el asombro del porvenir por su inmenso poder civilizador?»[189]

183. Encíclica *Diuturnum*, sobre el origen del poder; ACERBI, ibid., p. 49-50; G. JARLOT, *Doctrine pontificale*, p. 80-84, donde se recoge la buena acogida que obtuvo el documento pontificio. Fechado el 29 de junio, 1881. Todavía en 1934 se recogía la misma idea, de una filiación de la Revolución francesa con relación a la Reforma. Llama la atención que fuera la revista de los jesuitas «Études» la que se conservara en tal convicción. Véase G. NEYRON, *La Réforme et la Révolution*, en «Études» (1934) 4, p. 424-435.

184. Texto en *Appendix*, p. 421-445. Amplio comentario en G. JARLOT, o.c., p. 84-99.

185. Véase anteriormente, en el caso del Brasil, nota 160.

186. G. JARLOT, o.c., p. 107-110.

187. Ibid., p. 110.

188. El pequeño texto del obispo alemán de Portoviejo, en el Ecuador, monseñor P. SCHUMACHER, *La Sociedad civil cristiana* [...], o la vehemencia antiliberal del obispo de Pasto (Colombia), monseñor Moreno y Díaz, en sus cartas pastorales de fines del siglo y principios del XX, no parecen hacer distinciones. Véase, del mismo obispo, E. MORENO, *Cartas Pastorales* I, Madrid 1908, p. 210-273.

189. «El Autonomista», periódico bogotano, octubre 1898, núm. 38.

El arzobispo, don Bernardo Herrera Restrepo, respondió con una extensa carta en que señalaba la necesidad de distinciones para poder eventualmente llegar a una concordia. Pero siempre, de acuerdo con el prelado, la historia concreta del liberalismo en Colombia (y diríamos en América Latina) había manifestado otras intenciones[190]. Sorprende que la encíclica *Libertas* no aparezca en el *Apéndice* editado como subsidio de las actas conciliares.

León XIII hubo de recoger el pesado lastre de un catolicismo a la defensiva, replegado intemporalmente y sin audiencia en el mundo positivista y ya, en gran parte, tecnócrata. «El positivismo –escribe A. Acerbi– ennoblecía el impulso anticlerical, ofreciéndole el apoyo de una *Weltanschauung*, en que la liberación del espíritu humano coincidía con la desaparición de las religiones y de las Iglesias tradicionales. Se presentaba, efectivamente, como una explicación global de la realidad del hombre y del universo en términos científicos, destinada a sustituir en las conciencias y en las estructuras sociales el papel jugado hasta entonces por la religión»[191].

El papa Pecci quiso, pues, responder a las necesidades de la época, apoyado en la convicción de que la fuerza moral de la Iglesia y del pontificado romano eran bastantes para recuperar e instaurar los valores religiosos y humanos, cuya supresión arrastraba al mundo a una catástrofe espiritual. El empeño en realizar tales convicciones es lo que algunos historiadores llaman «el proyecto de León XIII»[192]. La historiología del papa León le lleva a interpretar su momento como una reedición exacerbada del antagonismo de las Dos Ciudades de San Agustín: su protagonista es la Iglesia, su antagonista, la anudación de fuerzas anticristianas que opera la masonería. Pero es una Iglesia militante y gloriosa, «realidad cumplida y perfecta, el *regnum immobile* opuesto a las fluctuaciones del mundo y sustraído al riesgo de la historicidad»[193]. Tal concepción generosa, apologética, polémica, deja su marca bien profunda en las Actas del Concilio Plenario. Tal vez la experiencia histórica de ese siglo explica el acento de nuestro Concilio, cuyos actores fueron protagonistas acosados a lo largo y ancho de América Latina, pero también es verosímil que tal condición impidiera apreciar la naturaleza escatológica de la Iglesia en el *todavía no* que había de desarrollarse como principio histórico-teológico en los años del Concilio Vaticano II.

3. *El centro es Roma*

Los años de León XIII se caracterizan por el robustecimiento de la centralización de fuerzas en torno del Papa. El episcopado latinoamericano,

190. Véase B. HERRERA RESTREPO, *Pastorales y Documentos*, t. I, Bogotá 1898, p. 459-489.

191. O.c., p. 20.

192. A. ACERBI, o.c., p. 58-73; MHI, t. VIII, p. 35-66; P. DE LAMBIER, *Un idéal historique concret de Societé. Le projet de Léon XIII*, en «Révue Thomiste» 86 (1978) 13, p. 385-402.

193. A. ACERBI, o.c., p. 32 y nota 33.

numéricamente débil, y el primer campo de la falange en recibir los golpes hostiles, no se mostró reacio contra tal estrategia. Sólo que León XIII atempera el efecto polémico con un procedimiento irénico y pastoral: buscar el reconocimiento por parte de los Estados de la necesidad de la autoridad de la Iglesia, y así se explica su política extremadamente paciente con los diferentes gobiernos.

El Papa se muestra asimismo persuadido sobre la necesidad de que el papado recupere la hegemonía espiritual de la civilización occidental, singularmente en su papel de conciliador y orientador. Tiene una comprensión de la Iglesia rígidamente unitaria, jerárquica, centralista, como aparece en la encíclica *Satis cognitum* (30 de junio, 1896), en la que no hay confusión de unidad y uniformidad, y donde se reconoce la colegialidad del magisterio de los obispos y del papa.

Roma es para el Papa la ciudad santa y el centro coordinador y hegemónico de la Iglesia[194]. Los nuncios están considerados «en todos sus aspectos como los órganos de ejecución de aquella plena autoridad con que el papa regía, de manera centralista, la Iglesia universal»[195]. Sin embargo fue constante preocupación de su pontificado poner la Iglesia al ritmo de los tiempos para que ella recuperara su sitio social. Esto le llevó a hablar de su «gran política», «fórmula con que se vuelve a tomar el sentido de aquella acción de amplio horizonte tendiente a la recuperación de la influencia social de la Iglesia que el papa persiguió a lo largo de todo el pontificado»[196].

Sería abusivo afirmar que León XIII fomentara un simple retorno a la edad media o a la reconstitución de un modelo social *ancien régime*. Buscaba «un retorno a los principios cristianos actualizables en formas nuevas y a un reconocimiento del papel público de la Iglesia, adecuado y compatible con los desarrollos institucionales de la edad moderna»[197].

En la alocución pronunciada en 1892, cuando se trasladaron de Perusa a Roma los restos del papa Inocencio III, decía el Papa:

> «En medio de estas nuevas condiciones del siglo XIX, ¿será acaso un despropósito desear nuevamente, no ya la tosca civilización ni las defectuosas instituciones de la edad media, sino aquella fe robusta entrañada en la conciencia de los pueblos, que disputaban, en último término al mal, la victoria final y por eso mismo hacía más curables las naciones?»[198]

Si los objetivos de León XIII estaban marcados de grandeza, no es lícito sostener que aspiraban a «un dominio de la Iglesia católica sobre la humanidad, a menos que dominio se entienda en esa mutua compenetración de conceptos religiosos y políticos que era característica de la teoría política de Occidente hasta su disolución al final de la edad media»[199]. En la visión que el papa tenía de su época alentaba igualmente una candente inquietud pastoral: el papa, no obstante «su personalidad, aristocrática por naturaleza», propendía cada vez más «a apoyarse en las masas para presionar a los gobiernos en favor de la Iglesia»[200] y era consciente de que un pavoroso movimiento de descristianización trabajaba desde hacía ya demasiado tiempo contra la fe de las masas populares[201].

Cuando expiraba con su larga vida aquel activo y noble pontificado que humanamente no alcanzó a responder a la grandeza del proyecto, León XIII, a los 21 años de su elección, podía cumplir uno de sus designios: la celebración del Primer Concilio Plenario de América Latina.

III. La celebración del Concilio

1. *El proyecto y los preludios*

Por primera vez en su historia la Iglesia de América Latina iba a tener la experiencia de un concilio de todo su episcopado. Oportunidad extraordinaria para reflexionar acerca de la situación religiosa de las 18 repúblicas latinoamericanas en que entonces se dividía el continente latino. Panamá aún pertenecía a Colombia y Cuba, en cambio, acababa de independizarse de España.

La iniciativa se debió, en gran parte, al arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, que lo propuso a León XIII en la visita *ad limina* realizada en 1892[202]. Años antes, en 1888, el obispo de Montevideo Mariano Soler, buen conocedor de toda Iberoamérica, había sugerido al Papa esta convocación. El Concilio tuvo «una preparación asombrosamente profunda», según Schmidlin[203] y estuvo a cargo de la Congregación del Concilio, quien redactó un esquema previo de temas, estructurados en más de mil artículos que formaban un grueso volumen. Sus redactores debieron de ser los cardenales Rampolla, Vannutelli y Angelo Di Pietro. Los dos últimos poseían un conocimiento directo, al menos parcial, de los problemas de nuestras iglesias; Di Pietro había representado a la Santa Sede en el Paraguay, después de la terrible guerra de la triple alianza, en la Argentina (1877-1879) y en el Brasil (1879-1881), y Vannutelli había desempeñado un cargo análogo en el Ecuador, Perú, Colombia, Costa Rica, El Salvador y

194. MHI, t. VIII, p. 57.
195. Ibid., p. 63.
196. A. Acerbi, o.c., p. 73.
197. Ibid., p. 57. MHI, t. VIII, p. 58. A. Aubert dice que en lo que concernía a la grandeza de la idea italiana y a la mística del *Risorgimento*, León XIII «era más bien un hombre del pasado y un papa del antiguo régimen». A continuación explica tal actitud por la convicción que tenía de la necesidad de la independencia política del papa, que le garantizaba su independencia religiosa. Véase *Nueva Historia de la Iglesia* V, p. 20-21.
198. Cit. por Acerbi, o.c., p. 41, nota 56, remitiendo a *Acta Leonis XIII*, vol. XII, p. 385.
199. MHI, t. VIII, p. 65.
200. R. Aubert, o.c., p. 23.
201. Sobre la encíclica *Rerum Novarum*, véase G. Jarlot, o. c., p. 177-225 y amplia bibliografía en p. 456-459.
202. Véase «La Civiltà Cattolica», serie XVII, vol. VI, 1899, p. 725.
203. Cit. por MHI, t. VIII, p. 203-204.

Honduras (residiendo en Quito), en un período de ocho años, de 1869 a 1877[204].

En diciembre de 1897 se remitió el *Esquema*, por lo menos a los metropolitanos y delegados apostólicos. Seguramente llegó también a los otros obispos porque se conocen sus observaciones. La Santa Sede invitaba a los prelados a formular su parecer, a lo que se respondió con 454 observaciones, lo que no significa que necesariamente todos hubieran intervenido. Con todo, el esquema se remitió con casi un año y medio de antelación a la celebración conciliar. Desde una exigencia actual, centrífuga, sensibilizada por la especificidad de lo latinoamericano, el procedimiento adoptado entonces, aparece inadecuado en su principio. Las condiciones de la época, la falta de comunicaciones y de recursos, y otras circunstancias desfavorables impedían al episcopado latinoamericano la preparación *in situ* de una especie de previo «documento de trabajo», además de que la Iglesia carecía en América Latina de un organismo eficaz de coordinación, impensable entonces por múltiples razones.

Se invitaba también a los obispos a sugerir un lugar y una fecha adecuada para la reunión. La mayor parte escogió a Roma. Se han señalado dos motivos: el primero, el deseo de manifestar su adhesión al Papa[205], y el segundo, «porque a casi todos era mucho más fácil el viaje a Roma que a alguna otra ciudad de América, por sus dilatadas distancias y difíciles vías de comunicación»[206]. *Pero también pudo influir, aunque no se dice, la* inseguridad política de algunas regiones y el riesgo de herir sentimientos nacionales; el peligro de interferencia gubernamentales y la escasez de personas preparadas en cuestiones canónicas y teológicas.

La actitud de los gobiernos (al menos de muchos) con relación a la celebración del Concilio, satisfizo al episcopado y a la Santa Sede, como expresamente se hace constar en el artículo 763 de las *Actas*[207].

204. Estas y otras noticias directas acerca del esquema previo, de las observaciones enviadas por los obispos a Roma, etc., las tomamos de la tesis de la señorita F. MORANDO, trabajada en la Universidad de Roma: *Il Primo Concilio Plenario Latinoamericano,* Università di Roma, Matr. núm. k/20242, 1980, que nos ha facilitado su director, el doctor Gian M. Vian, y con cuya autorización podemos hacer uso de sus noticias. Cuando citemos este trabajo no daremos más indicaciones que el nombre de su autora, sin paginación, por tratarse de una tesis inédita. Ella misma reconoce las forzosas limitaciones de su investigación que no ha acudido sino a fuentes fácilmente accesibles del Archivo Vaticano. Sin embargo nos transmite datos que sin su colaboración serían desconocidos.

205. Lo agradece León XIII en la carta de convocación, *Diuturnum,* 25 de dic. 1898; en la otra, *Iesu Christi Ecclesiam,* 1.° de enero 1900, y en la carta de los padres conciliares a León XIII, 29 de mayo de 1899. Véanse *Actas y Decretos,* p. XV ss; XXII ss; XXVII ss, respectivamente.

206. Así la carta *Cum diuturnum.*

207. El texto definitivo de los documentos conciliares se editó en Roma en 1900 con el original latino y la traducción oficial al castellano: *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX.* Consta de 593 páginas impresas. Aquí usamos la reimpresión de 1906. El traductor fue don José María Ignacio Montes de Oca, obispo de San Luis de Potosí (México). Sobre este prelado véase la biografía esbozada por A. JUNCO, *Monseñor Montes de Oca* en «Abside» 35 (México 1971). Era un prelado señorial y solemne. De vez en cuando la traducción parece decir más de lo que dice el original latino. A este

El estudio de Flavia Morando nos transmite informaciones de interés. El obispo de Medellín, monseñor Joaquín Pardo Vergara[208], opinaba que no era oportuno entonces un «Concilio» en Roma, sino que prefería una «adunación» de uno o más obispos de cada provincia eclesiástica para lograr alguna síntesis en el estudio de los problemas de la Iglesia[209]. Roma le parecía demasiado distante y se corría el riesgo de que por ello no conocieran con precisión las condiciones de nuestro continente por la diversidad de regímenes y situaciones[210]. También algunos obispos mexicanos se mostraron un poco reticentes a la celebración de un concilio. Les parecía que la heterogeneidad de situaciones de América Latina, la distancia y la edad de algunos prelados no era propicia al proyecto[210a]. Los prelados de Santo Domingo, México, Cuernavaca y Querétaro, propusieron la capital mexicana; los de Chile y Argentina se inclinaban por Santiago; el de Lima ofrecía esta capital en nombre de su gobierno. Las sesiones empezaron el 28 de mayo de 1899, día de la Santísima Trinidad y concluyeron el 9 de julio; la sede del Concilio fue la amplia capilla del Colegio Pío Latinoamericano que podía albergar hasta 400 personas[211]. El papa hubiera querido hospedar generosamente a los obispos, pero lamenta que «por la estrechez a que las adversas circunstancias nos han reducido», no pueda brindarles una mejor hospitalidad[212].

«Concilio Plenario»: sobre su naturaleza jurídica ha escrito un estudio el *canonista y obispo colombiano, monseñor Pablo Correa León († 1980)*[213]. No es un Concilio *nacional*, al que concurren los obispos de una nación; ni es Concilio *provincial*, formado por los obispos sufragáneos con su metropolita; ni es Concilio diocesano. Pero el término «plenario» es fluctuante: a veces a los concilios nacionales se les dio este apelativo. A los concilios de

primer tomo le acompaña un segundo *Apéndice* que contiene documentación pontificia y conciliar, así como declaraciones de las congregaciones romanas y del que se hicieron otras ediciones. Quiere ser un subsidio para ilustrar auténticamente las declaraciones conciliares. Parece que a algunos obispos mexicanos no les pareció oportuna la publicación del *Apéndice* (Morando).

208. Véase una semblanza de su persona en J. RESTREPO POSADA, *Arquidiócesis de Bogotá, Cabildo eclesiástico,* Bogotá 1971.

209. En la carta apostólica *Iesu Christi Ecclesiam* con que León XIII promulga los decretos del Concilio, se lee: «Unánimes estuvieron los obispos con respecto a la celebración del Concilio», *Actas,* p. XV. Parece que en 1890 los obispos del Brasil no estaban de acuerdo en la convocación de un concilio latinoamericano. Debo esta noticia al P.E. Piva, O.F.M., encontrada por él en el Archivo Vaticano.

210. Uno de los consultores romanos ha anotado al margen de esta interesante observación, que ésa era una razón de más para celebrarlo en Roma.

210*a*. Noticia que me ha proporcionado el presbítero Eduardo Chávez, arquidiócesis de México, que actualmente investiga sobre el Concilio Plenario en el Archivo Vaticano. Señala los legajos *(Buste)* XIII y XIV de la visita apostólica de monseñor Niccolò Averardi.

211. Noticias interesantes en L. MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Pío Latinoamericano,* p. 87-91; en «La Civiltà Cattolica», reseña de la apertura, serie XVII, vol. VI, 1899, p. 725-728. En la inauguración actuó por vez primera el célebre maestro Lorenzo Perosi como director de la *Cappella Pontificia.*

212. *Actas,* p. XXII-XXIII.

213. «El Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 y la Conferencia episcopal Latinoamericana de 1955», en *Cathedra,* vol. XI (Bogotá 1957), núm. 1, p. 47-55.

Baltimore, por ejemplo, que congregaron en la segunda mitad del siglo pasado a los obispos de las diversas provincias eclesiásticas de los Estados Unidos, se les llamó «plenarios». La peculiaridad de nuestro concilio reside en que estuvo conformado por los episcopados de todos los países latinoamericanos por convocación hecha por el Papa; y tenía que serlo por él, ya que ninguna otra autoridad en la Iglesia hubiera podido hacerlo. Por otra parte, siendo *Concilio*, revestía autoridad legislativa sobre todo el continente latino, mientras que las futuras *conferencias* generales del episcopado latinoamericano (Río, Medellín, Puebla) no han tenido esta autoridad canónica. Una circular de la Congregación del Concilio[214] determinaba que deberían asistir todos los arzobispos y aquellos obispos «que son únicos en una república: Costa Rica, Comayagua (Honduras), Nicaragua, El Salvador y Paraguay». Como no era conveniente que, durante el Concilio, quedara «absolutamente sin pastores esa vastísima parte del mundo», el papa no imponía la obligación de asistir a cada obispo sufragáneo. El metropolitano debía reunir a los mismos para elegir, con ellos, a uno o varios que los representaran.

Por el párrafo 5.° de la circular mencionada se sigue que ya habían llegado a Roma las observaciones hechas al esquema inicial remitido a los obispos latinoamericanos en 1897, pues se les pide los examinen cuidadosamente, para lo cual se les envían juntamente con la circular.

No sabemos en qué países fue posible celebrar esta reunión previa. Más bien creemos que todo debió de hacerse por cartas como lo prevé también la misma circular, tanto en lo referente a la designación de los asistentes como de las nuevas observaciones que ocurrieran. En efecto, esta circular se envió el 7 de enero de 1899 y la inauguración del Concilio estaba prevista para fines de mayo. Es impensable que en tan escaso tiempo pudiera llegar el correo a los metropolitanos, y que los sufragáneos lograran reunirse, a más tardar, en abril, en repúblicas de enorme vastedad, como Colombia, Venezuela, Perú, Argentina, Chile, Bolivia, que no constituían sino una sola provincia eclesiástica[215]. En México, debido al progreso de las comunicaciones, sí se reunieron los obispos de las diversas provincias eclesiásticas para designar a los que debían asistir.

Concurrieron 13 arzobispos y 40 obispos. De los arzobispos faltaron los siguientes: el de Guatemala, Ricardo Casanova, seguramente por la agitación política del país en aquellos momentos; el de Charcas o La Plata (Sucre, Bolivia), Miguel Taborga, por razones análogas; el de Caracas, Críspulo Uzcátegui, que, aunque no tenía sino 55 años, se hallaba bastante afectado de salud, y el de Santo Domingo, Fernando A. de Meriño, al que una enfermedad detuvo en París. Los países numéricamente más representados fueron México, con 13 prelados; Brasil, con 11; Colombia y Argentina enviaron seis cada uno; Chile, cinco. Las demás repúblicas, tres o menos;

214. *Actas*, p. XXIV-XXV.

215. No hemos leído nada acerca de tal reunión, por ejemplo en Bogotá, y sabemos que el arzobispo de Bogotá y el obispo de Medellín salieron para Roma en abril.

pero de toda Centroamérica sólo acudió monseñor Bernardo Thiel, obispo de Costa Rica[216].

Hay que decir una palabra sobre los límites existentes hasta ahora en el estudio de este Concilio. Tenemos la edición de las *Actas*, pero, a excepción del trabajo de F. Morando, no conocemos estudios basados en las fuentes[217]. Es por tanto imposible, hasta el momento, conocer los criterios que guiaron a los miembros de la Congregación del Concilio en la redacción del *Esquema* previo remitido al episcopado Latinoamericano en 1897 que ya estaba bastante esbozado en 1894. Como dijimos anteriormente, el *Esquema* mereció 454 observaciones; respondieron, siempre de acuerdo con la información de F. Morando, once obispos de México, cuatro de Colombia, tres de Venezuela, tres del Brasil y tres de Haití, y uno de Guatemala, el Ecuador, Argentina, Uruguay y Chile.

Tampoco se conocen los criterios según los cuales cada provincia eclesiástica escogió a los participantes; habría que completar el marco teniendo en cuenta su personalidad, su formación teológica, experiencia pastoral y su edad[218].

Reducimos nuestra noticia a los años de edad y de ministerio episcopal de los participantes en el Concilio Plenario de América Latina[219]:

Edad	*Episcopado*
De 31 a 40 años: 3 obispos	De 1 a 5 años: 14 obispos
De 41 a 50 años: 17 obispos	De 6 a 10 años: 26 obispos
De 51 a 60 años: 20 obispos	De 11 a 15 años: 8 obispos
De 61 a 70 años: 7 obispos	De 16 a 20 años: 3 obispos
De 71 a 73 años: 3 obispos	De 21 a 25 años: 1 obispo
Total: 50 obispos	De 26 a 30 años: 1 obispo
	Total: 53 obispos

Este cuadro estadístico puede ayudarnos a comprender mejor la composición del Concilio. En cuanto a la edad, el mayor número está situado entre los 51 y los 60 años y le sigue el de quienes tenían de 41 a 50. Llama la atención la presencia de tres septuagenarios en razón del esfuerzo que hubo de suponer un viaje tan dilatado. Es también sorprendente que casi la mitad de los obispos lleve relativamente poco tiempo de ministerio, y por tanto, de experiencia episcopal; hay 26 obispos entre seis y diez años de

216. Elenco en *Actas*, p. XLVIII-XLIX.

217. No hemos podido consultar el estudio del historiador mejicano, F. Cejudo, y sabemos que en Lovaina se ha escrito recientemente una monografía.

218. En el marco histórico inicial han aparecido ya algunos nombres notables: Mariano Casanova (Chile), Bernardo Herrera (Bogotá), Mariano Soler (Montevideo), Joaquín Arcoverde (Río de Janeiro), Bernardo Thiel (Costa Rica), Sinforiano Bogarín (Asunción), Fernando de Meriño (Santo Domingo).

219. En la estadística de edades sólo aparecen 50 porque la fuente de consulta, *La Gerarchia Cattolica 1899*, no presenta el dato completo de tres de estos prelados. Manifestamos nuestro agradecimiento al profesor Humberto Rayo Aguilera (Bogotá), que elaboró este cuadro estadístico.

episcopado y 14 entre uno y cinco años. Los «patriarcas» entre 21 y 30 años de ministerio episcopal son únicamente dos. Pero de los 50 obispos de quienes se tienen datos completos, 30 pudieron tener experiencias personales de los cambiantes sistemas políticos, sin duda intensamente vividas.

Sólo se han publicado las síntesis de las 29 congregaciones generales y de las nueve sesiones solemnes. Es indispensable conocerlas completas para tener una idea adecuada acerca de la marcha del Concilio, de los focos de interés, y de los temas que debieron de suscitar un más intenso debate. El conocimiento del epistolario de los obispos, de sus escritos y notas personales, de las cartas pastorales dirigidas a sus diocesanos después del Concilio, serán instrumento de máxima importancia para conocer el ambiente que imperaba, así como sus impresiones personales. Por cierto que la celebración de esta asamblea episcopal pasó inadvertida en su momento, hasta el punto que aún «La Civiltà Cattolica» le dedicó escasas páginas de crónica[220].

Las 29 congregaciones generales fueron presididas por turno por los arzobispos participantes, en calidad de *delegados apostólicos* del Papa. Con este gesto León XIII quería subrayar el carácter latinoamericano de esta asamblea y, como lo destaca «La Civiltà Cattolica»[221], crear un clima de gran libertad. A las nueve sesiones solemnes asistieron, como presidentes puramente honorarios, algunos cardenales de la curia[222]. Aunque algunos obispos llevaron sus propios consultores o compañeros, entre los ocho consultores oficiales no hay latinoamericanos. No es impensable que nuestras diócesis carecieran de personas especialmente cualificadas por su competencia canónica y por el conocimiento del más reciente magisterio pontificio o de los decretos de las congregaciones romanas. Entre los consultores se destacó, por su influjo personal, el capuchino José de Calasanz de Llaveneras (su nombre de pila era José Vives y Tutó), creado cardenal durante la celebración del Concilio, quien «desde 1884 sostenía en la curia un declarado antiliberalismo», «procedente del grupo de integristas españoles del que surgió el libro *El Liberalismo es pecado*»[223].

2. *La exaltación latinoamericana del Concilio*

«América Latina» es una denominación con origen también eclesiástico, y antes de que lo empleasen los franceses en México, lo había empleado Pío IX en la fundación del seminario o Colegio Pío Latinoamericano en 1858[224]. León XIII quería reafirmar los valores de nuestra Iglesia, latina y

220. Véase anteriormente, nota 202.

221. Ibid.

222. Di Pietro, Cretoni, Gotti, Jacobini, Agliardi, Ferrata.

223. MHI, t. VIII, p. 203-204 y 545-546, con bibliografía.

224. P. TERMOZ, que escribe a principios de este siglo y que vivía en Roma, trabajando en la Curia Romana, asegura el origen eclesiástico del término. DTC I, o.c., col. 1081. L. MEDINA ASCENSIO no aporta ningún dato acerca de cómo emergió este nombre al fundarse el «Pío Latino».

americana. En la carta de convocación del Concilio, el papa hacía énfasis en su preocupación de mirar «por los intereses comunes de la raza latina a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo». En nuevo documento con que promulga las Actas del Concilio, afirma que en ningún momento ha permitido «que a las escogidas repúblicas de la América Latina falten los cuidados y los desvelos que hemos prodigado a las demás naciones católicas»[225].

La convicción exaltante de los valores cristianos del alma latinoamericana se pone de manifiesto en el sermón de apertura predicado por el arzobispo de Montevideo, don Mariano Soler: «Quiera Dios todopoderoso –decía– que esta nuestra asamblea sirva para estrechar cada día más los fuertes lazos de fraternidad y cortesía que unen a las repúblicas de la América Latina.» Palabras tanto más significativas cuanto que en muchos participantes aún estarían vivos los recuerdos de las contiendas internacionales entre las repúblicas centroamericanas; de Chile, Perú y Bolivia; de Argentina, Uruguay, Brasil y Paraguay[226].

A su vez, la oración fúnebre pronunciada por el obispo de San Luis de Potosí, don Ignacio Montes de Oca, en la conmemoración exequial de los obispos muertos en esos cuatrocientos años de Iglesia, el 4 de julio, evoca la gloria de la evangelización ibérica[227]. Se advierte hoy el contraste entre el acento nostálgico y fogoso con que se describe la obra de España conquistadora y la reticencia observada por Juan Pablo II en su visita a Santo Domingo y a México (enero, 1979), quien se refirió únicamente a la obra evangelizadora de los misioneros hispanoportugueses. Pero se ha de explicar el talante del orador como un eco a las corrientes de búsqueda de los valores originarios hispanizantes, y como reacción contra el influjo positivista y foráneo con sus interpretaciones despistadas de la naturaleza indoibérica de América Latina[228]. El sustrato africano no es mencionado.

El tono del discurso se vuelve patético al describir el cambio operado en

En la exposición que hizo a Pío IX el sacerdote José Ignacio Víctor Eyzaguirre en 1856, para proponer la fundación, habla de las «provincias de la América española y portuguesa», o.c., p. 30-36. Todo parece resuelto con el trabajo de A. ARDAO que citamos en la nota 2 del cap. I.

225. *Actas*, p. XIV. El término latino reza: *caeteras catholicorum nationes*. ACERBI, asegura que para León XIII la era del absolutismo político estaba irrevocablemente terminada. «Como prueba está la ausencia en su magisterio de un papel religioso de las *naciones cristianas*», o.c., p. 39 y nota 51.

226. El discurso inaugural lleno de brioso orgullo latino, en *Actas*, p. LXIV-LXXIV. Quizá el representante más hispanófobo del siglo XIX haya sido el chileno Francisco BILBAO. En *El Evangelio americano* editado en 1864 en Buenos Aires, execra el origen hispánico de nuestros pueblos, se extasía ante el progreso de los Estados Unidos y sueña en una desespañolización de Hispanoamérica.

227. Ibid. CII-CXXV. El tono es de tal naturaleza que los antropólogos o sociólogos modernos elevarían más de una protesta.

228. Ya en 1881 y en 1886, el historiador católico mexicano, J. García Icazbalceta, había publicado notables estudios históricos que venían a contrabalancear las interpretaciones tendenciosas de la historiografía no católica. Pío XII tiene diversas referencias exaltantes del carácter católico ibérico de América Latina (véase JUAN TERRADAS SOLER, *Una epopeya misionera. La conquista y colonización* [...] *vistas desde Roma*, Madrid 1962).

el siglo liberal. Desfilan las figuras de los obispos víctimas de su intrepidez en luchar por la identidad y la libertad de la Iglesia: perseguidos, despojados, desterrados, difamados y aun muertos. Se comprende el estado de ánimo con que habían abordado los problemas planteados por el laicismo, el liberalismo, la masonería, causantes externos de las tribulaciones de la Iglesia. No hemos de desconocer la presencia actuante de una nostalgia ilusoria de los tiempos idos: «Podemos alimentar la esperanza –decía monseñor Montes de Oca– de que, a vuelta de algunos años, la misma religión nos restituya el vigor de nuestros abuelos y otra vez confiera a nuestra estirpe la hegemonía de hace cuatro siglos»[229].

En la *Carta Sinodal al Clero y al Pueblo de la América Latina*, firmada el 9 de julio, día en que se clausuró el Concilio, los obispos consideran como «especial favor divino» el haber poblado «prodigiosamente la América de raza latina y católica»[230]. Emerge, es cierto, en esta carta el sentido de evangelización que tuvo también la presencia de España y Portugal en el Nuevo Mundo. Si tales expresiones pueden parecer a algunos historiadores la traducción de un romanticismo de «Cristiandad», admiten igualmente otra explicación: la reacción contra el despojo de valores cristianos que había pretendido imponer en América Latina la onda retrasada de la ilustración antirreligiosa llegada después de la independencia. A esa exaltación de la latinoamericanidad responderá en la segunda mitad del siglo XX, otra convicción, expresada en términos más matizados por Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, por *Medellín* y por *Puebla*, acerca de la original vocación histórica de América Latina.

3. *Los decretos del Concilio*

Los decretos conciliares están comprendidos en 16 títulos: I. De la fe y de la Iglesia Católica; II. De los impedimentos y peligros de la fe; III. De las

229. El sermón de monseñor Montes de Oca, dentro de su fogosidad hispanizante y latinoamericana, podría tener una explicación también táctica. De acuerdo con una noticia de CivCatt (serie XVII, VII, 1899, crónica del 23 de junio al 6 de julio de 1899, p. 225-226), un corresponsal del «New York Herald», bajo el título *Existence of dissensions,* envió a la edición de París del mismo periódico, con fecha de 18 de junio, chismes de disensiones entre obispos que favorecerían el «americanismo» de los Estados Unidos y entre los que estarían por el «latinismo» de Iberoamérica. El corresponsal afirma que tuvo un coloquio con el antiguo rector del Colegio Norteamericano, mons. O'Connell, a quien el periodista habría referido ciertas expresiones oídas personalmente al arzobispo de Bogotá, mons. Herrera Restrepo en estos términos: «Yo deseo que se sepa que los miembros del Concilio Latinoamericano no son españoles sino americanos; que su afecto, sobre todo en materia de religión, no es por España, sino por el *Americanismo,* como éste se entiende y se practica en los Estados Unidos, y que esta verdad será, tarde o temprano, reconocida también por el Vaticano.» A lo cual mons. O'Connell habría respondido: «Podrá ser así. Monseñor Herrera, por cierto, es muy inteligente, serio y es un liberal; pero los otros, y ciertamente la mayoría, piensa diversamente.» CivCatt añade que el arzobispo de Bogotá la ha autorizado a desmentir tales informaciones, tanto más que él no había tenido ningún encuentro con tal periodista.

230. *Actas,* p. CXLIV-CLX.

personas eclesiásticas; IV. Del culto divino; V. De los Sacramentos; VI. De las Sacramentales; VII. De la formación del clero; VIII. De la vida y honestidad de los clérigos; IX. De la educación católica; X. De la Doctrina Cristiana; XI. Del celo por la Salvación de las almas y de la caridad cristiana; XII. Del modo de conferir los beneficios eclesiásticos; XIII. Del derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales; XIV. De las cosas sagradas; XV. De los juicios eclesiásticos; XVI. De la promulgación y ejecución de los decretos del Concilio.

El objetivo del Concilio quedó ya propuesto en la sesión inaugural: «La mayor gloria de Dios; la defensa y propagación de la fe católica; el aumento de la religión y la piedad; la salvación de las almas; el esplendor de las Iglesias; el decoro y disciplina del clero, y la dignidad, defensa y ampliación del [...] Orden Episcopal.»

Todo el texto está ordenado en 998 artículos. Las fuentes están constituidas por el magisterio de León XIII (casi cien citas), por el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano I, por el magisterio de Pío IX y el *Syllabus,* por las declaraciones de sínodos antiguos y recientes y de las congregaciones romanas, por el Catecismo Romano y otros documentos canónicos.

Sorprende que el Concilio no cite explícitamente los Concilios y Sínodos indianos, si bien el obispo Montes de Oca en la oración fúnebre que mencionamos anteriormente, dice que no pocos de los decretos del Plenario concordaban al pie de la letra con aquellos «llenos de prudencia y sabiduría»[231]. Se mencionan allí mismo los sínodos de Quito y de Bogotá, celebrados algunos decenios atrás: «Mucho se ha hablado de ello en nuestras congregaciones y por cierto con grandes elogios»; pero su empleo efectivo, si nos atenemos a las citas, es extremadamente reducido[232].

¿Habría que concluir, entonces, que no alienta una especificidad latinoamericana? Como la entendemos hoy, seguramente no, ni en las posibilidades y en la mentalidad de la época esto era atendible. El rigor técnico de la redacción, el argumento excesivamente canónico, la orientación y el tono de los documentos, parece indicar más bien el influjo apremiante de las grandes preocupaciones que agobiaban homogéneamente a la Iglesia universal. Por otra parte el esquema fue preparado por técnicos romanos, y aunque recibió numerosas observaciones, éstas parecen haber sido, en general, de carácter formal: el episcopado latinoamericano observaba con reverente actitud cuanto había recibido de Roma.

No eran tiempos maduros todavía para que un Concilio se preocupara en reflexionar sobre las realidades temporales y los problemas estructurales de la sociedad, aunque en el Vaticano I ya habían aflorado estas preocupaciones[233]. El arzobispo de Montevideo decía en la sesión inaugural que la

231. *Actas,* p. CXXIV-CXXV. E. DUSSEL, no compartía demasiado este escrúpulo en 1967, puesto que escribe: «Este Concilio viene a renovar lo decretado por los Concilios del siglo XVI.» Véase *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina,* Barcelona 1967, p. 135.

232. Véanse, por ej., los núms. 417, 463, 481, 531, etc.

233. E. CÁRDENAS, *Problemas sobre el Hombre en el I Concilio Vaticano,* en «Universitas» (Bogotá 1970), núm. 38, p. 231-251.

gran preocupación estaba constituida por la «discusión de aquellas materias que más hayan de fomentar en nuestras regiones, la disciplina, la santidad, la doctrina y celo del clero; y la moralidad, la piedad, el conocimiento más sólido de nuestra santa religión y la represión de perversas doctrinas en los pueblos a nuestro cuidado sometidos; y de esta suerte, como es evidente, trabajaremos en favor de la paz y prosperidad de los pueblos que estriban principalmente en la religión católica [...]. Seremos por tanto, beneméritos de la sociedad civil, puesto que la religión para todo es útil»[234].

Tal lenguaje manifiesta que los obispos quieren hablar a una sociedad cristiana que los entienda; pero ¿y qué pensar de los sectores irreligiosos influyentes por el poder y por otros medios?

Las palabras que transcribimos a continuación descubren cierta perplejidad acerca de la incidencia efectiva del Concilio en la marcha histórica de nuestro continente:

> «Pero ¿qué pensará el mundo entre tanta variedad de opiniones, acerca de nuestras reuniones pastorales? Las declarará tal vez fórmulas y ritos estériles, vanas declamaciones, proyectos inútiles, sentencias sin fruto. Pero esto nada nos importa, porque hasta la historia profana demuestra cuánto yerran los que de tal manera opinan.»

En la segunda congregación general (30 de mayo) se insistió en «la plenísima libertad» de opinión y de palabra con que debía procederse[235], así como de la libertad para servirse de los consultores que los obispos tenían consigo.

a) *La fe y la Iglesia*

El título I sobre la fe y la Iglesia sólo reafirma la doctrina tradicional del Concilio Vaticano, del *Syllabus* y de las enseñanzas de León XIII. Pero se recuerda a los católicos que están llamados a «confesar paladinamente su fe», y se reprueba «la inacción de los cristianos» (núm. 17). Era oportuno tal estímulo para una comunidad por tantas causas acobardada e impreparada ante el asalto del laicismo.

El tema de la Iglesia no se presenta en forma original. Campea la eclesiología tradicional[236] pero se insiste en la autonomía de la Iglesia frente al poder temporal. Es, por lo menos, una reafirmación doctrinal recordada a tantos gobiernos abusivos, que hostigaban de continuo al catolicismo latinoamericano.

Sobre la política pontificia de los concordatos (núm. 70) se previene que no han de ser juzgados como «una infausta y excesiva condescendencia con los poderosos de este mundo». La Santa Sede no transigiría jamás con las pretensiones indebidas e injustas de la potestad civil. Cabe suponer que se

234. *Actas*, p. LXVII.

235. *Actas*, p. LXXVI.

236. Llama la atención la ausencia de las encíclicas *Satis cognitum* y *Divinum illud* que son típicas de la eclesiología de León XIII.

está señalando a extremistas ultracatólicos latinoamericanos que quisieran heroísmos estériles.

A un continente católico donde los gobiernos habían introducido el matrimonio civil, el divorcio, el Concilio propone una vez más la doctrina católica sobre la familia (núm. 74-78). Es interesante observar que el tema de la familia se trata precisamente en el título referente a la Iglesia.

La exposición del pensamiento de la Iglesia acerca de la sociedad civil (núm. 79-88) se apoya, de preferencia, en el magisterio de León XIII. Se reafirma la neutralidad de la Iglesia ante las formas de gobierno pero no ante su indiferencia por el bien común o ante las tiranías, o ante el «indiferentismo civil» en materia religiosa. La enseñanza se inspira en la encíclica *Immortale Dei* (1.° de noviembre de 1885), que el papa había dirigido propiamente a los católicos con gran valentía. La exposición de la tesis pontificia sobre la incoherencia de una neutralidad estatal frente a Dios o sobre la indiferencia religiosa, dice G. Jarlot, «suponía gran energía y gran coraje de parte de un pontífice cuya ambición residía en conquistar el mundo moderno, de reconciliar la Iglesia con su tiempo»[237]. Con mayor razón tenían que hablar los obispos latinoamericanos que habían sido testigos de esta ruptura impuesta a repúblicas de tradición cristiana. Basado también en el magisterio del papa León, el Concilio estimula a que la acción de los laicos intervenga en la política estatal de la educación y salga a campos más vastos y «se extienda al gobierno del Estado», aspirando a los puestos públicos para «introducir en las venas del Estado, a guisa de sangre y de jugo salubérrimo, la sabiduría y la virtud de la religión católica» (núm. 87).

Es extraño que en este punto no se cite la encíclica *Sapientiae christianae*[238] acerca de los deberes cívicos de los católicos. No hay alusión alguna a la creación de partidos de inspiración cristiana, aunque el catolicismo de Costa Rica ya había hecho un positivo ensayo auspiciado por monseñor Thiel[239]. En América Latina los partidos conservadores habían apoyado y apoyaban a la Iglesia; habían producido figuras de talla cristiana; pero sus programas y muchos de sus conductores no eran cristianos a secas, sino cristianos conservadores, y estos ingredientes políticos no podían ser asumidos impunemente por la Iglesia. De hecho, en la historia del siglo XIX no hubo distinciones entre «católicos» y «conservadores» y la falta de discernimiento, explicable en medio de las borrascas, llevó consigo lamentables confusiones que perjudicaron con el tiempo a la causa neta de la Iglesia[240].

237. *Doctrine Pontificale et Histoire*, o.c., p. 104. El Concilio Vaticano II, mientras reconoce la sana autonomía de la ciudad terrena, enseña que «se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos.» *Lumen gentium*, 36*d*. Cita las encíclicas *Immortale Dei* y *Sapientiae Christianae* de León XIII. La declaración conciliar es tanto más importante cuanto que es uno de los pocos pasajes condenatorios del Concilio Vaticano II.

238. Véase G. JARLOT, l.c., p. 115-139.

239. Lo mencionamos en el marco histórico.

240. Es preciso no contentarse con juicios simplistas al analizar la situación concreta del catolicismo en América Latina, donde la democracia efectiva estaba en pañales. Al margen de la

Se presentó también, sobre todo en Centroamérica, el fenómeno de la amalgama de un conservadurismo o tradicionalismo social con una actitud más o menos hostil hacia la religión entre los grupos económicamente poderosos.

El pasaje conciliar encierra una idea noblemente cristiana: el poder no está por encima del hombre y a Dios hay que atribuir el origen del poder.

El capítulo dedicado a las relaciones de la Iglesia y del Estado (núm. 89-96) apunta derecho a una de las patologías más agobiadoras de los estados de tradición católica y de las repúblicas latinoamericanas con que tanto se había mortificado y exasperado una relación de concordia: el jurisdiccionalismo, las pretensiones patronalistas, el monopolio de la educación. Por el estudio de F. Morando, conocemos la preocupación que habían demostrado el arzobispo de Guatemala, Ricardo Casanova, y el de Barquisimeto (Venezuela), monseñor Gregorio Rodríguez, en sus observaciones al esquema previo (recibido con bastante anticipación a la convocación del Concilio), en lo que se refiere a la rigidez con que se abordaba el tema de relaciones entre la Iglesia y el Estado y el estatuto patronalista vigente en la mayoría de las repúblicas latinoamericanas[241]. El número 92 declara que el patronato no es por sí un derecho de la potestad civil; sin embargo, no menciona, ni siquiera globalmente, las concesiones hechas por Pío IX a algunas repúblicas centroamericanas o al Ecuador y al presidente del Perú; se puede pensar que, habiéndose roto aquellos concordatos unilateralmente, y habiéndose restablecido abusivamente en el Ecuador (1897) la ley patronalista de 1824, el Concilio no quiere dar pie a nuevas interpretaciones ni reclamaciones. F. Morando ha comparado el texto primitivo del esquema con el texto que salió del Concilio, y en este punto los encuentra idénticos. A las observaciones de los dos obispos que habían solicitado una redacción más atenuada, había anotado uno de los consultores romanos que las cosas tenían que ser llamadas por su nombre. El Concilio no podía desaprovechar esta ocasión solemne para descalificar el endémico abuso de nuestros gobiernos herederos del regalismo dieciochesco de entrometerse en todos los campos de la vida eclesial.

A manera de inquietud histórica, podría hacerse *hoy* la pregunta de si una mayor flexibilidad por parte de la Iglesia, de haber sido posible, no hubiera evitado en más de una ocasión, las rupturas y tensiones que, en

Iglesia se fueron constituyendo dos corrientes: la liberal nutrida en principios laicistas; la conservadora, en principios tradicionalistas, algunos de cuyos postulados coincidían materialmente con principios cristianos. Fortalecidas las dos corrientes, el partido conservador tomó un aire confesional, y siendo la única fuerza política efectiva en esas circunstancias, contra todo cuanto significaba «liberalismo», es explicable la identificación que se hace entre «partido conservador» y «partido católico». Un estudio sobre este proceso en Europa del siglo XIX ha aparecido en el reciente libro de J.M. MAYEUR, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne XIX-XX^e siècles*, París 1980. En copia de una carta a la Santa Sede, que tenemos en nuestro poder, el arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez (1874) afirma que muchos conservadores eran tan liberales como los liberales.

241. Ninguno de los obispos asistió al Concilio. Ya dijimos anteriormente que monseñor Casanova se vio seguramente impedido por la situación política de Guatemala.

último término, no desconociéndose el heroísmo de los obispos, vinieron a perjudicar al pueblo católico por la instauración de un laicismo desaforado. Todo se plantea en el nivel de las posibilidades. Tal podría considerarse el caso de la Iglesia en México, cuando en 1856 empezó el proceso oficial de desamortización de bienes que poseía. Se ha escrito que su riqueza era fabulosa y que una política de magnanimidad y comprensión, empezando por el propio papa, hubieran evitado las rupturas funestas que siguieron a las medidas adoptadas por el ministro de Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada. Sin eludir la suposición, y sin atribuir, por principio, terquedad y obcecación persecutoria a los gobiernos y actitud martirial a la Iglesia, es preciso manejar los datos históricos con extrema cautela. Cuando hablamos de una Iglesia despojada no siempre debemos entender su absoluta inocencia social; tampoco absoluta inocencia en los gobiernos[242].

b) *Las amenazas a la fe. Un catolicismo asediado*

El título II trata «de los impedimentos y peligros de la fe». Se enumeran las graves desviaciones de la época con un lenguaje tajante:

> «Nos horroriza y aflige en extremo el recordar los monstruosos errores, los variados e innumerables artificios para hacer daño, las asechanzas y maquinaciones con que estos enemigos de la verdad y de la luz, y hábiles inventores de engaños, trabajan [...]» (núm. 97).

Se condenan el ateísmo y el panteísmo, el racionalismo, el naturalismo y el positivismo, origen de «todos los errores del liberalismo», cuyo «peor carácter y la mayor degeneración de la libertad, consiste en desconocer por completo la soberanía de Dios y en rehusarle toda obediencia, así en la vida pública como en la privada y en la doméstica» (núm. 104). Se está hablando del laicismo y del liberalismo en su grado de mayor radicalidad. También la reprobación de la indiferencia religiosa (núm. 108) toma por el camino de la intransigencia y rigorismo: leída en su tenor literal parecería contradecir la doctrina del Concilio Vaticano II[243]. Se distingue, sin embargo, la doble vertiente del liberalismo, porque existe uno mitigado, formulado por Cavour bajo la fórmula de «La Iglesia libre en el Estado libre». El Concilio sigue, como es evidente, la enseñanza de León XIII: una interpretación liberal lleva a desconocer la misma existencia de la Iglesia por parte del Estado;

242. Compárese el juicio perentorio dado por E. RUIZ GARCÍA a este problema en su *América Latina hoy*, o.c., 2, p. 11-22 y la relación de los hechos escrita por M. CUEVAS, en *Historia de la Iglesia en México* V, o.c., p. 281-336.

243. Para comprender la evolución doctrinal, véase J.C. MURRAY, *Vers une intelligence du developpement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, en *Vatican II, La Liberté religieuse* («Unam Sanctam» 60), París 1967, p. 111-147. No debe olvidarse un pasaje de la *Declaración sobre la libertad religiosa* del Concilio Vaticano II, donde se dice que este Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo.» Véase el núm. 1, párr. 3. En el núm. 2, nota 2, se cita la encíclica *Libertas* de León XIII con el lugar adecuado, *Acta Leonis XIII* 8 (1888) p. 237-238.

otra, aun reconociéndola, quiere relegarla a sociedad puramente privada sin poder legislativo sobre sus miembros y aun pretende sujetarla a las leyes del Estado; otros, finalmente, sin estar de acuerdo con la separación, buscan una actitud acomodaticia de la Iglesia (núm. 106-107)[244].

La enseñanza del Concilio Plenario cita el *Syllabus* (núm. 15-17) y, refiriéndose al protestantismo (núm. 110), del que «han emanado todos los errores politicosociales que perturban las naciones», acude a una página agria de la encíclica *Diuturnum* de León XIII[245]. Habla también el Concilio del comunismo, del socialismo, del nihilismo y del anarquismo, cuyos efectos en aquella época se dejaban sentir ya de algún modo, importados por emigrantes anarquistas de Europa[246].

Merece una lectura detenida el número 111: cierto que el acento es «triunfalista», pero contiene un tema caro a la visión histórica de aquellos años sobre el orden ideal del mundo, sobre la Iglesia madre de la civilización y barrera contra las tiranías.

Entre los impedimentos y peligros de la fe se señalan «los libros y periódicos malos» (capítulo II, núm. 112-113): «Es necesario oponer escritos a escritos, en competencia no desigual.» El único obispo de Centroamérica presente en el Concilio, monseñor Bernardo Thiel, tenía un amargo recuerdo a este propósito, cuando, visitando una biblioteca pública, en 1882, la halló dotada de obras de Víctor Hugo, Dumas, Kock y de escritos de otros autores prohibidos. Declaró que ningún católico podía ser miembro del club de la biblioteca; como el ambiente anticatólico se había caldeado por el sectarismo de ciertos grupos liberales, después de una dura campaña contra «la teocracia» y los jesuitas, monseñor Thiel fue expulsado en 1884.

Existían en las repúblicas latinoamericanas algunas publicaciones heroicamente sostenidas, muchas de vida efímera, en que se defendía y se proponía la fe. Por ejemplo en El Salvador se publicaba ya desde 1866 «La Verdad», «de mesuradas y elocuentes polémicas hasta que fue disuelta por disposición oficial»[247]. Hemos mencionado ciertas publicaciones que los católicos sostenían en el Brasil. En Colombia aparecía y ya desde 1867, cuando la acerbidad antirreligiosa recrudecía, el célebre «Mensajero del Corazón de Jesús». Pero la primera impresión que causa un recorrido superficial e incompleto del periodismo católico es su extrema debilidad; que

244. Véase G. JARLOT, o.c., p. 111-115. Léase el discurso de Pío XII a los juristas italianos, 6 de diciembre de 1953, con nuevas precisiones y perspectivas a este propósito, para que se entienda el contexto en que hablaban León XIII y los obispos latinoamericanos, con un juicioso comentario de G. WEIGEL en «Mensaje» (Santiago de Chile), núm. de marzo-abril de 1954.

245. Esta comprensión del protestantismo, según A. ACERBI, o.c., p. 49, constituye un lugar común de la historiografía reaccionaria que concatena la Reforma con el racionalismo, la revolución francesa y el ateísmo. Compárese con la anterior nota 183.

246. El positivismo mexicano, por ejemplo, veía en otra forma la anarquía. «Gabino Barreda, característico exponente [del positivismo] y discípulo de Comte, decía (1877): "La anarquía en todas sus formas, la anarquía intelectual, política y moral, la anarquía personal, doméstica y civil, ése es el único monarca que queremos abatir" [...].» Citado por J.M. ROMERO DE SOLÍS, *El Porfiriato y la Iglesia en México*, o.c., de acuerdo con la nota citada en páginas anteriores.

247. E. SIMAN, *El Salvador* en R. Pattee, o.c., p. 239.

así debió de ser puede colegirse por el hecho de que en circunstancias mucho más favorables, más de medio siglo después, los obispos reunidos en la Conferencia de Río de Janeiro (1955) deploran la situación de inferioridad de la prensa católica.

El capítulo III sobre «Las escuelas heterodoxas y neutrales» no estaba señalando riesgos imaginarios. Uno de los objetivos perseguidos con mayor empeño por el laicismo era la secularización educativa. No hay un solo gobierno liberal que deje de tomar en cuenta este principio. Las expulsiones de los jesuitas de Centroamérica, Colombia, el Ecuador se explican por este motivo. La preocupación del Concilio era seriamente fundada y la futura descristianización de grandes sectores de la clase culta en México, Centroamérica, Venezuela, Argentina, Uruguay, le da plenamente razón. El liberalismo radical, por su historia pasada, y por las consignas que estaban por venir, daba a entender que uno de los campos de influjo mayormente decisivos en la configuración de la sociedad latinoamericana era el de la educación. En el Primer Congreso Liberal celebrado en San Luis de Potosí (México) en 1901, los liberales se comprometerán a no enviar a sus hijos a las escuelas católicas, esforzándose en oponer a éstas, escuelas gratuitas, obligatorias y laicas[248].

Se pasa a tratar en los capítulos V y VI de la ignorancia religiosa y de la superstición. Se considera el problema a partir de una experiencia indiscutida, pero no se analizan sus causas: no había nacido la sociología religiosa, de forma que se aborda el tema demasiado en abstracto, con citas de sínodos europeos y de constituciones pontificias de pasadas épocas. La generalización de la ignorancia religiosa en los decenios subsiguientes constituirá uno de los lugares comunes más socorridos, y a veces tratados con simplismo y desdén por católicos europeos, arsenal de nuestros «visitadores» norteamericanos o europeos sobre el «mito» del catolicismo latinoamericano.

El Concilio habla, entonces, de la instrucción religiosa. Pero su metodología se presenta demasiado confiada en la memorización y con gran desconfianza en nuevas formulaciones: «No permitan los obispos que las antiguas y bien probadas fórmulas de los rudimentos de la fe se cambien en lo más mínimo, so pretexto de un lenguaje elegante y castizo, porque esto no podría llevarse a cabo sin graves inconvenientes y escándalo» (núm. 155). El *Catecismo* de Ripalda campeaba en México, el Astete, en Suramérica española; los obispos previenen contra la introducción de nuevos catecismos. No puede negarse que estas prescripciones estaban inspiradas por una preocupación pedagógica pastoral de respeto por el pueblo, naturalmente apegado a su tradición catequética. Hasta los años en que la sociedad, especialmente la rural, se vio invadida por los medios de comunicación, las

248. J.M. ROMERO DE SOLÍS, *El Porfiriato y la Iglesia*, véase antes, nota 34. El liberal costarricense, José M. Castro, respondía a un ataque dirigido desde Guatemala contra su gobierno en 1879: «No hay monje alguno entre nosotros ni Costa Rica es tierra para claustros ni para ninguna de esas instituciones cancerosas que, aunque se extingan, queda su carcoma en el espíritu de algunos pueblos» (cit. por V. SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, San José de C.R. 1935, p. 121-122).

fórmulas catequéticas lo habían nutrido, aun dentro de sus limitaciones, en la vida de la fe, como pueden atestiguarlo las viejas generaciones todavía sobrevivientes y el esfuerzo de muchos celosos párrocos y religiosos[249].

El problema de la masonería se trata con inexorable rigor en el capítulo VIII (núm. 166-178). F. Morando señala que algunos obispos, como los de Guatemala y Venezuela, abrigaban temor sobre la forma como el esquema que se había enviado antes del Concilio enjuiciaba a la masonería. Creían que condenaciones tajantes equivalían a una descalificación de los mismos gobiernos de muchas repúblicas latinoamericanas, con lo que se corría un serio riesgo de exacerbarlos. Sin embargo, la mayor parte de los episcopados compartía una mentalidad antimasónica; y parece que cierta indecisión de alguna minoría de obispos detectada antes de la celebración del Concilio fue de lo que determinó a la Santa Sede a publicar, junto con las *Actas*, un *Apéndice*[250] que contenía la documentación indispensable del magisterio eclesiástico, no del todo conocido en América Latina.

La masonería se había mostrado profundamente anticatólica en América Latina, y, al presentarse la «cuestión religiosa» en el Brasil, que reseñamos en el marco histórico, Pío IX, escribiendo a aquel episcopado, manifestaba su extrañeza por la opinión sostenida de que la masonería existente en el Brasil *(in istis plagis)* escapaba a las condenaciones de la Iglesia[251]. A principios del siglo XX la masonería estaba organizada en Argentina, Brasil, Chile, Cuba, Colombia, Santo Domingo, Guatemala, el Ecuador, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela; y en el mundo latino de Europa y Latinoamérica con 2500 logias y unos 120 000 miembros[252]. La reacción católica contra la masonería ha de medirse a partir de la fuerza de la agresión y de la percepción que de todo el problema tuvo León XIII. Su encíclica *Inimica vis* de 1892 a los obispos de Italia está en gran parte comandada por otro de los lugares comunes en que se apoya para describir e interpretar su época: el espíritu de todas las sectas hostiles al catolicismo que han tenido vida en el pasado, vuelve a vivir en la secta masónica[253].

249. En el Sínodo Romano de 1977 sobre la catequesis, se registró la inconsistencia a que se había llegado en muchas regiones por la alergia a las fórmulas. El cardenal J.L. Suenens se expresaba en esta forma: «Los obispos desean que se mantenga cierto espacio para la memorización en el seno de la catequesis. Deseo con ellos que se confíe a la memoria un mínimo de textos, y ante todo a la memoria del corazón [...], a la memoria de la fe. De lo contrario exponemos a los jóvenes, una vez llegados a adultos, al riesgo de no disponer ya de puntos de referencia para su fe» (Intervención del 4 de octubre de 1977, «La Documentation Catholique», núm. 1729 [1977], p. 921-923).

250. La primera ed. en 1900, y más tarde otras con nueva documentación.

251. Carta *Exortae in ista ditione,* de 29 de abril, 1876, ASS IX, Roma 1885, p. 321-324. Curiosamente esta carta no figura en el *Apéndice,* como tampoco la encíclica *Libertas.* En el *Apéndice* hay diez documentos referentes a la masonería.

252. *The Catholic Encyclopedia* IX, Nueva York 1910, p. 771-778. Sobre el tema general de Masonería e Iglesia, véase J. BERTELOT, *Franc-Maçonnerie et Église Catholique*, t. I. *Perspectives de pacification;* II. *Motifs de condamnation,* Lausana - París 1947. Véase también G. JARLOT, *Doctrine Pontificale,* o.c., p. 84-99.

253. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo,* o.c., p. 49-50 y nota 81; MHI, t. VIII, p. 320-323, con una alusión a América Latina. Para el Brasil, M.C. Thornton, cit. en bibliografía.

c) *El clero, el culto y los sacramentos*

El título III, «de las *personas eclesiásticas*» (núm. 179-337) es el más extenso de todas las *Actas*. No se ha de buscar en él ningún vuelo teológico. Es de naturaleza excesivamente jurídica y exhortativa y se inspira en los decretos reformatorios de Trento. Se insiste en la obediencia y respeto debido a los obispos y en la armonía que ha de reinar entre éstos, su clero y los religiosos. Es inexplicable que no se dedique, excepto cierta brevísima alusión que está fuera de este lugar (véase el núm. 577), una reflexión al ya gravísimo problema de la escasez de sacerdotes, que va a convertirse pronto en el más grave de nuestra Iglesia latinoamericana. Constituye un enigma la ausencia, si no de esta preocupación, al menos de su consignación. A manera de hipótesis podríamos imaginar que, careciendo muchas naciones de buenos seminarios, o en absoluto de ellos, se prefirió no exponer el tema para evitar iniciativas peligrosas que habrían llevado a multiplicar ordenaciones precipitadas sin crear previamente el medio de cultivarlas. El obispo de Cartagena (Colombia), en unas *Instrucciones al clero de Cartagena*, 1900, expone que mientras se celebraba el Concilio, el arzobispo de Bogotá había expuesto a la Santa Sede que en su vasta arquidiócesis había sacerdotes que tenían que atender a dos, a tres, a veces a seis y siete parroquias. ¿Por qué no se refleja tal situación en los documentos conciliares? Diez años antes del Concilio, «El Mensajero del Corazón de Jesús» de Colombia (1889), hablando de Honduras, designaba la enorme escasez de clero como «calamidad de que se resienten todas las repúblicas hispanoamericanas» (p. 106).

Pero en el ya lejano 1863, don Jacinto Vera y Durán, primer obispo de Montevideo, escribía a Pío IX una angustiosa carta exponiendo el agudo problema de la falta de sacerdotes así como de su poca formación en el Uruguay[253a].

La actitud frente a la actividad de los religiosos es sumamente favorable: los obispos eran testigos de las persecuciones sufridas por ellos en casi todos los países. Se reconoce paladinamente que «toda nuestra América [fue] engendrada a Cristo y a la Iglesia, e iniciada en la cristiana evangelización, principalmente por las familias religiosas» (núm. 289)[254]. El Concilio pone de relieve la ofensa que se infería a la Iglesia con los vejámenes a que eran sometidos los religiosos (núm. 290) y traza normas a los mismos para situaciones que todavía podían repetirse, así como recuerda el sentido y los límites que tiene la exención de los religiosos de la jurisdicción de los obispos.

El título IV, sobre el *culto* divino (núm. 338-473) recoge las nobles y clásicas exhortaciones a la santidad de vida del clero y desciende, en ocasio-

253a. A. PONS, *Biografía del Ilmo. y Rvmo. Señor Don Jacinto Vera y Durán. Primer obispo de Montevideo,* Montevideo 1930, p. 103-104.

254. Cuando se preparaba la Conferencia de Puebla en 1979, se hizo notar por parte de la Iglesia colombiana que el *Documento de Consulta* no hacía plena justicia a esta realidad. El texto siguiente o *Documento de trabajo* corrigió la falla.

nes, a pormenorizados detalles de disciplina y de rúbricas[255]. Dentro de las circunstancias históricas de nuestro continente, que conservaba con tenacidad sus tradiciones, hay que mencionar los decretos relativos al culto eucarístico y al del Corazón de Jesús. Aquél seguía respondiendo al alma latinoamericana con sus exuberantes manifestaciones del Corpus Christi (número 369).

Hablando de las fiestas patronales, el Concilio descubre, sin quererlo, la índole festiva de nuestro pueblo, que, desde la época colonial, asociaba tumultuosamente el recuerdo de los patronos celestiales con el esparcimiento de las sufridas gentes de la tierra. La fiesta religiosa desempeñó en América Latina un desconocido papel de educación social y de terapia en la rutina agobiadora de la vida[256].

El capítulo dedicado a la música sagrada hoy causa una impresión desoladora. El cántico religioso popular se somete a licencia eclesiástica; se prohíbe que las mujeres canten en el coro, etc. (núm. 439-450). No es que todo sea negativo, tanto que en la introducción al capítulo, citando a san Agustín, se dice que «los que eliminan el canto eclesiástico empañan la espléndida gloria de Cristo».

Un conjunto de prescripciones, tomadas simplemente de Actas de sínodos europeos o norteamericanos, manifiestan el formalismo de la pastoral litúrgica de pasadas épocas y una gran falta de imaginación; pero está fuera de su lugar exigir del siglo XIX lo que no acabamos de lograr al finalizar el siglo XX.

Los artículos siguientes (núm. 451-473) conciernen a prácticas religiosas, como el vía crucis, el ángelus, el rosario, que sobreviven heroicamente en enclaves cristianos del continente. El culto de los difuntos que ha conocido desarrollos e interpretaciones asombrosas en América Latina, recibe una legislación sobria y severa, y se prescribe la catequesis del pueblo acerca de las postrimerías.

El título V sobre los *sacramentos*, aparte de la reflexión teológica tradicional (núms. 474-604), y su tono jurídico, refleja en gran parte, la realidad complicada de nuestro continente con sus inmensas distancias y la casi total ausencia de una pastoración personal (véase por ej., núm. 474 y 490), de modo que después de más de tres siglos de legislación, aún había que emplear las concesiones de Paulo III a los misioneros del Perú[257].

Se exhorta, de acuerdo con Trento, a que se asista a la misa y se comulgue en ella. Se adelanta así a la encíclica *Mirae Caritatis* del papa León XIII (1902) y a la *Quan singulari* de san Pío X (1910). El Concilio ve con optimismo pastoral la capacidad cristiana aun de los más rudos campesinos para participar en la comunión eucarística (núm. 527).

En su enseñanza sobre el sacramento del matrimonio, se fustiga con duras expresiones «la malhadada ley del matrimonio civil» (núm. 589); «cualquier otro enlace de un varón con una mujer, fuera del sacramento, aunque lo autorice la ley civil, no es más que un torpe y pernicioso concubinato» (núm. 588). *Durus sermo*, pero los obispos latinoamericanos entendían que se trataba de un combate contra el laicismo y contra una legislación anticristiana que desconocía el derecho y el sentimiento religioso de los pueblos. Lo cual no es intransigencia sino seria conciencia del deber pastoral y una decisión profética en la defensa de la familia cristiana.

d) *La imagen del sacerdote*

Dos títulos (VII y VIII) se consagran a la formación de los sacerdotes y a la santidad de su vida. Se afirma que la preparación de sus ministros es una necesidad que «angustia a la Iglesia de Dios en nuestras vastísimas regiones» (núm. 605). Para ello se han establecido los seminarios mayores y menores, sobre cuya legislación se dedica amplio espacio.

En 1899 había en América Latina, al menos de nombre, 57 seminarios. El número causa sorpresa porque supone que la mitad de las diócesis tenía su centro de formación clerical[258]. Los países de mayor número eran México, con 16; Brasil, con 11, y Colombia, con 9. Seguían Perú, con 6; Argentina, con 3; Chile, con 3; Bolivia, con 2. Cuba, Uruguay y Venezuela no los tenían debido a las circunstancias políticas y sociológicas o a la persecución de pasados decenios. Las repúblicas centroamericanas tenían tres. No cabe duda que muchos de los seminarios latinoamericanos llevaban una vida lánguida por la escasez de profesores y de alumnos. La Iglesia de México había hecho un heroico esfuerzo por restablecerlos y organizarlos, ya que todos sus antiguos edificios, a veces de espléndida arquitectura colonial y con ricas bibliotecas, fueron confiscados por las leyes persecutorias de 1857; el movimiento de fundaciones durante la tregua del porfiriato no significaba una recuperación del todo brillante: «No podemos poner muy por las nubes a los seminarios de la república», escribe un historiador de la época[259]. De todos modos, la Iglesia de América Latina trataba de atender bien que mal, a esta radical exigencia de su acción pastoral; de allí, el llamamiento que debieron hacer no pocos obispos a los eudistas y vicentinos para la dirección de los seminarios; encontramos por ejemplo que nueve seminarios eran dirigidos por estos últimos.

El Concilio apunta a niveles de alta competencia teológica, pero la

255. Así, el núm. 353 habla del mínimo de ayudantes, de velas, etc. «No se atrevan [!] las mujeres a servir al altar; y aléjeseles inexorablemente de este ministerio.» Con ello, el título carece de acento teológico y pastoral; todavía se estaba a distancia del ímpetu con que renovaría a la Iglesia el movimiento litúrgico.

256. El autor que escribe esto tiene ya en prensa un estudio sobre la religiosidad popular colonial en Colombia. Las prescripciones del Concilio Plenario hubieran podido darse siglo y medio antes sin ningún resultado. Fiesta patronal y cofradía sin banquete es algo que no se entiende, decía Muratori en el siglo XVIII.

257. Indicaciones sobre esto pueden verse en el extraordinario *Itinerario para párrocos de Indios*, escrito por el celoso obispo de Quito, Alonso de La Peña y publicado en 1726, p. 359.

258. Tomamos los datos recorriendo las diócesis de la época en *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, publ. por la Congregación de Seminarios y Universidades, Vaticano 1963, p. 1375-1630.

259. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, o.c., p. 411.

orden dada en el núm. 623, de que cada diócesis tuviera su seminario, era y siguió siendo impracticable.

El capítulo III del título VIII (núm. 636-638) contiene una disposición memorable: «Movidos del singular amor y veneración que nos inspiran estos hermanos, los sacerdotes viejos y enfermos, ardientemente deseamos que, del mejor modo que se pueda, se provea a su alivio y provecho.» Sesenta años más tarde, cuando se preparaba el Vaticano II, el octogenario obispo de Chihuahua (México) escribía que había visto morir en la indigencia a muchos ancianos sacerdotes. Y el de Tacna (Perú), en forma más patética, observaba que muchos sacerdotes en América Latina morían «como soldados desconocidos»[260]. La historiografía de la vida del párroco rural, solamente conocido como «cura de pueblo», a cuya abnegación y silencio se debe singularmente la conservación de la fe en las vastas zonas campesinas, está todavía por escribirse.

Los padres conciliares señalan en seguida cuánto deben evitar y cuánto deben practicar los sacerdotes, y, aunque el lenguaje se exprese en formas de prohibición o de alerta, se está apuntando a un ideal de santidad. Entra allí el tema del celibato sacerdotal y de «una castidad angélica, que es la más preciosa joya del orden sacerdotal»[261]. El Concilio quiere que el párroco conserve su independencia y su vida privada ante las intrusiones de mujeres mandonas en las casas curales (núm. 646); lo representa templado, frugal, ajeno a tabernas, juego, espectáculos y diversiones, desinteresado del dinero, piadoso, estudioso, humilde, mesurado (núm. 647-662). Se hacen dos observaciones que parecen típicas de nuestro mundo latinoamericano: la independencia del sacerdote de los antagonismos políticos y la integridad de costumbres, ya que el sacerdote relajado ofrece una «tristísima situación, sobre todo por las peculiares circunstancias de nuestras regiones» (núm. 660). Esta última expresión es, de suyo, un poco enigmática.

e) *La educación*

El título IX (núm. 673-697) aborda un argumento de importancia decisiva para la vida católica de América Latina: la enseñanza primaria, la escuela secundaria y la universidad. Pero el Concilio parece que está hablando no acerca de los centros educativos de la Iglesia, sino de todo centro de enseñanza que, en nuestro continente, habría de tener orientación católica. La Iglesia no sólo tiene derecho a erigir su propia escuela, «sino que le ampara igual derecho de exigir que en todas las escuelas, así públicas como privadas, la formación y educación de la juventud católica esté sujeta a su jurisdicción». La base de la argumentación reside en que «Jesucristo... ha constituido a su Iglesia, maestra infalible de religión»[262]. El Concilio se coloca en el plano de los hechos: el hecho social es que América Latina es católica; se hace valer su *condicio possidentis*, y, de ser verdadera nuestra interpretación, no se hacen concesiones: la educación ha de ser católica. Frente a la existencia de centros donde la autoridad de la Iglesia queda suprimida, asume una actitud de intolerancia[263].

Las motivaciones de esta posición se apoyan en el presupuesto de que la educación, para ser tal, debe estar inspirada por la religión, y en el principio de que la educación es, ante todo, educación en la fe[264]. El Concilio exige que se reconozca a la Iglesia el derecho de intervenir en la educación pública, y cita, por lo menos seis veces, los compromisos concordatarios de los países latinoamericanos[265]. Todas estas disposiciones se habían evaporado en América Latina al advenimiento de las borrascas laicistas, y prácticamente sólo funcionaba el concordato con Colombia. Al hablar de esta competencia de la Iglesia, el Concilio señala una situación ideal para el catolicismo de la época, pero no tiene en cuenta las situaciones históricas que eran tan aleatorias como las del Ecuador, que había pasado de la «teocracia» de García Moreno, como la designaban los liberales, al virulento laicismo de Eloy Alfaro; o de la Argentina, cuya legislación laicista en materia de enseñanza era ya de vieja data y se prolongaría hasta casi la mitad del siglo XX, o de Guatemala, que expulsó a su arzobispo Ricardo Casanova por haberse opuesto a la difusión de textos procaces como paradigmas de literatura en las escuelas de la república.

Con todo, los decretos conciliares acusan una sobrevaloración del real influjo de la Iglesia en los gobiernos latinoamericanos, que no iban a hacer caso de las condenaciones del *Syllabus*, que se citan a pie de página (véase, por ej., el núm. 675).

El interés del Concilio por la existencia de una educación propia de la Iglesia se detiene más bien en el campo de la escuela primaria. Se quiere responder a «la plaga moral del indiferentismo y a la corrupción de las costumbres que provienen de una mala educación», multiplicando la fundación de escuelas primarias parroquiales (núm. 676-679) que han de ser «la niña de los ojos» de los párrocos, ponderando altamente el apostolado laical

260. Repetiremos las referencias cuando hablemos de los obispos latinoamericanos ante el Vaticano II.

261. A lo largo del siglo XIX hubo ataques contra el celibato sacerdotal en diversos países de América Latina. En la década de 1830, en el Brasil, protagonizados por el sacerdote Diego Antonio Feijó. En Colombia el arzobispo Manuel José Mosquera hubo de salir en defensa del celibato en 1839. En 1873, la constitución venezolana suprimió el impedimento de la ordenación para contraer matrimonio. La situación en México tampoco era edificante a fines de siglo.

262. El texto latino dice *religionis christianae;* el traductor suprime el adjetivo. ¿Por qué? ¿Para diluir la interpretación de una exclusión de la Iglesia de centros acatólicos?

263. No debe olvidarse la prehistoria inmediata a los decretos de este Concilio latinoamericano, a la luz de lo que había ocurrido en Bélgica y de las drásticas medidas tomadas por sus obispos. Véase MHI, t. VIII, p. 178ss; o en Francia, donde la lucha entre república e Iglesia se planteó en el terreno de las congregaciones y de la escuela (ibid., p. 167ss).

264. Sobre la cuestión escolar en Europa, véanse las observaciones que hace KOEHLER en MHI, t. VIII, p. 311-315.

265. Así, por ej. el de Costa Rica, art. 2; 7 de oct. 1852, MERCATI, o.c. I, 800-801; Guatemala, art. 2; 7 de oct. 1852, ibid. 810-811; Honduras, art. 2; 9 de jul. 1861, ibid., 937; Nicaragua, art. 2; 2 de nov. 1861, ibid., 949-950, etc. El concordato con el Ecuador, de 26 de sept. 1862, es de lo más favorable a la enseñanza católica, artículos 3 y 4, ibid., 984-985; otro tanto se advierte en el concordato con Colombia, 31 de dic. 1887, arts. 12-14, ibid., 1054-1055.

de los maestros (núm. 682) y preparando «un número suficiente de maestros y maestras a quienes, sin dificultad, pueda entregarse la dirección de las escuelas católicas». El Concilio señala un proyecto de amplia resonancia: la fundación de escuelas normales que podrían «confiarse con gran provecho a los hermanos de las escuelas cristianas o a otros institutos análogos».

No creemos que sea desproporcionado afirmar que si esta indicación se hubiera realizado, en la hipótesis de una tolerancia o de un apoyo de los gobiernos, la plaga del analfabetismo habría empezado a combatirse con oportunidad y eficacia.

No se determina exactamente el estatuto de las escuelas secundarias. Se toma cuenta del hecho de la existencia de colegios católicos (núm. 686) y se afirma, sin más, la competencia jurídica de la Iglesia para vigilar la educación religiosa en los centros públicos, exhortando a los gobernantes católicos a procurar «con todas sus fuerzas que el sistema general de educación en todos los colegios de segunda enseñanza sea conforme a la fe católica, y se defienda y lleve adelante por los gobiernos locales y municipios» (número 687).

La marcha de los colegios de enseñanza secundaria se considera con criterio todavía tan «confesional», que se pide a los alumnos la asistencia diaria a la misa y la práctica periódica de los ejercicios espirituales. Se aprueba «el afán de hacer adelantar también a las niñas en el estudio de las ciencias y en la educación civil», e indícase la preferencia por los colegios fundados por «señoras verdaderamente católicas o por monjas». Se prohíbe «terminantemente» frecuentar colegios en que se eduquen «promiscuamente» alumnos no católicos o cometer «la atroz aberración» *(summus abusus)* de asistir a los colegios superiores «que son comunes a los varones» (número 690)[266]. Finalmente la competencia científica de los colegios católicos[267] ha de probar que supera «a los demás en las letras, las artes y las ciencias» (núm. 691).

El capítulo III acerca de las universidades y facultades mayores (número 692ss) se mueve en la misma visión. Se parte de una afirmación histórica, ineficaz para la época de regímenes laicistas: que el origen de las universidades se ha debido a las iniciativas de los papas. Como evocación histórica, quizá su eficacia residía en recordar al mundo positivista que tanto acusaba a la Iglesia de complicidad en el atraso científico de América Latina. En la práctica sólo resultaba efectiva la prescripción de no reconocer como facultades de estudios eclesiásticos a las que no hubieran sido erigidas por la Santa Sede. Recuérdese que Guzmán Blanco en Venezuela había secuestrado esta capacidad a la Iglesia y la había adscrito a la universidad oficial.

266. Esta mentalidad se prolongó hasta más allá de la mitad del siglo XX. Los obispos bolivianos reunidos en Sucre en 1954 decían: «La Jerarquía [...] repudia enérgicamente como una ofensa a Dios, a la sociedad, a la conciencia y a los derechos innatos de los padres de familia, la escuela laica, neutra o coeducativa, que mella totalmente la formación religiosa, moral y social de los educandos.» Véase LA (1954), p. 223-224.

267. Sin duda se sigue refiriendo a los colegios oficiales de inspiración y metodología católica.

Los obispos manifiestan el deseo de que «cada república o comarca de América Latina tenga su Universidad verdaderamente católica». En todo el continente sólo existía en ese momento una: la de Santiago de Chile, inaugurada en 1889. En Bogotá había surgido una iniciativa análoga pero nunca eficaz. La de Buenos Aires, creada más tarde (1910), tuvo que cerrarse, porque la universidad oficial le negó su incorporación. Tardarán muchos años todavía para que la Iglesia se decidiera a fundarlas y encontrara, a veces con cuántas dificultades, el clima propicio. Por el momento, los obispos se atienen bastante irrealmente a lo que hay: «Las universidades que ya existen deben reglamentarse y dirigirse conforme a las reiteradas promesas hechas a la Sede Apostólica por los gobiernos en los concordatos» (!) (número 696).

f) *Predicación y catequesis*

El título X versa sobre el ministerio de la predicación y de la catequesis. Llama la atención la escasez de referencias a las fuentes del magisterio, y parece, de esta suerte, que el Concilio quisiera enfocar el argumento con una óptica específicamente latinoamericana. Sin embargo, la parte doctrinal permanece en el nivel exhortativo ponderando la necesidad y la excelencia de la transmisión auténtica de la fe.

Nos fijaremos en estos puntos, que respondían de manera particular a las necesidades concretas de nuestra Iglesia. El primero (núm. 699) concierne a la inmensa masa de fieles carentes de sacerdotes y dispersos en todo el continente:

> « ... tome el obispo sus medidas, con aquel celo por el bien de las almas que ha de animarlo como pastor, para que entre tanto no carezcan aquellos pobres campesinos de todo auxilio religioso. Dedique por tanto, algunas personas competentes que, en los días de fiesta o en otros que convenga, enseñen a aquellos infelices[268] las cosas necesarias para la salvación, es decir, que lean al pueblo reunido el catecismo aprobado en la diócesis o por lo menos lean, repitiéndolo los oyentes lo que en el artículo 711 mandamos que rece el sacerdote cuando va a decir misa a las capillas u oratorios rurales.»

Tenemos aquí un reconocimiento del hecho y del derecho de una cooperación laical que ya era antigua en la América española[269]. El segundo punto que merece nuestra atención es la preocupación reflejada por el Concilio acerca de la autenticidad de la predicación (núm. 704). Es verosímil que dejaba mucho que desear «por causa de los abusos y defectos de los

268. Curiosa paráfrasis que hace el traductor: el texto latino dice simplemente, *incolas.*

269. Tal era por ejemplo la de los «fiscales», quienes al principio celaban todo brote idolátrico. Evolucionaron a convertirse en repetidores de la doctrina. En el Archivo Nacional de Bogotá, sobre todo en el fondo «Curas y Obispos», hemos encontrado numerosas referencias del siglo XVIII. Véase también J.B. OLAECHEA, *Participación de los Indios en la tarea evangélica,* en «Missionalia Hispanica» 26 (1969), p. 242-256. C. MESA, *La enseñanza del Catecismo en el Nuevo Reino de Granada,* ibid., 30 (1973), p. 5-40.

predicadores». Los templos seguían siendo aún la gran caja de resonancia en la transmisión y en el cultivo de la fe, y la impreparación del clero o la intromisión en temas políticos desacreditaba el ministerio de la Palabra. Por ello los obispos amonestan, «con todo ahínco», para que los predicadores conformen sus sermones a un decreto de la Santa Sede expedido en 1894 para toda Italia[270].

Un tercer punto merece nuestra atención y es que el capítulo III (número 711) tiene un título que no corresponde a la expectativa que provoca: «De los catequistas rurales.» Pero de acuerdo con lo que allí se prescribe, el oficio de catequista, donde no existe sacerdote estable, se reduce a leer o recitar durante la celebración de la misa, «los actos de fe, esperanza, caridad y contrición, la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, los preceptos del decálogo y de la Iglesia y los sacramentos». Esto se hacía también en la época colonial y su cumplimiento era condición para pagar la «congrua» al párroco. Pero lo que aquí interesa es verificar el hecho del desamparo en que va quedando la instrucción religiosa de los campesinos y la pobreza del concepto que, a juzgar por este pasaje, se tiene del catequista rural.

No decimos que, en efecto, la función del catequista se entendiera en la forma enunciada; mucho antes, en el artículo 154, el Concilio se expresa en términos más elaborados, pero admira que una asamblea de obispos, venidos de una Iglesia en emergencia, no hubiera desarrollado con perspectivas más amplias el papel del catequista rural.

La legislación sobre la enseñanza del catecismo reviste una presentación más positiva; insiste en la claridad de la exposición y recomienda que «siempre que se presente la ocasión, hable el catequista de la infinita bondad divina para con nosotros, y del amor de Jesucristo». No es entonces muy fundada la queja que se oirá en nuestros años de que al pueblo se le infundía la idea de un Dios vengativo y pavoroso (véase el número 710).

Los demás capítulos se refieren a la diversidad de iniciativas en el anuncio de la fe: las misiones populares, los libros católicos, para cuya redacción se estimula a «los seglares católicos dotados de las necesarias cualidades»;

270 Esta prescripción lleva al señor Hernán Parada al siguiente comentario: «En lo tocante a predicación, nuestra condición de *colonia* romana aparece con toda claridad » Véase *Crónica de Medellín* («Colección Iglesia Nueva», 17), Bogotá 1975, p 21 Lo que aparece con toda claridad es que el escritor desconoce el decreto mencionado, publicado en el *Apéndice,* p 557-567, cuyas normas están impregnadas de sentido pastoral y de prudencia Precisamente allí se pide no convertir la predicación en un instrumento de polémica; se advierte que las desviaciones en la fe proceden, dentro de la masa popular, más de una generalización de la inmoralidad, que de una aberración de la inteligencia Se previene, asimismo, que la defensa genuina de la fe, necesaria en circunstancias de lucha, requiere una gran preparación intelectual y que el abuso de la actitud polémica deja intactos los problemas que se quieren resolver Se recuerda que la fuente primera de toda predicación es la Sagrada Escritura, y que el púlpito es tribuna de apostolado, no de política. El señor Parada ha quedado impresionado por la expresión conciliar. «Allí verán cuáles asuntos deben escogerse» (núm 704 del Concilio). El decreto a que nos referimos, en ningún modo detalla temas concretos, sino que enuncia aquellos que son propios de la predicación auténtica de la Palabra de Dios en todo tiempo y lugar

sobre los periódicos católicos, el Concilio emplea los términos más enfáticos, pues en este terreno, como en el de la enseñanza, se libraba un desigual combate. El capítulo VIII, «de los escritores católicos», reconoce la nobleza y la dificultad de este servicio y los exhorta a la rectitud de intención, a la competencia científica, a la ortodoxia, al equilibrio y a la caridad. Tal estímulo obedecía, sin duda, a algunas excelentes iniciativas que habían surgido en no pocos países latinoamericanos. Así florecían en el Brasil, y en Argentina desde antiguos años bajo la decisión de un obispo como el de Buenos Aires, monseñor Federico León Aneiros. Laicos resueltos y preparados hicieron frente a los embates del laicismo. Especialmente desde 1890 hubo una gran reacción católica misionera y periodística, con grandes polemistas que ya trabajaban desde mucho antes: Tristán Achával, Santiago Estrada, Félix Frías, padre del periodismo católico, José Manuel Estrada y otros. Ellos insistieron en el apostolado de la prensa, de las organizaciones sociales y de las asambleas católicas argentinas.

«En materia de política –dice el núm. 736– distingan ésta de la religión, y no consideren a los afiliados en diversos partidos, como renegados del catolicismo, introduciendo indebidamente las facciones políticas en el augusto campo de la religión»[271].

g) *La Iglesia y las necesidades espirituales de América Latina*

El título XI trata «del celo por el bien de las almas y de la caridad cristiana», tema que se expone a partir del deber que tiene la Iglesia de luchar contra todas las perversiones de la dignidad humana. No sabríamos decir si la enumeración de ciertas lacras sociales se debía referir especialmente a Latinoamérica, pero ya en este Concilio se insinuaba, por lo menos, la condenación de la incipiente sociedad de consumo: se deplora «el desenfrenado deseo de goces temporales» y la conducta de muchos a quienes lo único que importa es «atesorar riquezas y amontonarlas sin medida, nadar en comodidades y lujos, y buscar tan sólo los deleites de los sentidos» (núm. 748).

El Concilio pone su atención, de manera particular, en la práctica de la usura, el juego, la embriaguez, la lujuria, el concubinato generalizado en ciudades y aldeas, el adulterio, la procacidad, el duelo, el homicidio. No se mencionan aquí los pecados de injusticia cometidos con los jornaleros o peones; podrían formularse diversas hipótesis para encontrar explicación a este silencio; más adelante hablarán de las relaciones entre obreros y patronos.

271 Es obvio que el Concilio no es indiferente a cualquier partido, descalifica los monopolios de ortodoxia entre católicos Se cita la encíclica *Cum multa,* de 8 de diciembre de 1882, a los católicos españoles sobre la concordia (texto en M Castro I, p 198-212, latín y castellano). Sobre la situación en España, véase G Jarlot, o c , p 126-127, también, *Historia eclesiástica de España,* dir por R García Villoslada, t V, *La Iglesia en la Época Contemporánea* (BAC 2[illegible] Madrid 1979, p 289 304

INSTITUTO DIOCESANO DE TEOLOGICO PASTORAL BIBLIOTECA

El abuso del poder ya había sido denunciado anteriormente al tratar de la sociedad civil[272]. El título considera las relaciones que vinculan a cuatro categorías de personas que pertenecen a la sociedad civil: los gobernantes, los obreros, los indios que aún no han sido evangelizados y los inmigrantes.

La reflexión consagrada a los gobiernos contiene una manifestación de agradecimiento «porque mirando al decoro de la religión han favorecido abiertamente [el viaje de los obispos] a esta Ciudad Eterna» (núm. 763). No tenemos noticia, desafortunadamente, de las concretas razones que impidieron a los obispos de Nicaragua, El Salvador y Honduras estar presentes; tampoco conocemos los términos de «abierto favor» que hubiesen podido prestar los gobiernos laicistas de Venezuela, Ecuador, Brasil, Uruguay y Argentina. El artículo está redactado en tono respetuoso, cordial y latinoamericano:

> Los gobiernos «con tan feliz y fausto comienzo auguran para sí y para todas las naciones latinoamericanas una estrecha unión, no sólo de la potestad civil y la eclesiástica en cada una, sino de las mismas naciones entre sí, conservando cada cual incólume su independencia política y su libertad cristiana, para que permanezcan siempre intactas las constituciones civiles y religiosas de toda la América Latina, que estriban en su filial amor a la Iglesia católica y en la unidad de la fe católica y apostólica, fuente de la verdadera prosperidad de las naciones».

El número 765 concierne a las relaciones entre obreros y patronos. La única referencia doctrinal la constituye la encíclica *Rerum Novarum*, con una exhortación a los deberes de la justicia y la caridad. El tono es de naturaleza paternalista; más adelante (núm. 769) se habla de la constitución de «hermandades», «llamadas círculos de obreros», regidos por estatutos aprobados por la autoridad eclesiástica. Su finalidad no se centra en la defensa de los derechos de los trabajadores, sino únicamente «para proteger como a cristianos corresponde, a toda la clase operaria contra las asechanzas» que con frecuencia la asedian y que poco a poco pueden conducirla al socialismo.

Quisiéramos encontrar fuerza y nervio en las palabras conciliares; quizá no se percibía en razón de las circunstancias históricas aún inmaduras de nuestro continente, la trascendencia que para el futuro de América Latina iba a adquirir el movimiento obrero.

Las «asociaciones obreras» ya habían hecho su entrada bastante tiempo atrás en los medios católicos de América Latina. En 1874, por tanto, 25 años antes del Concilio Plenario, la revista católica «El Mensajero del Corazón de Jesús», de Bogotá, dedicaba un amplio comentario a este argumento, señalando, en particular, la descristianización del mundo obrero en los países desarrollados, y cómo éste debía de constituir el objeto de mayor solicitud de la Iglesia.

La injusticia estructural de nuestro continente se manifestaba, en México, por ejemplo, a través de una monstruosa desproporción de la distribución de la tierra operada en la época del porfiriato. A fines del siglo XIX los peones seguían ganando el mismo salario que en 1810[273]. Esta situación no se ve contemplada en los decretos conciliares, siendo así que de los 53 obispos participantes en la asamblea, el grupo más numeroso era el mexicano.

Con todo, en México ya se había realizado «el lanzamiento del catolicismo social, inspirado por la encíclica *Rerum Novarum*. La fecunda labor de concientización social se impulsó en los años noventa y en el comienzo del siglo XX a múltiples niveles, siguiendo las pautas de análogos movimientos, como, sobre todo, el italiano, el belga, el francés y el alemán. Las figuras de Toniolo y de Ketteler son bien conocidas. Con esta inspiración se organizan congresos y semanas sociales, se extienden las cajas populares y las cooperativas, se piden mejoras para el obrero, el campesino, el indio, la mujer, el niño»[274].

El obispo de San José de Costa Rica, Bernardo Thiel, quien por su origen alemán debía de conocer bien el «catolicismo social», un año después de la publicación de *Rerum Novarum* publicó una carta pastoral sobre el justo salario de los trabajadores. Quería especialmente defender a los campesinos y artesanos que se estaban convirtiendo en un proletariado inerme por la disminución y depreciación de la pequeña propiedad a causa de las reformas implantadas por el liberalismo.

En septiembre de 1891 el arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, escribió también un documento pastoral acerca de la misma encíclica. C. Silva Cotapos la llama «notabilísima pastoral». Leída 80 años más tarde nos parecería inadmisible si no tenemos en cuenta la mentalidad suramericana de la época.

«Los espíritus ligeros, dice el arzobispo Mariano Casanova, se convencen fácilmente de la aparente injusticia que creen descubrir en el hecho providencial de que hombres iguales en naturaleza sean desiguales en condición social, y esta falsa creencia va engendrando un funesto antagonismo entre los ricos y los pobres, los patronos y proletarios, los favorecidos por la fortuna y los desheredados de ella.» Más adelante escribe: León XIII deja oír su voz «en medio de esta tempestad social» para indicar que el remedio contra el socialismo «se encuentra en el Evangelio, que enseña a los ricos el desprendimiento y a los pobres la resignación, que obliga a los unos a mirar a los pobres como a hermanos [...], y que impone a los otros el deber de buscar en el trabajo honrado y en una conducta arreglada los recursos

272. Núm. 81: «Si los que mandan se precipitan en la tiranía, si pecan por soberbia o falta de tino, si no miran al bien de su pueblo, sepan que alguna vez han de dar cuenta a Dios...», etc.

273. Datos aportados por J.M. Romero de Solís (véase antes la nota 34), que cita *Seminario de Historia Moderna. Estadísticas económicas del Porfiriato,* México 1965, p. 25-27.

274. Ibid. Romero de Solís, continúa escribiendo: «Esto ayuda a elevar el prestigio de la misma Iglesia. Los hombres de Iglesia parecen despreocuparse de lo inmediatamente político, para procurar dar una respuesta concreta a las urgentes necesidades del pueblo hambriento...» Cita el estudio de J. Meyer, *Le Catholicisme social au Mexique jusqu'en 1913,* en «Revue Historique», 260 (1978), p. 143-159. Tal preocupación desafortunadamente no está reflejada en los documentos conciliares.

necesarios para la vida»[275]. Claro está que la carta pastoral no se reduce a esta interpretación simplista, pero es significativa de una mentalidad correspondiente a las circunstancias sociales y psicológicas entonces imperantes.

El capítulo III, dedicado a las misiones entre infieles, urge a la conciencia de la Iglesia latinoamericana para que no se sienta tranquila mientras en el continente subsistan enclaves indígenas sin evangelizar. Se acude a la caridad de los fieles para que sostengan, con su limosna y su oración, la obra misional y es de gran interés el encargo que se hace de que los misioneros aprendan las lenguas indígenas. A fines del siglo eran contados los territorios misionales: «La Gerarchia Cattolica» (1899) señala siete vicariatos y una prefectura apostólica. Carecemos de datos exactos de la población aborigen aún sin evangelizar, sobre las que las *Geografías* de la época apenas dicen nada.

El capítulo refleja de algún modo las preocupaciones y la metodología ofrecidas por los concilios indianos; merece atención, por lo demás, una expresión muy moderna: «Gravísimo deber de la autoridad eclesiástica [.], es procurar llevar la civilización, por medio de la predicación evangélica.» Y la llamamos moderna, porque se esgrimió frecuentemente en los debates del llamado «Esquema XIII» del Concilio Vaticano II. La expresión conciliar, atribuida a Pío XI, decía: «La Iglesia civiliza evangelizando.» Cómo era entendida en 1899 por los obispos latinoamericanos, no sabríamos acertar, pero, al menos como expresión, resulta feliz.

En cambio, el historiador queda perplejo ante la ausencia del mundo negro en las preocupaciones conciliares. El Índice final, en la palabra «Negro» (pág. 589), remite a «Aborígenes» y de allí a los números que estamos analizando. En estos números no se habla para nada del negro. Desconocemos también la proporción de habitantes negros en América Latina al finalizar el siglo XIX[276]. El 5 de mayo de 1888, León XIII había escrito una carta de congratulación y agradecimiento a los obispos del Brasil por el anunciado decreto promulgado el 13 de mayo, de la libertad otorgada a los esclavos; el gesto del emperador Pedro II estaba vinculado a la celebración del jubileo de oro, sacerdotal, del papa[277]. Como los negros ordinariamente convivían con la población sujeta a los censos, es verosímil que el silencio acerca de su situación religiosa y social quedara englobada, en la mentalidad de los obispos, dentro de las normas generales que se dan acerca de la conservación de las masas en la fe.

En los Estados Unidos, por el contrario, sobre todo después de la Guerra de Secesión (1861-1865), la Iglesia se muestra consciente de esta circunstancia. El II Concilio Plenario de Baltimore (1866) dedica un entero capítulo de sus *Actas* a tratar del argumento, a saber, de la promoción cristiana del negro. Procede sin prejuicios racistas, con realismo pastoral, con gran solicitud por multiplicar misioneros numerosos y excelentes que trabajen con la *población de color y por crear escuelas católicas donde ella pueda educarse*[278]. Puesto que el Concilio de Baltimore es citado varias veces por el Plenario Latinoamericano, hay lugar a que pensemos que nuestros obispos enfocaron el problema en forma diversa porque eran diversas las circunstancias.

Por otra parte, resultaría anacrónico exigir para aquellos tiempos la presencia de pastorales especializadas; queda, con todo, el escrúpulo de que el negro, por una parte, es considerado entre los grupos que deben ser evangelizados (véase el *Índice*, vocablo «Negro», a que hemos aludido anteriormente), y, por otra, ni siquiera es mencionado en los lugares de referencia. Más tarde, en la I Conferencia del Episcopado celebrada en Río de Janeiro (1955), el obispo de Aracajú, monseñor Fernando Gomes, tendrá una inteligente ponencia en torno a la evangelización del negro en el Brasil, que el lector puede conocer en resumen en páginas ulteriores. La amarga

275 *Obras Pastorales del Ilmo y Rmo Señor Dr Don Mariano Casanova Arzobispo de Santiago de Chile*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1901 Texto completo, p 210-224 Cita, p 210-211 Debe leerse el texto íntegro para no precipitarnos en una apreciación injusta J J Considine se muestra casi airado por las palabras de Casanova, *The Church in the New Latin America*, Univ Notre-Dame, Indiana 1964, p 42 Ignoramos si el doctor E Dussell conocía el texto, ya que en sus conferencias sobre *Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación*, Salamanca 1978, p 74, escribe «El gran símbolo del siglo XIX es, por ejemplo, monseñor Casanova», alineado con Las Casas y santo Toribio de Mogrovejo En sentido análogo hablará, por los años de 1920 o siguientes un gran prelado mexicano, Orozco y Jiménez, de Guadalajara, que en la Semana Social de Zapopan, condena la demagogia y dice entre otras cosas «El Salvador ama a los pobres resignados y conformes, sufridos y llenos de paciencia Es por consiguiente, el primer deber de los pobres conformarse con la voluntad divina y resignarse con su condición humilde, que el divino Maestro consagró haciéndola suya » «Una sola cosa pido a los ricos, amor, a los pobres, resignación Y la sociedad se salvará » Cit por J M Romero de Solís, *Iglesia y Revolución en México*, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p 477, con la nota 47, p 502 «A pesar del tono de estas instrucciones el arzobispo Orozco fue uno de los grandes impulsores del movimiento social, y llegado el momento difícil de la lucha armada, aunque sin aprobarla, escogió la vida difícil de acompañar a su pueblo en el sufrimiento » Ocurre que León XIII en la carta *Permoti Nos* habla de esa como forzosa disparidad de clases, *Acta Leonis XIII*, XV, 1895, p 259, que recoge, a su vez Juan XXIII en la encíclica *Ad Petri Cathedram*, de 29 de junio de 1959, AAS 1959, p 505, con la adición de que León XIII había hablado *iure meritoque* Será preciso aplicar las leyes de la hermenéutica

276 En la época de la emancipación la población negra de América Latina podría calcularse en un 8 % de la población total, concentrada particularmente en el Caribe, parte de la Costa pacífica y el Brasil Véase M Hernández Sánchez-Barba, *La sociedad colonial americana en el siglo XVIII*, en *Historia social y económica de América* IV, dir por J Vicens Vives, Barcelona 1957-1959, p 320-336 Es de gran interés el capítulo III, *Los Negros Esclavos y libres*, de la obra de M Moerner, *Historia Social Latinoamericana (Nuevos enfoques)*, Caracas 1979, p 235-291

277 Carta *In plurimis*, en ASS X (1888), p 545-559 León XIII ya había manifestado su satisfacción en enero del mismo año al embajador imperial, De Souza Correia

278 Véase *Collectio Lacensis* III, col 530-531 Se trata del capítulo IV del título X, núm 483-491 Llama la atención el título latino *De Nigrorum salute procuranada*, que evoca la célebre obra del padre Alonso de Sandoval –que trabajó en Cartagena (Colombia) en el siglo XVII y fue maestro espiritual de san Pedro Claver–, *De procuranda Aethiopum salute* R Aubert, que estima la población negra en ese momento en un 10 % de la población de los Estados Unidos, afirma que, debido a las consecuencias de la Guerra de Secesión, «los negros prácticamente se perdieron para la Iglesia » Véase *Histoire de l'Église* (Fliche-Martin) XXI *Le Pontificat de Pie IX, 1846-1878*, Saint-Dizier 1952, p 432-433 Un estudio muy juicioso sobre la actitud de las Iglesias frente a la esclavitud en los Estados Unidos, es el de J Auping, *The relative Efficiency of Evangelical Nonviolence The Influence of a Revival of Religion on the Abolition of Slavery in North America, 1740-1865*, Roma 1977

expresión del *Documento de Trabajo*, preparatorio para la Conferencia de Puebla[279], donde se dice que se desconoció la cultura de los negros y sus expresiones religiosas, parece que aún era válida al terminar el siglo XIX (véase núm. 27 del mismo).

Por el contrario se nota gran solicitud en torno a los problemas religiosos y humanos de los inmigrantes. De acuerdo con las observaciones de F. Morando, el texto del esquema previo tenía mucha mayor mordiente e incidencia, pero en los debates de las congregaciones generales fue reformado. Responde a los núm. 767-769. El Concilio registra la situación de «los pobres emigrados» *(Miseri advenae)* embaucados por «seductores impíos y sin conciencia» [...] «que les prometen inmensas riquezas y fortunas colosales, y al ver que la realidad no corresponde a las esperanzas, quedan los infelices sumergidos en mayores angustias y dificultades.» Como dato no sólo pastoral sino sociológico e histórico, la cita reviste gran interés porque es una asamblea episcopal la que confirma la noticia de una explotación de los inmigrantes. No debe olvidarse, sin embargo, que los gobiernos del Brasil, Uruguay, Argentina y Chile, fomentaron por múltiples causas el flujo inmigratorio, lo que era justo ante la desolación demográfica de nuestro continente. El Concilio invita y exhorta a los inmigrados católicos a que conserven su fe y a que se «unan amigablemente» a los católicos de las repúblicas adonde llegan, para formar una unidad y defenderse «de los enemigos de la fe de nuestros padres y de la civilización cristiana»[280].

El capítulo V de este título XI aborda un apostolado que la Iglesia ha llevado siempre en el corazón: la caridad y la beneficencia. En no pocos países se había secularizado la beneficencia católica, única durante los años de la colonia, agriamente perseguida después de la emancipación. Los obispos piden su restablecimiento, a pesar de haber sido «destruidas y reducidas a la pobreza» «por las vicisitudes de los tiempos». Piadoso eufemismo que encubre la más despiadada hostilidad de los gobiernos (núm. 790). Se golpea también a la puerta del afecto filial de los católicos latinoamericanos para que quieran socorrer «la augusta pobreza del Sumo Pontífice» (núm. 793-796). El capítulo VII trata «de la protección al Seminario Pío Latinoamericano de Roma y su sostenimiento»[281]. En 1899 habían pasado por él

279. Preparado en los meses de julio y agosto de 1978 en base de las observaciones que llovieron sobre el *Documento de Consulta.*

280. En pocos párrafos como en éstos, se ha acumulado una fraseología tan recargada de tintas negras para describir la situación: «Malitia impiorum et seductorum», «homines flagitiosi», «fallaciae seductorum», «insidiae inimicorum», «pestilentiae sedes», «impiorum et vafrorum fraudes». Tal vez traduce la alarma de los obispos del Cono Sur por una realidad que se presentaba cada vez más seria. Años más tarde el arzobispo de Medellín, don Manuel José Caycedo, rogaba al presidente de la república, general Rafael Reyes, durante su visita al departamento de Antioquia, que no permitiera la entrada de extranjeros: veía un problema para la fe, las costumbres y las posibilidades de trabajo de los habitantes. Pero, en este caso se trataba del rumor de una posible inmigración de japoneses o de chinos que se habían ido asentando desde el siglo anterior en el Perú. Esta situación ofrecía fuerte contraste con la atención brindada a los emigrantes católicos a los Estados Unidos. Véase MHI, t. VIII, o.c., p. 234-235.

281. Véase L. MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Pío Latinoamericano,* México 1979, con mucha bibliografía y basado en fuentes.

608 alumnos de los que 19 eran ya obispos[282], y el primer cardenal latinoamericano, Joaquín Arcoverde, arzobispo de Río de Janeiro desde 1897, había sido su alumno. Parece que hubo cierta oposición de algunos obispos mexicanos en la redacción de estos artículos (núm. 797-798) por la autosuficiencia con que regresaban los «piolatinos» a México y por la consiguiente insumisión a la diócesis[283].

h) *Los beneficios eclesiásticos*

Se trata el punto en el título XII. Su tenor es estrictamente jurídico, pero se esconde entre líneas un doble problema. El Concilio se muestra rígido en excluir a los clérigos indignos de los beneficios eclesiásticos. De acuerdo con el estudio de F. Morando conocemos que los decretos salieron todavía más robustecidos en comparación con el texto del esquema previo. El arzobispo de Guatemala, en sus observaciones por escrito, había expuesto el problema de aquellas regiones, donde el clero escaseaba y causaba escándalo con sus ejemplos. Los obispos recuerdan no sólo la necesidad de excluir a los indignos sino la obligación de elegir sólo a los más dignos. En la dramática situación pastoral de América el Concilio apunta a la calidad, no al número. Por ello se pedirá a la Santa Sede que todas las parroquias se confieran a título amovible en las regiones donde el concurso sea difícil de realizar. Al año siguiente se concedió lo que se pedía[284].

Otra preocupación de los obispos la constituye la libertad e independencia de la Iglesia frente a las intromisiones de «los poderosos y magnates de este mundo». Aunque los concordatos ya no estaban en vigor, sí lo estaba el ejercicio abusivo del patronato; y aunque no era éste directamente el problema, se previene «a los magistrados u otros, si los hubiere, a quienes compete el derecho de patronato»[285] a prescindir de favoritismos y de consideraciones políticas y a atender únicamente «al honor de Dios y al provecho de la Iglesia» (núm. 813-815).

i) *Los bienes de la Iglesia. Los dos últimos títulos*

El título XIII, «sobre el derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales» quiere, por una parte, unificar la disciplina y urgir su cumplimiento, pero también recordar que la libertad y la autonomía de la Iglesia exige que se le reconozca su derecho a adquirir y conservar bienes raíces. Allí estaba vivo el recuerdo de los despojos a que había sido sometida desde los años de la emancipación, y en algunas repúblicas como en

282. «La Civiltà Cattolica», serie 17, vol. VI, 1899, p. 726.

283. Así, F. MORANDO, y léanse las primeras páginas con sus notas, de la colaboración en este volumen del padre J.M. ROMERO DE SOLÍS.

284. *Actas,* p. CLXXX.

285. Recuérdese que los concordatos con las repúblicas centroamericanas, con el Ecuador y la concesión a los presidentes del Perú, les conferían este derecho.

México, Guatemala, Colombia, Venezuela, del modo más implacable y rapaz.

Sigue el título XIV sobre las cosas sagradas en el que se desciende a circunstancias tan minuciosas que hace pensar que en no pocas parroquias campeaban el desgreño y la arbitrariedad[286]. También se dedica un capítulo a los cementerios (cap. III, núm. 913-929). La religiosidad popular latinoamericana se ha mostrado siempre extremadamente sensible al carácter sagrado del campo santo. Los gobiernos laicistas, dondequiera que llegaban al poder, tomaban, como una de sus medidas la secularización de los cementerios. Ello era, por una parte, coherente: la separación de la Iglesia y del Estado tenía como consecuencia la nivelación religiosa de la comunidad, sin discriminaciones. Pero también era dable pensar en otro procedimiento, sin el atropello de los derechos y de los sentimientos católicos. El Concilio defiende este derecho y exhorta a los fieles a que «con todas sus fuerzas y por todos los medios legítimos eviten la usurpación y profanación de los cementerios» (núm. 914).

El título XV versa sobre los juicios eclesiásticos referentes al matrimonio o a las causas de los clérigos (núm. 930-993) y se concluyen las *Actas* con un título único (XVI) acerca de la promulgación y ejecución del Concilio, cuya legislación empezará a regir un año después de su promulgación por la Santa Sede.

Conclusión

Los sentimientos de los obispos que tomaron parte en el Concilio están consignados en los discursos de apertura[287] y de clausura[288], así como en la *Carta Sinodal al Clero y al Pueblo de América Latina*[289]. En ella se dice que «a los cuatro siglos del descubrimiento y conversión de la América, el Concilio Plenario viene como a ser corona y cúmulo de las innumerables mercedes que, desde las auroras de la predicación evangélica, Cristo Redentor [...] ha derramado sobre nosotros.»

El 10 de julio los obispos fueron recibidos en audiencia de despedida por León XIII[290]. El anciano pontífice les manifestó que había seguido, día a día, el desarrollo del Concilio y dijo que las palabras que pronunciaría quería que fueran como su testamento para la Iglesia de América Latina. Su primera solicitud versaba sobre la formación de los futuros sacerdotes, para lo que era preciso establecer o mejorar los seminarios, donde los alumnos

286. Por ejemplo, se legisla sobre las imágenes, el lugar del tabernáculo, el bautismo y los confesionarios, los vasos y ornamentos sagrados, etc.

287. *Actas*, p. LXIV-LXXIV.

288. Ibid., p. CXXXV-CXXXIX.

289. Ibid., CXLIV-CLX.

290. Las *Actas* traen una versión abreviada de las palabras del papa. Hemos encontrado un texto más amplio en el mensaje pastoral que envió desde Milán a sus feligreses, el obispo de Cartagena (Colombia), monseñor Pedro Adán Brioschi. Es un folleto de 50 páginas publicado en la Editorial San Giuseppe, el 10 de agosto siguiente. Emplearemos también esta noticia para completar el texto de *Actas*, CLXV-CLXIX.

deberían prepararse espiritualmente y en las ciencias eclesiásticas de acuerdo con la doctrina de santo Tomás[291]. El Papa quería asimismo la fundación de seminarios centrales de gran altura académica.

Habló después de la preocupación que habían de mostrar los obispos por su clero, especialmente parroquial, y por el trabajo de los párrocos en la catequesis de los niños. En tercer lugar señaló la importancia pastoral de las misiones rurales. «Nosotros sabemos, dijo el Papa, que los habitantes de Colombia, Brasil, México, etc., son sencillos y buenos. Sabemos que desean ardientemente la Palabra de Dios»[292]. Finalmente recomendó a los obispos la obligación de convocar periódicamente a su clero para los ejercicios espirituales.

Un juicio actual del Concilio Plenario de América Latina podría establecerse a partir de su incidencia en la *vida* del catolicismo latinoamericano. La impresión que se recoge de nuestra historia es que tal incidencia ha sido mucho menor de lo que auguraba el entusiasmo de los primeros tiempos. La visión histórica del Concilio y la forzosa limitación de sus intuiciones no crearon el instrumento eficaz para que la Iglesia tuviese una capacidad de respuesta suficientemente adecuada a los problemas, que ya hervían para explotar en nuestro continente. Lo que diremos en seguida tiene en cuenta las exigencias de interpretación que se piden a todo juicio histórico. Hemos de leer el Concilio en el contexto de sus protagonistas y de la época eclesial y latinoamericana de hace ochenta años. Tampoco los concilios plenarios o regionales celebrados en Europa o en Norteamérica el siglo pasado fueron más originales que el nuestro[293]. Para hablar con el lenguaje de *Medellín* o de *Puebla* era preciso esperar entre 70 y 80 años; que la Iglesia latinoamericana saltara de 100 a 600 diócesis; que en Roma se sucedieran ocho papas; que existiera el CELAM y que se hubiera celebrado un concilio ecuménico en la era de las velocidades.

Con este salvamento, nos permitimos hacer una evaluación del Concilio, en la esperanza de no ser injustos ni anacrónicos. «Este Concilio Plenario al final del pontificado de León XIII –escribe O. Koehler– abordó, sin duda alguna, los problemas centrales de la Iglesia en los países de América Latina»[294].

Podríamos admitir este juicio optimista del historiador alemán. Pero el modo como tales problemas fueron abordados deja insatisfecho a quien hace su historia, porque tal modo se habrá de mostrar más tarde inadecuado. En el discurso de apertura decía el arzobispo de Montevideo:

291. Véase acerca de este punto, MHI, t. VIII, p. 437-452.

292. Así lo refiere monseñor Brioschi, según indicación que hemos hecho poco antes en nota. La evocación de Colombia debía de tener para León XIII una significación singular: había canonizado en 1888 a san Pedro Claver, cuya vida admiraba de modo especial. Sin duda el papa se refirió nominalmente a algunos otros países.

293. Así, por ejemplo, el Concilio II Plenario de Baltimore, en 1866, aborda idénticos o semejantes temas teológicos y condena con lenguaje análogo las mismas desviaciones filosóficas. Enfoca de modo parecido cuanto concierne a la vida eclesiástica. Véase *Collectio Lacensis* III, 1875, col. 325-574.

294. En MHI, t. VIII, p. 204.

«Volando a las alturas de la Sión celestial, es decir, de la Verdad divina, dejaremos de propósito esas minuciosidades que se llaman cuestiones de la *política militante*, alentados por más sublimes aspiraciones.»

El vuelo «a las alturas de la Sión celestial» no estaba reñido con el rastreo por el mundo de los hombres concretos: para los años del Concilio la América Latina era menos estática de cuanto pudiera imaginarse. Hemos de señalar que el arzobispo Soler se distinguió a lo largo de su episcopado por una gran clarividencia y audacia de planteamientos pastorales, y descolló por su percepción del problema social. Un error de apreciación en tal terreno pudo llevar a los obispos a no interpretar correctamente las variaciones de la brújula histórica. «Iglesia» y «mundo» fueron realidades conceptualizadas en término de «poderes», que de hecho se combatían o se distanciaban, se confundían o se subordinaban; hay que esperar aún 30 ó 40 años para que en la teología se abra campo el planteamiento de una polaridad equilibrada entre «evangelización» y «civilización». En nuestras repúblicas el poder político era y se presentaba como poder concurrente. La Iglesia veía sus estructuras objetivamente amenazadas, y, al identificarse demasiado con ellas, se arriesgaba en una tensión que, por salvar lo accidental o lo que parecía más urgente, abandonaba lo más importante. Dentro del marco de la doctrina clásica, nuestro Concilio parece, a veces, defender con tanta decisión la tesis, que prohíbe ensayar la prueba de las bondades de la hipótesis. Así en el campo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, por señalar el caso más abultado. Claro está que muchos gobiernos habían de entender la hipótesis como opresión o supresión del catolicismo[295].

Queda la impresión de que la solicitud constante del Concilio residiera en la preservación del sitio social del que la Iglesia rehusaba a ser desalojada: la transformación vertiginosa de Europa había cumplido una tarea de descristianización; un fenómeno de esta naturaleza todavía no debía dramatizarse en nuestro continente. Aquí se luchaba por el derecho que asistía a la Iglesia a ser reconocida por el poder político. El «hecho católico» de América Latina, al que hemos aludido en el marco histórico, autorizaba al episcopado para exigir su reconocimiento y los obispos no se presentaban a pedir una limosna. El Concilio enjuicia la realidad de América Latina dentro de una visión eclesiástica y, por eso, está seguro de pisar tierra firme: allí puede, tal vez, descubrirse la fuerza y la debilidad de sus decisiones.

La actitud que presidió aquel mes y medio de reflexión respondió a una teología y a una práctica pastoral de conservación y de defensa. Se siente una sobrecarga clericalista mientras el papel de los laicos aparece borroso y sin nervio. La estructura y la entonación de los decretos es pesadamente jurídica. Por otra parte, las reservas que provoca en el lector de hoy surgen

295. Lo que no ocurría, en cambio, en los Estados Unidos, cuya constitución parecía al cardenal Gibbons «una especie de Sagrada Escritura secular», escribe O. KOEHLER, MHI, t. VIII, p. 238-239.

también de algunos silencios inexplicables. Nada o poco se dice de la escasez de sacerdotes, o de la evangelización del mundo negro; no se desarrolla el estatuto eclesial del catequista laico ni el tema de la religiosidad popular. Las *Actas* conciliares constituyen un apretado acervo doctrinal en que campea la sobrevaloración del influjo eclesiástico en las estructuras sociales y políticas y en que se acentúa sobremanera la confianza en la eficacia de las garantías que los gobiernos podían o debían ofrecer a la acción de la Iglesia[296].

A esta sobrevaloración eclesiástica respondía el error paralelo de las corrientes hostiles al catolicismo. El Concilio estaba en la razón cuando defendía las consecuencias del estatuto católico de la sociedad latinoamericana. La evolución ulterior de la Iglesia en el continente le daría la razón. «La Iglesia iba a experimentar pronto –escribe F. Pike– una renovación, debida en gran parte al hecho de que, pese a las apariencias contrarias, los valores espirituales que suelen ir asociados al catolicismo latinoamericano no estaban desacreditados como temían sus amigos y esperaban sus enemigos»[297]. Que la Iglesia conservaba todavía una incidencia profunda en las masas, puede colegirse del ensañamiento con que seguía y seguiría siendo hostilizada en algunas repúblicas y de la respuesta espontánea que daba el pueblo ante el regreso de sus pastores perseguidos, como en el caso de monseñor Casanova en Guatemala, o de monseñor Thiel en Costa Rica, o al paso de don Giovanni Cagliero por la Argentina, o de la solidaridad demostrada por el pueblo ecuatoriano con sus obispos ultrajados o con los religiosos perseguidos.

Al despedir a los obispos León XIII había afirmado: «Consideramos el Concilio Plenario Latinoamericano como la página más gloriosa de nuestro pontificado»[298]. Estas palabras pudieron responder a un cumplido cordial y espontáneo del papa. El Concilio, no obstante las limitaciones que puedan atribuírsele, provocó una primera experiencia de cohesión continental en el interior de la Iglesia y del episcopado, y produjo un cuerpo disciplinar y doctrinal, expresado con gran coraje y sinceridad, que venía a fortificar la conciencia unitaria de la Iglesia latinoamericana. Con su sola celebración ya se había logrado mucho, como lo puso de manifiesto el mismo papa.

Otro aspecto meritorio fue la decisión de los artículos 208 y 288, confirmada y explicada por la Secretaría de Estado[299], sobre la celebración de frecuentes reuniones *(consessus)* en cada provincia eclesiástica. Esta prescripción –no muy fácil de cumplir– evolucionó pronto en algunas repúblicas

296. No estamos de acuerdo con la afirmación de F. PIKE: «Hacia 1900, los eclesiásticos latinoamericanos, excepto en Colombia, difícilmente podían pretender que la institución divina a que pertenecían constituyese con el Estado uno de los polos del influjo temporal», etc. Véase ROGIER, *Nueva Historia de la Iglesia* V, p. 236.

297. Ibid.

298. Esta expresión no se encuentra en la reseña hecha por las *Actas;* la refiere el obispo de Cartagena en la pastoral que hemos mencionado antes en la nota 290.

299. *Instructio circa conventus Episcoporum Americae Latinae, Actas,* p. CLXXXI-CLXXXII.

hacia la forma de conferencias episcopales nacionales, que se fueron estructurando con mucha técnica con el correr de los años. En la experiencia conciliar de 1899 se habían puesto las bases de las futuras conferencias generales del episcopado latinoamericano, de Río, de Medellín y de Puebla.

Capítulo III

DESPUÉS DEL CONCILIO PLENARIO (1900-1955)

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

I. Articulación de la historia

1. *Desplazamiento del centro de gravedad*

Al empezar el siglo XX el número de habitantes, prácticamente todos católicos, que poblaban el continente latinoamericano, se movía por los 60 ó 65 millones[1]. En 1978 esta población había crecido a 345 millones, de los que 306 eran católicos[2]. Lo cual significa que, aproximadamente, un 40 % de los 749 000 000 de católicos estaban concentrados en América Latina. Si, en 1900, las circunscripciones eclesiásticas de la región pasaban algo de un centenar, en 1978 llegaban a 665 entre 2423 de toda la Iglesia, es decir, una cuarta parte[3]. Al Concilio Vaticano II concurrieron 601 obispos de América Latina, que entonces representaban el 22 % del episcopado.

Más allá de las estadísticas apremia el peso de la significación histórica que ha adquirido hoy la Iglesia y el mundo latinoamericano por su homogeneidad, su originalidad, su naturaleza de reserva cristiana, los retos que provoca, los problemas pastorales que plantea, las soluciones a que invita, su contraste humano con el mundo de la riqueza y del consumo y con el Tercer Mundo no cristiano. Desde hace ya algunos decenios la América Latina y el catolicismo latinoamericano se han convertido en centro de observación, en laboratorio, donde trabajan sociólogos, antropólogos, historiadores, economistas, teólogos, pastoralistas. Sobre todo la historiogra-

1. Véanse los datos que hemos presentado en los dos capítulos precedentes.

2. Empleamos los datos del *Annuarium Statisticum Ecclesiae Catholicae*, 1978. Hay que rebajar un poco los números ya que en el *Annuarium* se registran también las poblaciones de origen inglés y francés. Véanse p. 30 y 37-39.

3. En 1900 había 20 arquidiócesis, 93 diócesis y unos 10 territorios misionales. *Annuarium*, p. 23, con la observación de la nota anterior.

fía acerca de nuestra Iglesia se ha convertido, a veces, en tan abundante producto de mercado, que lo aparentemente fácil de su manejo tiene el peligro de privarla de seriedad[4].

De todos modos el interés despertado en las áreas católicas por la vida de la Iglesia en América Latina es síntoma, por lo menos, de que el eje eclesial mediterráneo se está desplazando a las áreas occidentales: a Iberoamérica. La celebración del Concilio Plenario de 1899 transcurrió prácticamente inadvertida en Europa. CivCatt le dedicó escasa crónica y la revista francesa «Études», entonces tan católica, lo pasó en silencio. Por el contrario, *Medellín* y sobre todo *Puebla* constituyeron noticia literalmente ecuménica[5].

4 Aun historiadores de fama como SCHMIDLIN y R AUBERT incurren eventualmente en juicios inexactos y aun descomedidos SCHMIDLIN en su *Papstgeschichte* I, p 314, escribe en referencia al catolicismo iberoamericano de los años de la emancipación «En el sur y centro latino [había] una Iglesia, por regla general cristianizada y catolizada exteriormente, pero interiormente casi totalmente degenerada y próxima a la disolucion» (!) R AUBERT comenta que tal apreciación «ha caracterizado muy acertadamente [!] la paradoja del catolicismo latinoamericano» (H JEDIN y K REPGEN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Herder, Friburbo de Brisgovia, VII, p 282 La paradoja no es del catolicismo latinoamericano sino de estos dos historiadores Tomemos tres regiones de América Latina como ejemplo no había, ni mucho menos, «degeneración ni proximidad de disolución» en México estudiado por M CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, T V, El Paso, Texas, 1928, p 176-182 Tampoco en Colombia sobre cuya situación religiosa en la época ha sido estudiada en la tesis doctoral del autor de estas páginas Tampoco en el Cono Sur, véase C BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, vol IX (1824-1840), Buenos Aires 1974 Lacras y deficiencias existían como en todas partes pero, no estábamos «totalmente degenerados y próximos a la disolución» Los juicios negativos expresados por el primer enviado pontificio a Hispanoamérica, Giovanni Muzi, que visitó el Uruguay, la Argentina y Chile entre 1823 y 1825, se refieren especialmente a la descristianización de reducidos grupos ilustrados El pueblo, en medio de sus patologías, se conservaba profundamente religioso y receptivo de las exigencias de la fe cristiana Sobre la misión de Muzi P DE LETURIA y M BATLLORI, *La Primera Misión Pontificia a Hispanoamérica, 1823-1825* (=«Studi e Testi» 229), Vaticano 1963 Por otra parte no se explicaría cómo pudo sobrevivir el catolicismo en tales condiciones, al impacto laicista que los golpeó tan duramente a lo largo del siglo XIX SCHMIDLIN cita dos fuentes realmente parcializadas las *Noticias secretas de América*, de Antonio de Ulloa y la obra del primer internuncio en Colombia, Gaetano Baluffi, que llegó a Bogotá en 1837 y partió en 1842, titulada *L'America un tempo spagnuola* [ ], Ancona 1843 Hemos visto toda la correspondencia de Baluffi en el Archivo Vaticano y en la Congregación de Asuntos Ecl Extraordinarios Poco segura es la obra de Baluffi sus noticias conservan bastante interés descriptivo y estadístico, pero sus interpretaciones son desconfiables A Baluffi le fue bastante mal en Colombia Desde sus primeras comunicaciones a la Santa Sede respira muy poca simpatía por Hispanoamérica Sobre su gestión de internuncio se escribió una valiosa tesis aún inédita A M PINILLA COTE, *La Internunciatura de Monseñor Cayetano Baluffi, primera en Hispanoamérica (1837-1842)*, Universidad Gregoriana, Roma 1953 Otro autor sudamericano citado por Schmidlin es el obispo C Silva Cotapos, a partir de la página 163 Allí no se traza ningún cuadro de degeneración de la Iglesia

5 En 1922 una de las llamadas «Intenciones del Apostolado de la Oración» fue la de «orar por los intereses religiosos de America Latina» Los comentarios de las revistas llamadas «Mensajero del Corazón de Jesús» que se publicaban en diversos países, a propósito de esta intención se quedan todavía en consideraciones generales acerca de América Latina Remitimos, por ejemplo, al «Mensajero» de Colombia (Bogotá 1922, p 333-344) y al de Bilbao (1922, p 561-576) Treinta años más tarde la situación ha cambiado ábranse las paginas de «L'Actualité religieuse» (luego, «Informations Catholiques Internationales»), de «La Civiltà Cattolica», de «Ecclesia» (Madrid), de «Rélations» (Montreal), con sus crónicas tan abundantes sobre el catolicismo latinoamericano debidas al experto sociólogo y teólogo, Joseph Ledit, S I , y más tarde las de «Etudes» (París),

En 1962 la revista «Estudios Centroamericanos»[6] publicaba un artículo titulado *En Europa se habla hoy de Latinoamérica*, del que son líneas como éstas:

«Latino-América, como tal, no existía hasta hace poco en la conciencia del mundo europeo. Para Europa, para su conciencia de veterana existía simplemente Norte América, o quizá más escuetamente Estados Unidos, considerando el resto del continente como el "pariente pobre", por no decir, "el sirviente de casa" del gran Palacio estadounidense.»

Con todo, si hemos de ser justos, el desconocimiento de la Iglesia en América Latina a principios del siglo no era absoluto. De cuando en cuando «La Civiltà Cattolica» recogía informaciones, a veces de gran interés, acerca de la suerte del continente católico. Algunas de nuestras escasas revistas, como «El Mensajero del Corazón de Jesús» (Bogotá), o los boletines diocesanos reproducían ensayos y publicaciones hechas en Europa sobre el catolicismo latinoamericano. Las revistas «Razón y Fe», de Madrid, y «América», de Nueva York, también muestran interés por la marcha de nuestra Iglesia.

Creemos que ya para 1960, la Iglesia latinoamericana era tomada en mucha consideración: no en vano se había celebrado el Congreso Eucarístico Internacional de Río en 1955 con la subsiguiente Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y se había creado el CELAM; además la resonancia se había producido por el avance del protestantismo en nuestro medio. El interés tomado por la Santa Sede en favor de América Latina, las fundaciones de la OCSHA y del Colegio Latinoamericano de Lovaina, el giro cada vez más realista del magisterio episcopal y el crecimiento numérico de las diócesis, contribuían a que nuestro catolicismo «entrara en escena».

2. *Perspectiva histórica*

Al pretender hacer historia de la Iglesia latinoamericana en el siglo XX tropezamos con la dificultad de la perspectiva histórica. Es tarea difícil lograr una reconstrucción adecuada de los acontecimientos, a veces tan cercanos a nosotros y frecuentemente tan tumultuosos, como para alcanzar

«América» (Washington), «Orientierung» (Suiza), y se advertirá que la Iglesia latinoamericana constituye forzosamente «noticia» «Nuestra Iglesia latinoamericana –escribe el uruguayo Alberto Methol– nunca había estado en semejante escenario como protagonista. Sólo había desempeñado papeles muy secundarios Pero ahora noticias y augurios atraviesan los cinco continentes Se escribe y anuncia en numerosos idiomas, se discute, se denuncia, se difama Se inventan rumores que recorren el mundo y hasta se elogia» (A. METHOL FERRÉ, *Puebla, proceso y tensiones*, p 1 y p 139-140, sin lugar ni fecha)

6 XVII (San Salvador 1962), p 190-197 En artículo que está firmado por J B. ARRIEN,S I , reconoce, sin embargo, la superficialidad del catolicismo en muchas regiones de América Latina y otras desventuras sociales.

la presentación e interpretación de los hechos en su sentido más exacto. Si miramos especialmente a cuanto ha ocurrido en estos últimos años (1960-1980), nos encontramos en la situación de quien contempla un fresco a dos palmos de distancia. El historiador habrá de entrar a menudo en zona de tempestades, dentro de la cual tiene que conducirse con extrema circunspección para no distorsionar ni la verdad de los hechos, ni sus motivaciones, ni el cálculo sobre su futuro desarrollo.

«El catolicismo latinoamericano se nos presenta [...] tan lleno de contrastes como la sociedad que lo compone y ofrece posición tan paradójica, que resulta operación bien delicada tratar de describirlo con plena objetividad»[7].

Por otra parte, una historiografía nacida por el decenio de 1960, procede o de ámbitos ajenos a la Iglesia, o de católicos con cierta exasperación contra el pasado histórico de la Iglesia o contra su jerarquía, a la que se presenta como responsable de no pocas desventuras del catolicismo. En una atmósfera polvorienta o, como está ocurriendo, en ambientes de virulencia, de una y otra calle proceden juicios históricos que el tiempo, la verdad y la buena fe se encargarán de decantar, de justificar o de excluir.

Toda esta visión que precede a los estudios particularizados de cada república pretende ofrecer un cuadro global de los problemas y de los motivos de esperanza comunes al catolicismo latinoamericano y de aquellos fenómenos o acontecimientos que conciernen también en forma común a la vida de nuestra Iglesia en el siglo xx. Algunos historiadores contemporáneos han optado por una periodización histórica de este siglo articulada en tres tiempos: el de la *cristiandad conservadora* que llegaría hasta los años treinta; el de la *nueva cristiandad*, más o menos hasta la época del Concilio Vaticano II, y el del período *profético* a partir de entonces[8].

7 J Alvarez Mejía, en LA, 1954, p 107-108 Es muy significativo el testimonio de Ronaldo Muñoz, representativo más tarde de la teología de la liberación, que en 1964 escribía lo siguiente «No caigamos en el anacronismo de juzgarnos padres en la fe según la situación histórica y las luces que se nos han dado a nosotros, ni menos aún, pretendamos que se apliquen hoy literalmente las normas que fueron dadas en otra época con menor [?] lucidez y en un contexto histórico muy diferente». Véase *La Tolerancia del Católico,* en «Revista Interamericana de Educación», (Bogotá 1964), p 189-208

8 Así, por ejemplo, el doctor E Dussel en diversas publicaciones Véase *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación,* Salamanca 1978, passim Fue publicado anteriormente con otro título *Caminos de liberación Latinoamericana,* Buenos Aires 1972 Permítasenos pensar que una división histórica de este género ha de hacer frente a dos dificultades La primera sería de método supone una clarificación previa y satisfactoria de los elementos específicos de tales cristiandades, así se habla de que la nuestra fue colonial y no bizantina ni latina ¿Hasta qué punto son de tal especificidad que no aparezcan desdoblados o camuflados en modo alguno en los tiempos subsiguientes o actuales? ¿Hasta qué punto tales elementos llegan a ser tan caducos que no puedan revitalizarse como nuevos auténticos valores que readquirir o conservar? La segunda dificultad concierne a la actitud del historiador que adopte esta cronología· aparece el peligro de cierta artificialidad o esquematismo en que no estarían ausentes apreciaciones o preferencias tal vez demasiado subjetivas La historia de la Iglesia en las repúblicas latinoamericanas no es tan homogénea como para ofrecer un proceso común de etapas claramente diferenciables Así las ideas de Maritain pudieron influir en el Cono Sur, mientras fueron casi desconocidas en Centroamérica, El Caribe, Colombia, Venezuela La historia de la Iglesia en Chile sigue caminos diferentes a los de México El desarrollo de la Acción Católica en los años treinta se presenta relativamente vigoroso en Argentina, Chile, Colombia, México, y muy enteco en Perú, Ecuador, Venezuela o las Antillas El esquematismo de la periodización señalada se hace más patente si se considera otra división interna del catolicismo latinoamericano estudiada por J Comblin: existen tres tipos de semejante catolicismo Al primero pertenecen las masas indígenas y campesinas que viven dentro de modelos de cristianismo colonial, al segundo, un grupo de católicos de fe individualista, ajenos a las exigencias de cambio, aferrados a un cristianismo maleable y garante del orden establecido, al tercero pertenecen aquellos católicos que buscan «la autenticidad del cristianismo, dando la prioridad a los cambios sociales» Pero esta tercera categoría se subdivide, a su vez, en el grupo de quienes propugnan una revolución dentro de los marcos de la doctrina social católica, y en quienes, convencidos de que la doctrina social resulta ineficaz para el momento, han acudido al análisis marxista Ahora bien, todos estos grupos están divididos y bloqueados entre sí Véase *La Chiesa Cattolica in America Latina e i suoi tre tipi di religiosità* en *IDOC Internazionale La Fede come prassi di liberazione Incontri a Santiago de Chile,* Milán 1972, p 19-34 Por todo ello, y por otras situaciones heterogéneas (por ejemplo, el desigual florecimiento vocacional, el crecimiento desigual de estructuras eclesiásticas, la diversidad de incidencia en la cultura, etc.) hay que atender al peligro de esquemas uniformes Creemos que no se dan todavía las condiciones para un juicio seguro del período que estamos viviendo Esta opinión que aquí exponemos no quiere sobrepasar una simple indicación, que en modo alguno está cerrada al acierto que pueda descubrirse en el sistema adoptado por esos historiadores

De acuerdo con la preocupación que emergió en el Concilio Vaticano II, empleamos otro criterio de periodización en la historia católica latinoamericana del siglo xx. En el Concilio la solicitud pastoral estuvo comandada por la idea de una Iglesia servidora de la humanidad[9]. Por eso se habló durante el Concilio de una doble actitud eclesial: la de la Iglesia que mira hacia su propio interior, *ad intra*, y a la de la Iglesia que reconoce la consistencia y especificidad de los valores mundanos y se preocupa por el hombre ciudadano y también de la ciudad terrena, *ad extra*. Aunque la formulación manejada mecánicamente puede conducir a interpretaciones históricas y teológicas incorrectas, el proceso de nuestra vida católica en América Latina, en gran parte paralelo al de otras latitudes, corresponde, más o menos, a esta doble actitud eclesial.

Podría decirse que, durante los primeros 40 ó 45 años del siglo xx, la Iglesia en América Latina vive y actúa todavía dentro de un contorno social incisivamente marcado por el signo religioso[10]. La religión, la catolicidad, constituye un hecho prácticamente unánime y un dato cultural que se viene recibiendo por herencia de generaciones; es atávico. En tales condiciones la Iglesia difícilmente se ha de sentir problematizada para pulsar los síntomas de una marcha inicial hacia cambios fundamentales. A la *condicio possidentis* responde un sistema pastoral de conservación y defensa; la unanimidad de la fe como realidad social confirma el complejo de autarquía vivido por la Iglesia. Se protege tenazmente el aparato temporal juzgado de antemano apto o necesario para el ejercicio de la misión eclesial y como la idea de pluralismo aún no encuentra lugar en la eclesiología, se exagera el ejercicio de la sospecha, y las realidades humanas, desde la política hasta la vida

9 Discursos de Pablo VI, 21 de nov de 1964 y 7 de dic de 1965

10 Ya encontramos aquí una dificultad ¿qué significa «religioso»? Podría decirse globalmente, «confesional»

conyugal o el estatuto de la escuela, se enfocan con una visión de sobrecarga eclesiástica o religiosa. Descuella más la actitud del exorcismo, el interés se concentra en el aspecto casi puramente religioso de los problemas. Todo esto se refleja en la insistencia desplegada sobre la ignorancia religiosa y la desmoralización de las costumbres, sobre las obligaciones del cumplimiento pascual y dominical, sobre la promoción de la vida sacramental y de culto, sobre la conservación de un marco devocional a veces hipertrofiado. La organización eclesiástica tiende a llenarlo todo.

Dentro de tales condicionamientos la formación del clero se orienta a la conducción y defensa de este universo religioso. No obstante la aparición de movimientos de Acción Católica y de Acción Social desde los tiempos de san Pío x, el papel del laicado es muy raquítico, aunque no están ausentes algunas iniciativas de alto mérito adelantadas por laicos.

No puede darse una explicación adecuada de este período histórico sin tener en cuenta la herencia del siglo xix y las condiciones peculiares de América Latina, continente rural, en muchos aspectos todavía somnoliento, pero ya en vísperas de una evolución acelerada e impuesta por fuerza de presiones indeclinables. Con relación a este primer momento se han de buscar los motivos que llevaron a privilegiar métodos y sectores de apostolado, como la beneficencia, la educación, el mundo campesino, y a descubrir la eficacia de estas preferencias; se ha de investigar la razón de las grandes ausencias, como la prensa, la universidad, el naciente mundo sindical, que tal vez más tarde no se han podido llenar. De la misma manera se deben conocer los criterios mantenidos para reclutar el personal ministerial, la formación que ha recibido y la postura adoptada por la Iglesia frente al Estado y al poder político.

Pasados los primeros 40 ó 45 años se advierte en la Iglesia latinoamericana un intento de respuesta paulatinamente sensibilizada a las nuevas situaciones. El hombre latinoamericano ya no tiene como única interlocutora a la Iglesia; hay otros espacios donde puede encontrar soluciones ofrecidas por las ciencias humanas. Se hacen clásicas en manos del clero y de no pocos laicos las obras del cardenal Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*; del padre Voillaume, *En el corazón de las masas*; del abate Godin, *France pays de mission*; del padre Lombardi, *Por un mundo mejor*. El padre Lombardi recorre las plazas latinoamericanas[11] discretamente apoyado por Pío xii. En Chile aparecerá aun antes que *France pays de mission*, el libro del padre Alberto Hurtado, *¿Es Chile un país católico?*, preludio de futuros escritos, debates, estudios y panfletos acerca de la autenticidad del catolicismo masivo de América Latina.

Contemporáneamente el magisterio episcopal va cambiando de orientación y de tono. Se está comprendiendo que el reto está lanzado por la injusticia estructural y que la fe no podrá perdurar largo tiempo si no se contribuye a crear las posibilidades para una opción cristiana. Por eso, el

11. En la Conferencia de Río de Janeiro (1955) y en las observaciones enviadas por los obispos latinoamericanos al Concilio, no están ausentes diversas referencias a las ideas de Lombardi.

tema del subdesarrollo cobra fuerza como campo en que también la Iglesia debe decir su palabra; los estudios del padre Lebret sobre el Brasil y Colombia[12] invitan y urgen a la Iglesia a encarar las nuevas condiciones de competencia científica. En la Conferencia Episcopal de Río, que hace de bisagra entre los dos momentos de la historia eclesial latinoamericana, se tiene conciencia de las graves ausencias del catolicismo. Llega providencialmente la creación del CELAM (1956) y el Concilio Vaticano ii, y ya es perfectamente observable el giro de la Iglesia «hacia afuera», «a los de lejos», o, si se quiere, *ad extra*. Tal actitud queda también favorecida por otros movimientos internos del ámbito estrictamente religioso, como el litúrgico, vigorizado desde la encíclica *Mediator Dei* (1947) y por la preocupación de una revitalización del estudio y de la aplicación de la teología pastoral, que se beneficia con las visitas del canónigo Boulard.

También merece registrarse como hecho sintomático el enervamiento de la agresividad laicista en casi todos los estados, que coincide con la conclusión de la segunda guerra mundial. El caso de Perón en los años cincuenta no pasó de ser un episodio.

El período inmediatamente postconciliar coincide con la irrupción secularista y con el desarrollo de nuevas visiones teológicas: encuentran gran resonancia las obras de Cox, de Metz, de Moltmann, de Comblin.

Creemos, pues, que en el siglo xx pueden descubrirse dos etapas de fácil caracterización. Sólo que en los años subsiguientes al Concilio, el historiador, entre otros, requerirá mucho equilibrio y discernimiento para no dejarse sofocar por el diluvio y la amalgama de ideas, y no poca humildad para relativizar su competencia con la que se crea capaz de descifrar los datos acumulados a través de un nuevo nominalismo, que lleva el riesgo de vaciar el lenguaje interpretativo de la realidad[13]. El embrollo y la inflación de terminologías, el desbordamiento de datos y de problemas hacen difícil la organización clara y objetiva de la verdadera historia de la Iglesia. Más grave resultaría que la polarización hacia el campo de la justicia llevara a interpretaciones malévolas o parcializadas de amplias realizaciones logradas por la Iglesia en siglos o en decenios pasados.

Empero la periodización no puede estar sometida al artificio de una fecha o de un acontecimiento. Cuando hemos hablado de un *ad intra* y de un *ad extra*, de un *antes* y de un *después* de la Conferencia Episcopal de Río, sobra decir que no entendemos el proceso de la vida católica latinoamericana partido de un tajo en 1955. Ciertos caracteres distintivos de los 40 ó 50 primeros años de este siglo, continuarán apareciendo después, así como otras peculiaridades posteriores a los años cincuenta o sesenta, abultadas a partir del Concilio, se anunciaban, a veces ya incisivamente, con 15 ó 20 años de anticipación. Empleando las indicaciones del historiador español,

12. *Estudio sobre las condiciones del desarrollo de Colombia,* 2 vols., Bogotá 1958.

13. Piénsese en lo que se quiere afirmar con expresiones como estas: sagrado, consagración, Iglesia con I grande o pequeña, liberación, cautiverio, pobre, pobreza, cristiandad, nueva cristiandad, institución, compromiso, opción, identidad, opresión, sistema, lucha, inserción, etc.

padre Ricardo García Villoslada, a propósito de la periodización medieval, se ha de aclarar que ni el Concilio, ni las conferencias episcopales de Río de Janeiro y de Medellín, deben entenderse como «si la Iglesia en aquel momento preciso girara sobre sus goznes» y emprendiera rumbos u orientaciones antagónicas[14].

En el desarrollo ulterior de nuestro estudio el lector tendrá que aceptar esta flexibilidad impuesta por la naturaleza de la historia para lograr una mayor claridad y lógica redaccional.

3. *Una historia homogénea y fragmentada*

En líneas generales la caracterización histórica de la Iglesia *ad intra* y *ad extra* corresponde respectivamente a los años anteriores a la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro (1955) y al período que le sigue. A. Methol Ferré habla de una conciencia fragmentaria y estática vivida por la Iglesia hasta mitad del siglo xx y de la evolución a una conciencia totalizante ulterior, capaz de abarcar en síntesis a la Iglesia latinoamericana *Una y múltiple*[15]. A propósito de ciertas afirmaciones formuladas por un investigador norteamericano en 1963, escribía la «Revista Interamericana de Educación»:

> «La llamada América Latina casi no es una sino en el mapa y poco más [...]. Por eso la peligrosidad e inexactitud de las generalizaciones. Problemas planteados en base de estadísticas, sin matizaciones y soluciones de conjunto, no son aceptables sino con muchísima reserva»[16].

Aunque el Concilio Plenario Latinoamericano significó ya un principio de cohesión, factores insuperables continuaron bloqueándola. La geografía y la fragmentación política de nuestros pueblos a partir de la emancipación de España levantaron barreras de separación y de aislamiento también entre las diversas Iglesias. La condición política y social de nuestros países condicionaron, en forma incisiva, el ser y el quehacer de la Iglesia: era muy diferente su situación en México y en Colombia, en Centroamérica y en Argentina. Mientras la separación de la Iglesia y del Estado se verificó en forma honrosa y pacífica en Chile (1925), en el Ecuador había revestido caracteres de atropello. En el Brasil se vivía esa separación como una situación de libertad para la Iglesia, mientras en Guatemala o en el Uruguay correspondía a una campaña de descristianización.

Una es la América Latina de Uruguay, Argentina y el Sur del Brasil, y otra la de Bolivia, el Perú o México, con un nacionalismo indigenista exacerbado[17]. La homogeneidad doctrinal y militante contra el liberalismo que se vive en Colombia, en el Ecuador, en Centroamérica, hasta mitad del siglo, difiere de la postura antilaicista asumida en Chile, en Cuba o en el Brasil. La etapa de bonanza y privilegio vivida por la Iglesia en Colombia hasta 1930 coincide con la persecución de la Iglesia en México y en el Ecuador.

Dentro de las mismas repúblicas existen profundas diferencias, sociales y religiosas. Hay un Brasil Nordeste y un Brasil Sur. Existen enclaves católicos en México, Brasil, Colombia, comparables a Irlanda, a Bretaña o a Navarra; y en aquellos mismos países se albergan zonas de estridente relajación moral, que apenas alcanzan a ser atendidas por un clero escaso y disperso. Tomando dos diócesis mexicanas y dos de distintos países, tenemos en 1960 el siguiente cuadro de acuerdo con el «Anuario Pontificio»:

	Habitantes	Sacerdotes dioc.	Seminaristas	Ordenaciones
Guadalajara:	1 925 000	767	234	26
Tabasco:	480 000	26	21	4
Medellín:	900 000	240	143	18
La Habana:	1 542 000	63	34	1

Esto significa que la arquidiócesis mexicana de Guadalajara tenía en 1960 un sacerdote diocesano por 2509 habitantes, en tanto que la de Tabasco tenía uno por 18 461. Medellín contaba un sacerdote diocesano para 3150 habitantes, y La Habana, uno para 24 416. En 1963 había un sacerdote para 11 044 católicos en Honduras, y uno para 2 692 en Chile[18].

La homogeneidad ha de buscarse en el sustrato y en la memoria católica de América Latina, que se traduce en una actitud existencial todavía profundamente religiosa de la población. La religión popular más allá de su especificidad ha constituido un vínculo cultural del continente con tenaces características de uniformidad y resistencia. Aún es legítimo hablar, aunque sea en términos cuantitativos, de un continente católico. Por ello sólo en América Latina han podido celebrarse dos acontecimientos de la significación de *Medellín* y de *Puebla*[19] y se ha desarrollado con tal vigor y naturalidad un organismo de coordinación continental como el CELAM[20]. A partir de su fundación, sobre la que tendremos que hablar más tarde con cierta amplitud, puede afirmarse que la Iglesia latinoamericana toma conciencia unitaria de su identidad, de sus problemas y de sus posibilidades. El movi-

14. Véase del autor mencionado en el texto la «Introducción historiológica» en *Historia de la Iglesia Católica* II (BAC 104), con bibliografía acerca de los criterios de periodización.

15. *De Río a Puebla. Etapas históricas de la Iglesia en América Latina (1945-1980).* CELAM («Colección Puebla» 36) 1980, p. 5-7.

16. Núm. 121 (1963) p. 24.

17. Con todo, la Argentina blanca y europea abrigaba también sentimientos nacionalistas atizados en los años de Perón contra los Estados Unidos.

18. W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, o.c., p. 48.

19. Lo ha indicado con entusiasmo Juan Pablo II en el discurso pronunciado ante el Simposio de Obispos europeos, de 20 de junio de 1979, AAS (1979), p. 979-983.

20. Una interpretación «laica» del hecho católico latinoamericano, históricamente considerado, pero con matices interesantes, en el capítulo X, *Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana*, de la obra de L. Zea, *América en la Historia*, o.c., p. 209-256.

miento de unidad y de cohesión aparece irreversible, y es él quien sacará al catolicismo de sus complejos de inferioridad y de aislamiento.

4. *Del aislamiento a la universalidad*

Hasta la mitad del siglo xx, parecía que la Iglesia universal solamente respiraba por el pulmón europeo, norteamericano y de las vivaces cristiandades misioneras. El otro pulmón parecía atrofiado. Es verdad que el heroísmo de los católicos mexicanos o la celebración del Congreso Eucarístico de Buenos Aires en 1934 recordaron al mundo católico la existencia de una inmensa masa que vivía fatigosamente su fe en la desconocida América Latina[21].

Por los años cuarenta en los Estados Unidos, y después de la segunda guerra, en Europa, empieza a despertarse interés por conocer la situación, los alcances y las deficiencias de nuestra Iglesia. Se debe en gran parte a Pío xii el nacimiento de una creciente preocupación por la suerte de este catolicismo pastoralmente descompensado. En 1905, Pío x había designado al primer cardenal iberoamericano en la persona del arzobispo de Río de Janeiro, don Joaquín Arcoverde. La decisión del papa fue saludada con entusiasmo en América Latina[22] pero, en el fondo, los aplausos traducían el complejo de aislamiento y de insignificancia, porque la presencia de un solo prelado iberoamericano en el Sacro Colegio se interpretaba como una representación simbólica de América Latina en el senado de la Iglesia universal. Fue Pío xii quien, en los consistorios de 1946 y de 1953, dio franca entrada a un grupo representativo de obispos latinoamericanos en el Colegio de Cardenales, de tal modo, que en la elección de su sucesor, nuestra Iglesia estaba representada por nueve cardenales. Se da una coincidencia entre la difusión del magisterio de Pío xii y los comienzos de un cambio de metodología pastoral y de visión de los problemas en la Iglesia iberoamericana. Él alentó la celebración de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1955) y secundó la fundación del CELAM[23].

Tiene gran importancia el discurso dirigido al Segundo Congreso Internacional del Apostolado Laical (5 de octubre de 1957), en el que Pío xii quiso poner de presente las grandes necesidades de nuestra Iglesia y comprometer el trabajo de los laicos con el apostolado en América Latina[24].

21. El Congreso eucarístico de Buenos Aires causó admiración en Europa. Véase la reseña entusiasta y detallada que hacía J. Bourbée en «Études» 4 (París 1934), p. 481-501 y 641-668.

22. El 22 de noviembre de 1908, san Pío x recibió a una delegación latinoamericana y en ceremonia muy emotiva bendijo las banderas de nuestras repúblicas. El orador, mons. Ramón Ángel Jara, en largo discurso de tono hispanizante mencionó con entusiasmo el cardenalato de don Joaquín Arcoverde (véase «La Iglesia» IV [Bogotá 1909], p. 356-369).

23. Citemos un libro reciente y de mucho nervio que quiere responder a los *slogans* echados a circular desde la celebración del Concilio para oponer el pontificado del papa Pacelli al de sus sucesores: M. André Pietre, *Église missionaire ou demissionaire?*, París 1978, con la reseña de la revista «Esprit et vie» (1979) 1, p. 291-294. Por Juan xxiii, así como por Pío ix (consúltese la nota 24 de la sección anterior), abrigaba por Pío xii una admiración y devoción intensa. Léanse la

Ya desde los años cuarenta, la Iglesia latinoamericana empezaba a tomar contacto con el resto de la Iglesia, como formando un solo frente. En 1942, por ejemplo, se reunió en Washington el *Seminario interamericano de Estudios Sociales* compuesto por obispos, sacerdotes y laicos de Norte y Suramérica, y formuló una declaración de principios en que se analiza con perspectiva teológica la crisis del mundo contemporáneo. Se presentaron las bases para una solución que consistía en el reconocimiento de la igualdad jurídica de todos los hombres y de todos los pueblos, y condenaba, por tanto, las empresas de dominación, el racismo y la situación de dependencia. Rechazado el totalitarismo, se propuso un modelo de democracia de signo cristiano, es decir social, no individualista. Se proyectó un esquema social corporativo, contra la lucha de clases, inspirado en la doctrina de la Iglesia[25] y se proclamó la necesidad de una distribución equitativa de la riqueza y de un orden internacional, político y económico, al mismo tiempo que se señaló el destino de las Américas bajo el signo de la no dependencia[26].

Contribuyó a crear un sentimiento de cohesión y de posibilidad de dilatarlo entre las Iglesias de América Latina la fundación de la *Confederación Interamericana de Educación Católica* (1945), así como la celebración de acontecimientos eclesiales de carácter internacional: tales, el Congreso Eucarístico Bolivariano de Cali (1949), el de Guatemala (1959), los Congresos Católicos de Vida rural en el decenio del cincuenta, los encuentros internacionales de Pax Romana, de Acción Católica, de Medios de Comunicación, etcétera, en los mismos años. Nuestra Iglesia empezaba a ser conocida y se la invitaba a decir su palabra. La Conferencia Episcopal de Río y la creación del CELAM le dieron finalmente los mecanismos necesarios para empezar a desarrollar su acción en dimensiones continentales y con una proyección ecuménica. A partir de la Conferencia de Río se estimula la creación de Conferencias Episcopales, de encuentros de las diversas áreas pastorales, y se impulsa una metodología renovada en el tratamiento de los problemas religiosos. Todo este proceso se enriquece después del Concilio y de la

homília pronunciada en Venecia a los pocos días de la muerte de aquel Papa; el primer radiomensaje de Navidad, en AAS (1959), p. 5-12; la semblanza de Pío xii, escrita y leída ante Juan xxiii, por el Cardenal Secretario de Estado, Domenico Tardini, al cumplirse el primer año de la muerte del papa, en Eccl (1959), p. 513-522. El ímpetu misionero del pontificado de Pío xii, con sus repercusiones en América Latina es estudiado por A. Mendoza Sadaba en informes de «Pro Mundi Vita» (Bruselas 1978), núm. 14.

24. AAS (1957), p. 922-939. El tema del Congreso era «Los Laicos en la crisis del mundo moderno: responsabilidades y formación.»

25. Una síntesis del pensamiento corporativo que anima toda la encíclica *Quadragesimo anno*, en G. Jarlot, *Doctrine Pontificale et Histoire*, t. II, p. 276-279, donde se reconoce que sobre él no hay ulteriores menciones en *Mater et Magistra* de Juan xxiii y *Gaudium et Spes* del Vaticano ii. Jarlot distingue los dos momentos en que fueron escritos tales documentos. La encíclica de Pío xi, «en un mundo desmoralizado por la gran depresión»; la de Juan xxiii y el documento conciliar, cuando «el mundo vivía en la euforia de su prosperidad reencontrada».

26. Texto en «Revista Javeriana» (Bogotá 1942) 2, p. 241-245. Téngase presente el momento de esta reunión, cuando los Estados Unidos se encontraban envueltos ya en la guerra mundial, y en el año de los mayores avances de la Alemania hitleriana.

Segunda Conferencia Episcopal latinoamericana de Medellín. Nuestra Iglesia es ya una Iglesia en mayoría de edad, que busca su especificidad dentro de la unidad católica y que se siente con una vocación propia en el conjunto de todas las iglesias.

II. Fenómenos básicos

1. *Herencias del siglo XIX*

a) *El laicismo estatal*

La historia del siglo xx hereda una situación de conflicto en la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas: tensiones y rupturas en las relaciones entre la Iglesia y el Estado[27]. Este aspecto de la vida católica conserva aún en este siglo una importancia teóricamente desproporcionada desde nuestras preocupaciones contemporáneas, pero no así desde la experiencia de generaciones católicas anteriores que hubieron de sufrir sus consecuencias, de manera particular la laicización de la vida pública y social.

La tensión y aun la ruptura fueron inevitables si se considera, por una parte, la carga de agresividad anticatólica de muchos gobiernos, y de otra, las circunstancias propias de cada Iglesia que le impidieron ver alternativas distintas de la ruptura o de la tensión extrema.

Hasta los años cuarenta, el Estado laico latinoamericano perseguía el objetivo de imponer la concepción laica en la vida política y social. La separación de la Iglesia y del Estado significaba una primera etapa de esa finalidad: con ella se neutralizaba el influjo de la Iglesia. Se avanzaba luego a la reducción positiva de la influencia católica. La secularización de la vida pública se hizo evidente en países como Cuba, Puerto Rico, Venezuela, Ecuador y Uruguay.

Como tesis hubiera bastado la exigencia, por parte de la Iglesia, y el reconocimiento, por parte de los gobiernos, de un mínimo de libertad plena y real para que la Iglesia realizara su misión. La hipótesis estaba constituida por la delimitación de ese mínimo. Sobre el artificial sustrato laicista que parece homogeneizar la situación religiosa de América Latina, corre una

27. Como estudio de conjunto, J.Ll. Mecham, *Church and State in Latin America,* Chapel Hill 1966. Para una visión global histórica en la historia de la Iglesia, Y. Congar, *Église et État,* en «Catholicisme» III (París 1952), col. 1430-1442; J. Thomas, *État,* ibid. IV, 1956, col. 525-533; P. Mikat, *Iglesia y Estado* en *Sacramentum mundi* 3, Herder, Barcelona ²1976, col. 708-744, excelente presentación del tema, J.C. Murray, *The problem of State Religion* en «Theological Studies» 12 (Woodstock, Md. 1951), p. 155-182, F. Pike (dir.), *The conflict between church and states in Latin America,* Nueva York 1967; A. Desqueyrat - M. Halbecq, *Doctrina política de la Iglesia,* t. II. *La Iglesia y el Estado* (trad. del franc.) Bilbao 1967. Como apostilla hemos de añadir que no encontramos explicación a lo que afirma F.H. Lepargneur, por otra parte conocedor pastoral de la situación de América Latina, cuando escribe: «¿Qué ha pasado en estos países donde la Iglesia ha sido casi siempre [!] poderosa en el Estado e influyente sobre los organismos gubernamentales [...]?», etc. *(Laicat adulte: Premier problème de l'Église en Amérique Latine,* en «Nouvelle Révue Théologique», 1958, p. 1051).

historia bastante variada de relaciones entre Iglesia y Estado. Largo estatuto concordatario en Colombia y reciente en Santo Domingo (1954), neutralidad oficial benévola en Chile y el Brasil; tolerancia, indiferencia o reconocimiento en Centroamérica, acuerdos parciales en el *modus vivendi* del Ecuador, intromisiones nada cordiales de naturaleza patronalista en Venezuela, Argentina, Bolivia y el Perú, desconocimiento en el Uruguay, persecución en Guatemala, México y el Ecuador.

El laicismo estatal no encontró, hasta mitad del siglo, una Iglesia continentalmente cohesionada. En cada país los católicos quedaban a merced de los gobernantes. Si a esto se añade la inestabilidad de los gobiernos por la debilidad de las instituciones políticas, puede inferirse justamente que el catolicismo y su jerarquía se verán desbordados por las circunstancias más comprometedoras y turbulentas. La situación de la jerarquía eclesiástica equivalía a una *casus perplexus*, mientras no se viera con evidencia de qué parte estaba la legitimidad. Piénsese en que, entre 1920 y 1966, se registraron en América Latina, contando a Haití, 72 golpes de Estado[28]. Semejante inestabilidad política, además de constituir un caso de conciencia, no podía ser manejada con irresponsabilidad. Los obispos de México escribían una instrucción reservada a los dirigentes del Partido Católico Nacional en 1913, días antes del golpe del general Victoriano Huerta, recordando que existía el deber de respetar el principio moral «que prohíbe y condena toda rebelión contra las autoridades constituidas» y que después de las encíclicas de León xiii no podía sostenerse la teoría de la rebelión lícita. Había que afianzar el principio de autoridad y poner de presente que de la rebelión se seguían males todavía peores[29]. Años antes, en 1907, el delegado apostólico en Colombia, monseñor Francisco Ragonesi, había escrito una larga instrucción al arzobispo de Popayán acerca de los mismos principios[30]. En cambio en el Ecuador se encuentra discrepancia de criterio entre dos obispos que han dejado honda huella en el catolicismo ecuatoriano. El arzobispo de Quito, Federico González Suárez, defendía una actitud pacifista frente al crudo régimen liberal, en tanto que el de Loja, Carlos María de La Torre (primer cardenal ecuatoriano en 1953) elaboraba en 1914 un estudio sintético (inédito) titulado *¿Alguna vez puede ser lícita la revolución?*, que se abre –de acuerdo con el historiador ecuatoriano, Francisco Miranda, quien manejó ampliamente esta documentación– con la observación siguiente: «Problema importantísimo para nuestra república, en donde desde 1895 los gobiernos que se suceden tiranizan a la mayor parte de los ecuatorianos que son católicos, y lo que es más, tienden a descristianizar la nación»[31]. Cuando en 1953 el general Rojas Pinilla derrocó al presidente

28. E. Ruiz García, *América Latina Hoy,* o.c., p. 252.

29. Cit. por J.M. Romero de Solís, *Iglesia y Clero en la Constitución Política Mexicana,* tesis de licenciatura, Roma 1979, p. 5 y nota 7.

30. Texto en «La Iglesia» (Bogotá 1907) en diversas entregas.

31. F. Miranda, *La Comunidad eclesial católica en la República del Ecuador,* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, o.c., p. 594.

colombiano Laureano Gómez, por el único golpe de Estado sufrido en Colombia en 80 años del siglo XX, el arzobispo de Bogotá, cardenal Crisanto Luque, interpelado epistolarmente por Gómez, respondió que, después de haber consultado a especialistas de derecho, tenía la convicción de que la situación jurídica del nuevo gobierno había quedado regularizada por la Asamblea Nacional Constituyente, entonces reunida. Pero el cardenal no se pronunció sobre el contenido moral del golpe[32].

Mucho más recientemente, en 1964, ocurrió el golpe militar contra el presidente João Goulart, en el Brasil. Por circunstancias propias de la historia católica brasileña, la Iglesia se había mantenido teóricamente al margen de los cambios de gobierno, ya que la separación de las dos «potestades» desde 1890, le habían ahorrado a la Iglesia declaraciones oficiales. Sin embargo en los últimos decenios los regímenes políticos la tenían más en cuenta como fuerza natural de la historia de la nación. En una entrevista a la revista «Fatos e Fotos», el preconizado arzobispo de Olinda, don Hélder Câmara, respondió en esta forma a la inquietud de los periodistas sobre la postura que había adoptado la Iglesia jerárquica brasileña:

«Algunos se admiran de que los gobiernos vayan y vengan, y sin embargo la Iglesia mantenga su actitud de colaboración. Bien analizada esta actitud, prueba justamente que la Iglesia no se vincula a ninguna persona.» La Iglesia «guarda una actitud de respeto y permanece dispuesta a cooperar y a servir al pueblo, sea que el presidente se llame Vargas, Café Filho, Nereu Ramos, Kubitscheck, Janio Quadros, João Goulart o Castelo Branco»[33].

Parece, por tanto, curioso que la opinión y los historiadores atribuyan importancia a las posturas eclesiásticas frente a los vaivenes de la política, en un continente donde ha existido una tradición laicista oficial de relaciones entre religión y política. No obstante todo esto, la mentalidad de los católicos sobrevaloraba la idea de que la vida y la acción de la Iglesia dependían sobre todo del favor o de la hostilidad del Estado. Esto era explicable en nuestras repúblicas donde, fuera de los partidos, no existían estamentos intermedios entre el gobierno y el pueblo. Los partidos, a su vez, se convertían en herramienta para golpear a la parte disidente. Las buenas relaciones con los gobiernos también podían resultar falaces, ya que los privilegios y el estatuto logrados por la Iglesia corría el riesgo de no corresponder al influjo real sobre la sociedad. Hay dos casos, a nuestro parecer ejemplarizantes, que amonestan a una mayor cautela en tales entusiasmos: la conducta de la Iglesia con el régimen de Trujillo, en Santo Domingo, y con el de Perón, en Argentina. Sería sin embargo injusto descalificar sin matices el apoyo brindado a los gobiernos que aseguraban a la Iglesia las garantías necesarias a su misión[34].

32. Textos en «La Iglesia» (Bogotá 1953), p. 332-333.

33. ICI, núm. 220 (15 de jul. de 1964), p. 10.

34. Podrían aducirse otros ejemplos: la postura del catolicismo mexicano durante el porfiriato o de la Iglesia colombiana con el partido conservador.

Los golpes del laicismo apuntan, a veces, a una Iglesia de aspecto clerical[35], única visible desafortunadamente entre nosotros a causa del raquitismo del laicado y de la pobreza de medios para promoverlo. Por lo demás, el expediente de echar toda la culpa al clero para quedar bien con el pueblo constituye un sofisma bastante claro.

Los protagonistas católicos de los primeros 40 años de este siglo, obispos, clero, educadores, políticos, conocen por experiencia o por tradición inmediata la capacidad hostilizadora del laicismo. ¿Qué podían esperar los católicos guatemaltecos del presidente Jorge Ubico (1931-1944) a quien ya conocían como «arbitrario, despótico», irreligioso, desde principios del siglo?[36] ¿O el catolicismo uruguayo de sus gobiernos influidos casi hasta 1930 por el espíritu arreligioso de Batlle y Ordóñez? Los católicos no tenían mala memoria: el arzobispo de Quito, monseñor Carlos María de La Torre, llevaba ya 26 años de episcopado, cuando se firmó el *modus vivendi* con la Santa Sede en 1937. Conocía sobradamente el laicismo ecuatoriano; monseñor Mariano Rossell, arzobispo de Guatemala de 1939 a 1964, pasó su juventud con el régimen anticatólico de Estrada Cabrera (1898-1920); monseñor Juan Sinforiano Bogarín, obispo de Asunción durante 55 años (1894-1949), desde principios de su dilatado ministerio había protestado en vano contra la educación laica, y verá los frutos de la irreligiosidad en los años de la guerra del Chaco (1931-1935). La memoria católica, así se interprete como una postura espantadiza, podrá recordar los efectos de la descristianización en Cuba o Puerto Rico, merced a un laicismo desdeñoso, aunque hubiera contribuido a su conformación la actitud colonialista de pasadas generaciones de católicos.

En todos estos decenios, pues, la Iglesia latinoamericana es de apariencia vulnerable. Es Iglesia de diezmados recursos sin gran incidencia en la cultura, sin adecuación de sus cuadros apostólicos a las nuevas circunstancias de industrialización, urbanismo y sindicalismo, con metodología pastoral propia de la civilización rural, con escasez catastrófica de clero, y con atrofia de laicado.

En tales condiciones, solamente poco a poco la Iglesia ha ido descubriendo que no debía llevar demasiado lejos su unión con el Estado, ni menos desearla como una panacea; que la exaltación del dato religioso exigía su integración en la realidad total del hombre y que el mantenimiento de los caracteres públicos del catolicismo tenía que corresponder al hecho genuino de una sociedad católica. De lo contrario se viviría en un espejismo funesto y mágico.

35. El liberalismo mexicano de principios de siglo pretendía establecer la distinción entre pueblo religioso y clericalismo. «El ataque a los jerarcas por su acercamiento con Díaz no era irreligiosidad» (M. González Ramírez, *La revolución social de México* I, México 1974, p. 50., cit. por J.M. Romero de Solís, véase cap. II, nota 34).

36. A. Estrada Monroy, *Datos para la Historia*, o.c., III, p. 293. Durante su presidencia, Ubico no se mostró sectario con la Iglesia y se establecieron relaciones diplomáticas con la Santa Sede en 1936. Véase J. González Campo, *El general Jorge Ubico, un dictador progresista*, ECA (1964), p. 17-26.

La separación de la Iglesia y del Estado suponía concretamente el establecimiento de ciertas medidas que se prodigaron a lo largo y ancho del continente: enseñanza laica[37], matrimonio civil, divorcio, secularización de los cementerios, expulsión del clero extranjero, desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia. Por contradictorio que parezca, algunos gobiernos fuertemente marcados por el laicismo, se aferran al anacrónico patronato: así Venezuela, Bolivia, Perú, Argentina, Paraguay, hasta después del Concilio Vaticano II.

Después de la segunda guerra mundial se observa un cambio sensible en las repúblicas latinoamericanas que oficialmente estaban distanciadas de la Iglesia.

En México no se aplica el dispositivo persecutorio de los decenios anteriores; en Guatemala, su arzobispo alza la voz con la entereza de un profeta, sin que por ello se le imponga el destierro; en Argentina, El Salvador, Santo Domingo, Ecuador, se ha reconocido la personería jurídica de la Iglesia; en Costa Rica, la religión católica se llega a declarar de la Nación, además de Paraguay y de Colombia, que llevaba en este sentido una tradición de largos decenios[38].

Para este momento, a excepción de México, los gobiernos latinoamericanos tenían relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

La explicación de este cambio debería buscarse en razones de orden internacional político y eclesial. América Latina quedaba forzosamente alineada en el bloque occidental anticomunista; el prestigio de la Santa Sede había crecido internacionalmente[39]. Los partidos políticos tradicionales daban ya en Latinoamérica signos de agotamiento, y, fenómeno importante, la Iglesia empezaba a descubrir a su interlocutor genuino: el pueblo. En fuerza de la progresiva cohesión continental de la Iglesia, los gobiernos otrora amenazadores y hostiles, parecen no querer buscar problemas religiosos, sino en casos extremos y fugaces como los de Perón y Trujillo. Una vez que emerge el interlocutor de la Iglesia, el pueblo, por lo menos en algunos países, los atentados contra la Iglesia o contra los derechos de los ciudadanos parecen identificarse. Piénsese en el episodio, tardío pero significativo, de la reacción episcopal contra Trujillo en Santo Domingo en 1960;

37 Todavía en 1951 el Congreso Internacional laicista de Montevideo declaraba. «Hay que libertar al niño de las deformaciones de la enseñanza religiosa», y la Gran Logia de Chile, en 1952, decía que no se podía impartir en los colegios del Estado ninguna enseñanza religiosa LA, 1953, p 244, apenas llegado al poder el partido liberal en Colombia, insistió en el establecimiento de la educación laica, gratuita y obligatoria

38 Datos en LA, 1950, p 312-313 La situación pormenorizada de cada república en 1930, la presenta J Torrubiano Ripoll, *Los Concordatos de la postguerra y la Constitución religiosa de los Estados*, Madrid 1931, p 308-457 Véase también E. Ryan, *The Church in the South American Republic*, Westminster (Maryland) 1943, p 95-101; J Teran Dutari, *Simposio Sudamericano alemán sobre Iglesia y Estado*, Quito 1980

39. «Desde 1848 el papado nunca había tenido tanto prestigio en el mundo», dice L. Salvatorelli, cit por R Aubert, *Nueva Historia de la Iglesia* V, p 495. En 1950 el presidente norteamericano Harry S. Truman resolvió entablar relaciones diplomáticas, que no se establecieron por la viva oposición de los protestantes

o contra el régimen filomarxista de Guatemala en 1954; o contra el gobierno de Rojas Pinilla en Colombia, en 1957[40].

b) *Las situaciones concretas*

No pretendemos aquí reconstruir la historia política y religiosa de cada país, tarea que desempeñan los colaboradores de este volumen, sino presentar una panorámica del fenómeno laicista de América Latina en este primer período de nuestro siglo.

México

La situación de México sobresale excepcionalmente porque la Iglesia fue sometida durante muchos años (desde 1910 hasta 1937) a una persecución, a veces tan violenta, que Pío XI, en la encíclica *Iniquis afflictisque* del 18 de noviembre de 1926, la comparaba a la de los primeros siglos cristianos[41].

El caso mexicano es típico por la conjunción de fuerzas anticatólicas que contribuyeron a la persecución, por la resonancia mundial que adquirió y por la diversidad de interpretaciones que ha merecido, desde la exaltación martirial más entusiasta, hasta la acusación de una casi total responsabilidad del catolicismo en la situación persecutoria.

Con la *pax porfiriana* (Jarlot), aunque no estaban suprimidas las leyes de 1857, el catolicismo registró una prodigiosa recuperación. «Un intenso catolicismo social se abría paso motivando una conciencia más viva ante lo que era injusticia, principalmente ante la condición del indio marginado,

40 Un síntoma claro de esta evolución aparece, si nuestra interpretación es correcta, en el martirio de dos jesuitas latinoamericanos En 1927 fue fusilado el padre Miguel Pro en México; el pueblo católico lo rodeó con su veneración, pero el caso parecía quedar en el ámbito estrictamente religioso; en 1977 fue asesinado en El Salvador el P Rutilio Grande; su muerte se interpretó como un caso de persecución a la Iglesia y el pueblo Lo mismo puede afirmarse sobre los brutales asesinatos de tres sacerdotes españoles, misioneros del S Corazón, en Guatemala en 1980

41 AAS 18 (1926), 465-466 Bibliografía completa se encontrará en este volumen, colaboración del presbítero José Miguel Romero de Solís Aquí señalamos algunas obras consultadas. Anónimo, *La lucha de los Católicos Mexicanos*, Tarragona 1927 (escrita con vehemencia católica en plena persecución, con mucha documentación), L C Brown, *Mexican Church-State Relations 1933-1940* en «A Journal of Church and State» 6 (1964), p 202-222, y 8 (1966), p 214-233; J García Gutiérrez, *Acción anticatólica en México*, México ^{2}1956, G Jarlot, *Doctrine Pontificale et Histoire II Pie XI Doctrine et Action (1922-1939)*, Roma 1973, p 84-111, J Ledit, *El Frente de los Pobres*, México 1957 (ed francesa *Le front des pauvres*, Montreal 1954), L. Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México 1954 (su autor fue obispo de Tacámbaro y protagonista de los sucesos), J L. Mecham, *Church and State in Latin America A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill, N.C , ^{2}1966, p. 340-415; J Meyer, *La Cristiada*, 3 vols , México 1926, 1929, ^{2}1974, F Navarrete, *La Masonería en la Historia y en las Leyes de México*, México 1957, W. Parsons, *Mexican Martyrdom*, Nueva York 1936; J M. Romero de Solís, *Iglesia y clero en la Constitución Política Mexicana*, tesis de licenciatura, Universidad Gregoriana, Roma 1979 (excelente síntesis con 361 títulos de bibliografía y fuentes, hasta 1980, inédita)

del campesino, del obrero industrial, de la mujer y del niño»[42]. No se puede, pues, generalizar una acusación de insensibilidad católica frente a los problemas sociales mexicanos. Pero el régimen de Porfirio Díaz presentaba una falaz imagen de prosperidad, porque detrás de la brillante fachada se ocultaba la realidad de una insultante miseria. El liberalismo, desde comienzos del siglo, desarrolló una campaña de descrédito extremadamente violenta contra la Iglesia católica, para lo que se valió de su periódico «La Regeneración»[43].

El I Congreso del Partido Liberal, celebrado en 1901, adelantaba proposiciones que se asumirían en la Constitución de 1917 o en prácticas gubernamentales posteriores. En 1913, los obispos se negaron a apoyar la rebelión de Victoriano Huerta contra Francisco Madero; pero habiendo reconocido *de facto* al gobierno de Huerta, y como hablaban de paz en el momento en que triunfaba la revolución de Venustiano Carranza, se les acusó de cómplices antirrevolucionarios. La revolución de Carranza cometió increíbles atropellos contra la Iglesia presentada como enemiga de los intereses nacionales populares, dentro del clima profundamente agresivo que había creado la propaganda laicista anticatólica. Así se llegó a la Constitución de Querétaro (1917) en cuya discusión se insultó a la Iglesia católica, a su clero, a sus instituciones y sacramentos, con desenfreno increíble. «Una total secularización *sacralizaba* al poder, quien se convertía así, en conciencia y modelo para el pueblo»[44]. Es preciso anotar que los debates religiosos se ensañaron en el episcopado y en el clero, así como en las instituciones de la Iglesia, como si constituyeran un cuerpo diverso del catolicismo; los constituyentes no podían ignorar el hecho católico del pueblo mexicano. Ocurrirá otro tanto en las actitudes del peronismo en 1954 y 1955, de Trujillo, en 1960 y 1961, de Castro, en 1960-1962: lanzar las acusaciones contra la jerarquía eclesiástica y el sacerdocio como responsables de los fracasos del «verdadero cristianismo». En 1924 fue elegido presidente, Plutarco Elías Calles, «cuya figura ha sido satanizada por la literatura católica: era la encarnación del anticristo»[45]. Su período presidencial constituye la etapa más cruda de la persecución. Aquí nos interesa registrar otro síntoma propio de algunos momentos de persecución: el intento de crear una Iglesia cismática. Lo había pretendido Guzmán Blanco en Venezuela el siglo anterior[46]; el peronismo argentino, y Fidel Castro con el padre Germán Lence, acariciaron, tal vez, alguna veleidad al propósito, pero no debieron de creer en su viabilidad. En México, se llamaba el «Patriarca» José Joaquín Pérez, que finalmente, con sus ya escasos seguidores murió en la comunión de la Iglesia[47].

La persecución provocó en el mundo católico, e incluso en las esferas diplomáticas, un intenso movimiento de solidaridad. Esto contribuyó a dar a conocer un aspecto, por cierto heroico, de la realidad católica de América Latina. Ya Benedicto XV se había solidarizado con los católicos mexicanos vejados por la Constitución de Querétaro, pero fue principalmente Pío XI quien salió a la defensa de la Iglesia perseguida[48]. El heroísmo de los obispos fue conocido en los países católicos. Los pronunciamientos del obispo, monseñor Manrique Zárate, llamado «el mártir de Huejutla», fueron traducidos al inglés y al alemán[49]. Un inmenso movimiento de simpatía católica se originó y creció en los Estados Unidos, España, Irlanda, Francia, Alemania, Suiza y América Latina. Se movilizaron organizaciones católicas juveniles; en las diócesis latinoamericanas se organizaron, imitando lo que hacía el papa, jornadas de oración, mociones de fraternidad y de protesta. Incluso el presidente del Perú, Augusto Leguía, escribió a Calles «para cumplir un alto deber de latinoamericanismo». El sufrimiento de la comunidad católica mexicana contribuía a crear conciencia continental de Iglesia[50]. En este sentido el catolicismo había hecho un gran progreso. Efectivamente los primeros 30 años del siglo XX también habían sido de persecución en la república del Ecuador. El mes de julio de 1910 se había consagrado a la oración por la Iglesia ecuatoriana, y aunque la hostilidad no había revestido tanta crueldad como en México, extraña un cierto silencio del mundo católico, así como sobre lo que igualmente había ocurrido en Guatemala.

Cierta historiografía católica cercana a la persecución parece polémica y parcializada a favor de la Iglesia, porque no contempla todos los aspectos de la compleja situación. A su vez, otra historiografía de los años sesenta y setenta propende a tratar las situaciones de conflicto surgidas en el catolicismo latinoamericano, recargando la culpabilidad en la Iglesia. Aun en la suposición de una miopía en la época de Porfirio Díaz, «es una mentira acusar al catolicismo mexicano de reacción, de conservadurismo, de alianza con la oligarquía»[51].

La guerra a la Iglesia ya estaba preparada por la campaña de difamación prolongada durante 18 años por publicaciones adversas, tales como el periódico «La Regeneración», que mencionamos anteriormente[52]. Entró asimismo el juego de un equívoco de mala fe: la actitud de reserva del episcopado

42. J.M. Romero de Solís, *Iglesia y clero*, o.c., p. 3. También G. Jarlot, o.c., p. 88.

43. Debo estas noticias al estudio del mismo J.M. Romero de Solís, citado en la nota 34 del cap. II. Remite a la obra de A. Bartra, *Regeneración 1900-1918, la corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*, México 1977.

44. J.M. Romero de Solís, *Iglesia y clero*, o.c., p. 14.

45. J.M. Romero de Solís, *Iglesia y Revolución en México, 1910-1940*, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), XXVI/2, p. 480-481, donde trata de explicar las reacciones anticatólicas de Calles, debido al momento histórico y a las propias experiencias.

46. Véase capítulo II, nota 87.

47. G. Jarlot, *Doctrine Pontificale et Histoire*, o.c., p. 93-94.

48. La carta encíclica al episcopado mexicano *Paterna sane* (2 de febr. de 1926), las encíclicas al mundo católico, *Iniquis afflictisque* (18 de nov. de 1926), *Acerba animi* (29 de sept., de 1932), *Firmissimam constantiam* (28 de marzo de 1937) reflejan el curso de la persecución. La obra de Jarlot les dedica todo el capítulo V, bajo el título *La persecution religieuse au Mexique, 1925-1937*, p. 85-111.

49. Anónimo, *La lucha de los católicos mexicanos*, o.c., p. 230-235.

50. Ibid. p. 425-510. Aquí sólo se recogen los datos hasta 1927. Todavía faltaban 10 años de persecución y de manifestaciones solidarias.

51. G. Jarlot, *Doctrine Pontificale et Histoire* II, o.c., p. 106. Véase toda su síntesis, p. 105-108 bajo el subtítulo *Pourquoi cette guerre à l'Eglise?*

52. Desde 1907 se empezó a llamar «Revolución».

sobre una rebelión contra el gobierno de Huerta, fue presentada como reaccionaria frente a la revolución de Carranza; las violencias cometidas entonces por la revolución, provocaron la protesta de los católicos, que se juzgó, a través de un malévolo círculo vicioso como postura apátrida. Si hubiera sido cierto que la Iglesia y los obispos se oponían a las reformas en alianza con la oligarquía, sería inexplicable la reacción popular de México a favor de su Iglesia en los años siguientes a la Constitución de 1917. Más tarde a Calles le estorbaba la Iglesia, pero no precisamente por reaccionaria.

«En su gran proyecto de cimentar un Estado moderno, encontraba de frente la poderosa omnipresencia de la Iglesia: si el Estado conseguía movilizar al pueblo, enfrente se plantaba la Iglesia con sus masas; si el Estado pretendía hacer reformas, enfrente estaba la Iglesia con las suyas; si el Estado, mediante la CROM, dominaba los sindicatos, enfrente estaba la Iglesia con su CNTC»[53].

Entre 1920 y 1924 se cometieron graves atropellos al sentimiento religioso: bombas en el arzobispado de México y de Morelia, sacrilegios en algunas iglesias, una bomba a los pies de la imagen guadalupana. A todo respondía el catolicismo con manifestaciones masivas. J. Lédit ha hecho una síntesis de este ataque combinado contra la fe católica, del que no está ausente la masonería norteamericana. Después se quiere hacer creer que la culpa de la persecución partía de la misma Iglesia[54].

En el último capítulo de su estudio, J.M. Romero de Solís analiza las razones que llevaron a la Asamblea de Querétaro a una legislación persecutoria de la Iglesia[55], y llega a estas conclusiones. La Constitución legisló sobre y contra la Iglesia *católica*. En las deliberaciones actuó una constante: el anticlericalismo visceral de los constituyentes. Pero esto solo no explica el espíritu anticatólico de la constitución. Presidió también el influjo de la masonería y del protestantismo; sin embargo, la legislación apunta a todas las confesiones religiosas. Por tanto, masonería y protestantismo no explican suficientemente los resultados persecutorios de la legislación. Se dice igualmente que los constituyentes estaban imbuidos de prejuicios o de venganza contra la imagen reaccionaria y antirrevolucionaria de la Iglesia. Es cierto, pero de acuerdo con esta postura, deberían haber legislado contra todo clero como clero y contra toda Iglesia, y sin embargo se reconoce el ascendiente del clero y aun se persigue el objetivo de una Iglesia nacional. Tampoco le parecen razones adecuadas para explicar la saña anticatólica de aquella legislación, el positivismo liberal, el jurisdiccionalismo aconfesional o el jacobinismo.

La razón fundamental, de acuerdo con la explicación aducida entonces por el episcopado mexicano, por la que la constitución mexicana de 1917 se

53. J.M. Romero de Solís, *Iglesia y Revolución en México*, o.c., p. 481.

54. *El frente de los pobres*, p. 21-35. Véase también *La lucha de los católicos Mexicanos*, p. 19-31; y F. Navarrete, *La Masonería en la Historia y en las Leyes de México*, México 1957.

55. *Iglesia y clero en la Constitución Política Mexicana de 1917*, cap. ix, conclusiones.

mostró tan hostil a la Iglesia, se debió a la naturaleza misma de la Iglesia, a su influjo moral, especialmente al «poder moral» del clero en la vida de la nación. Romero de Solís interpreta tal poder moral como «una amenaza a la revolución», desde la perspectiva de los constituyentes. Con mucha perspicacia, el historiador mencionado llama la atención sobre el espíritu totalitario de la constitución que ve en la Iglesia una potencia concurrente, una capacidad profética llamada a denunciar las arbitrariedades de una dictadura solapada, y es esto precisamente lo que se quiere silenciar o destruir[56].

La impopularidad y desfasamiento de la hostilidad anticatólica se declaran en la persistencia de la fe entre las masas populares. En México, como en Guatemala, en el Ecuador, en la Argentina, en Venezuela, en otros países centroamericanos, se ha estado legislando al margen de la realidad. El breve saludo que dio privadamente el presidente López Portillo al papa Juan Pablo II en el aeropuerto de México, el 27 de enero de 1979, «Señor, lo dejo en manos de sus fieles», más allá del cumplimiento caballeresco con que fue pronunciado, significaban que el México histórico y real era bien diferente del que imaginaban los constitucionalistas de Querétaro.

Las repúblicas centroamericanas

La impresión general que deja una observación sobre las repúblicas centroamericanas es que el laicismo ha penetrado profundamente[57] en los sectores cultivados, mientras el pueblo llano se conserva tenazmente aferrado a sus tradiciones religiosas. Dejamos para lugar aparte el caso del catolicismo en Guatemala, porque constituye, hasta cierto punto, un fenómeno de difícil explicación.

En Centroamérica se ha legislado con frecuencia al margen de la realidad católica del pueblo.

«Nuestras innumerables constituciones –escribe un historiador católico refiriéndose a Nicaragua– hechas con criterio abstracto y enajenado, que desvincula trágica-

56. Permítanos el autor no estar de acuerdo con un aspecto de su interpretación: «Para nosotros –dice el padre Romero de Solís– la verdadera razón que explica la legislación actual que afecta a la Iglesia y al clero en México, no es religiosa, es decir, no tiene a nuestro modo de ver una coloración religiosa, o motivada por razones religiosas (persecución, jacobinismo, anticlericalismo, etc.), sino eminentemente *políticas.*» Las motivaciones químicamente religiosas no creemos que se den en la historia martirial de la Iglesia. Toda persecución es disfrazada de muchos modos, así el perseguidor ignore la naturaleza de la Iglesia. En nuestro caso, y de acuerdo con la interpretación del historiador mexicano, la persecución tiene tanto mayor carácter religioso, cuanto se ve precisamente en la Iglesia un elemento sustantivo de la historia y de la identidad del pueblo mexicano, y aquí precisamente, el único capaz de denunciar, enfrentarse y hacer competencia a un estatuto dictatorial que se inauguraba entonces. Nos atreveríamos a establecer un parangón con el *Institutum Neronianum* de los primeros siglos cristianos.

57. Sobre el influjo del liberalismo, M. Rodríguez Hernández, *América Central. El nuevo liberalismo 1871-1941*, México 1967. Seguimos aquí las diversas colaboraciones del estudio *El Catolicismo Contemporáneo en Hispanoamérica*, dir. por R. Pattee, Buenos Aires 1951. Una información de primera mano en G. Cassano, *Il Cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926)* II, Turín 1935.

mente al país real del país oficial, no reflejan, antes evitan la historia y las esencias populares y nacionales. El constitucionalismo nos viste de prestado, y es difícil reconocer a Nicaragua, en cualquiera de sus aspectos, si se trata de buscar en estos registros jurídicos que llevan su nombre tan sustantivo de *constituciones*»[58].

El Salvador heredó una tradición postiza muy liberalizada, del siglo anterior. El delegado apostólico, monseñor Cagliero, que visitó al país en 1910[59], lo encontró afectado de graves lacras legales: el matrimonio civil, el divorcio, la escuela laica databan desde 35 años atrás, merced a la constitución de 1886. Sin embargo, a partir de 1907, con el presidente Fernando Figueroa, la hostilidad amainó y no puede hablarse de persecución. La Iglesia salvadoreña tenía en aquellos años un obispo muy atinado, monseñor Antonio Pérez, que regía la diócesis desde 1886: supo conjurar la fuerza de la masonería, activa y numerosa.

La Constitución de 1945 reconoció «la personería jurídica de la Iglesia católica, representativa de la religión que profesa la mayoría de los salvadoreños», si bien quedaban en pie el divorcio y el matrimonio civil. En 1949 se presentó un proyecto de constitución contra el que protestaron los obispos, ya que «la Iglesia quedaba equiparada a una secta religiosa cualquiera».

Con anacronismo sectario se volvía a considerar un estatuto para la Iglesia digno de los años más oscuros del siglo XIX. «El fruto de 60 años de laicismo ya lo hemos palpado, ya es hora de cambiar de ruta», escribía la revista ECA[60].

Sólo en 1952 se elevó a embajada la representación diplomática ante la Santa Sede. Pío XII aprovechó la ocasión para destacar ante el embajador el factor católico del pueblo salvadoreño, y aludió discretamente a «retrocesos y roces de cuyos efectos sufre hoy todavía sensiblemente una buena parte de su pueblo»[61].

El siglo XX se abrió para la Iglesia en *Nicaragua* bajo el gobierno perseguidor de José Santos Zelaya (1893-1909), que había resucitado las leyes anticatólicas de 1881. El catolicismo se hallaba desmantelado de bienes y de personas, aunque el dictador no había dado batalla abierta a la Iglesia. «¿Podrá crecer una lozana mies católica, entre esta poderosa cizaña sofocante, que no invitaba a la lucha abierta, que no atacaba de frente, que no ofrecía ni siquiera el heroico extremo del martirio?»[62]

En 1909, poco antes de la caída de Zelaya, e incluso con su anuencia, Nicaragua fue visitada por el delegado apostólico, monseñor Cagliero. Años más tarde, el prelado recordaba que entre las cinco repúblicas de la América Central, la que más se distinguía por su religiosidad era Nicaragua[63]. La subida de los conservadores en 1911 trajo un cambio de constitución que duró hasta 1939. En ella se leía lo siguiente:

«La mayoría de los nicaragüenses profesan la religión católica, apostólica, romana. El Estado garantiza el libre ejercicio de este culto y también el de los demás en cuanto no se opongan a la moral cristiana y al orden público.»

En la nueva constitución de 1939 se discutió la fórmula, «si se decretaba la constitución *en la presencia de Dios o no*. La mayoría opinó por la ausencia de Dios». La constitución de 1951 proclama «la educación pública del Estado, gratuita y laica», lo que equivale a condenar a los pobres a ser laicos[64].

Las constituciones de *Honduras* de 1898, 1904, 1921 y 1936 estaban inspiradas en idéntica mentalidad laicista. Don Cagliero visitó la «pequeña y bella república» en 1909 y palpó el contraste entre «la fe viva de las poblaciones» y la «atmósfera grisácea y enervante creada por el liberalismo masónico y por el sectarismo imperante»[65]. Estuvo siempre en vigor la enseñanza laica. El país se mantuvo durante muchos decenios cerrado a la entrada de religiosos y de clero extranjero, si bien, desde la delegación apostólica de Cagliero se toleró la presencia de lazaristas, redentoristas y salesianos. En 1924 se reiteró la separación de la Iglesia y del Estado, pero *los gobiernos no han sido abiertamente hostiles a la Iglesia*. Sólo en *1958* se introdujo el nombre de Dios en la constitución y se suprimieron las leyes contra los religiosos. Con esta ocasión el episcopado hondureño pedía poder «vivir libremente su cristianismo». En la carta pastoral dirigida al pueblo con ocasión de las reformas constitucionales, los obispos recordaban la prehistoria civil de la nación, que desconoció durante muchos años los derechos de la Iglesia, con afrenta del ser católico hondureño: a la Iglesia, dicen, «no le era difícil congregar muchedumbres grandes de fieles que, en nutridas manifestaciones, exigieran de los constituyentes el desaparecimiento de las leyes discriminatorias e injustas». Lo que especialmente lamenta el episcopado es el mantenimiento de la educación *laica* contra el derecho del pueblo hondureño «católico en su inmensa mayoría». También deplora la obligación que se impone de contraer previamente el matrimonio civil para que un ministro religioso pueda presidir el matrimonio religioso, añadiendo pena de confinamiento a los contraventores[66].

Aunque *Costa Rica* se dirigía también por leyes de corte laicista, fue el primer país centroamericano en recibir oficialmente a un representante de la Santa Sede, monseñor Cagliero, en 1909. Presidentes y hombres políticos de principios del siglo, como Cleto González Víquez (1906-1910), impidieron el desarrollo de una hostilidad sistemática. En Costa Rica «existieron las condiciones para acordar un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado

58. P.A. CUADRA, en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo*, o.c., p. 352.
59. G. CASSANO, o.c., p. 660-664.
60. ECA (1949), p. 1454-1458. Todas las entregas de la revista en este año y en parte del siguiente traen algún estudio o alguna voz de alarma acerca del proyecto. Véase también LA 1949, p. 512.
61. AAS (1952), p. 268-270.
62. LA, 1951, p. 222-223.
63. G. CASSANO, o.c., p. 656.
64. LA, 1951, p. 222-223.
65. G. CASSANO, l.c., 657-659.
66. Texto en «Ecclesia» (22 de marzo de 1958), núm 872, p. 360-363.

liberal. De hecho ambos pronto aprendieron a no salirse de su propia esfera. La coexistencia evolucionó lentamente de la hostilidad a la cooperación. Pero las leyes anticlericales de 1884 no fueron abolidas sino en 1942, y aunque su aplicación no era rigurosa, alentaban cierto anticatolicismo en los sectores oficiales, que resentía a los eclesiásticos»[67].

La fuerza del laicismo se deja sentir igualmente en *Panamá*. Desde la secesión de Colombia, a principios de este siglo, se estableció la separación de Iglesia y Estado[68], en la forma de una aconfesionalidad de la nación. Las constituciones de 1904, 1941 y 1946 se abren invocando el nombre de Dios, y en las tres se llega a una fórmula de realismo y equilibrio: «Se reconoce que la religión católica es la de la mayoría de los panameños»[69].

Pero la reforma constitucional de 1910, en su redacción que decía «El Estado no tiene religión, es libre la profesión de todas las conocidas y el ejercicio de todos los cultos», etc., abre un período «de ataque frontal contra la Iglesia católica, inspirado por el liberalismo más doctrinal y cerrado, y la masonería agresiva y anticlerical»[70].

Siguiéronse las leyes sobre el divorcio, sobre cremación de cadáveres, y la eliminación de los religiosos de la enseñanza y de los territorios misionales.

Hasta 1946 los católicos vigilaron las intentonas de laicizar la enseñanza, y en 1914 lograron una atenuación del contenido legislativo sobre el matrimonio civil.

Nos hallamos, así, frente a una formulación constitucional como la de 1904, que por cierto no era del todo hostil a la Iglesia y que reconocía el carácter católico de la nueva república, manifestaba la voluntad nacional como programa, pero que podía ser interpretada en los casos concretos de forma contrastante con la finalidad original[71].

Venezuela y Ecuador

Encontramos el ejemplo de dos comunidades nacionales de sustrato históricamente cristiano, trabajadas duramente por una legislación laicista y, por ello, gravemente descristianizadas en los sectores de mayor influjo social.

Existe empero una diferencia de métodos, aunque con resultados semejantes: en *Venezuela* se van a heredar los efectos de una legislación y de una tradición anticatólica anterior, sin creación de un nuevo estatuto antirreligioso; en el Ecuador se rompe con una tradición católica estatal y se forman las estructuras descristianizadoras[72].

67. M. Picado, *La Iglesia en Costa Rica, de 1914 a 1939,* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), o.c., p. 510.

68. F. Guardia, *Relaciones Iglesia-Estado en la República de Panamá,* en J. Teran Dutari, *Simposio Sudamericano alemán sobre Iglesia y Estado,* o.c., p. 359-397, con bibliografía.

69. «Con lo cual, dice F. Guardia, se coloca la religión en la base popular –el pueblo es el que tiene religión– y se evita el escollo de atribuir a la nación la facultad o aptitud de profesar o escoger alguna religión como oficial» (ibid., p. 361).

70. Ibid., p. 368.

71. Ibid., p. 366.

Recogimos ya anteriormente la expresión de un historiador católico: «Al comenzar el siglo xx, la Iglesia venezolana se hallaba en estado de coma.» La dilatada y cruel dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935) no fortalece la hostilidad, pero la mantiene tácticamente. Gómez no fue un perseguidor, sí un primitivo. En su gobierno se consolida la desmemorización de las tradiciones católicas, especialmente de las referentes a la constitución cristiana del matrimonio y de la familia. A su sombra se acabó de aclimatar una clase positivista y descreída y se radicalizó el ejercicio del patronato, manejado por Gómez como instrumento de su poder. La época de Gómez permitió la reapertura de algunos seminarios, el crecimiento de las diócesis, la entrada de congregaciones religiosas y el fomento de las misiones, que se consideraban más en su aspecto nacionalista que evangelizador. Pero todo dependía del talante del dictador y de sus colaboradores. Por una valiente toma de posición del obispo de Valencia, monseñor Salvador Montes de Oca, se decretó su destierro (1929)[73], que se pretendió extender a todo el episcopado, solidarizado con su colega.

Al morir Gómez, en 1935, «las viejas fuerzas anticlericales surgen pujantes» y la Iglesia tendrá que enfrentarse a nuevas luchas en el campo de la educación. Sólo hasta 1964, después de laboriosas negociaciones quedará suprimido el funesto patronato. La escasez de clero que contrasta con la situación relativamente floreciente de la vecina Colombia, se atribuye sin dificultad a la secularización social y a la descristianización de la familia iniciada desde los años de Guzmán Blanco.

En la república del *Ecuador*, «en casi medio siglo de dominio absoluto del poder, el liberalismo logró imponerse en todos los aspectos de la vida nacional, incidiendo en la opinión pública y logrando convencer a muchos que aquellas leyes contrarias a la Iglesia no son tan malas, o tal vez son necesarias, y que el laicismo del Estado es una especie de mito político intocable y fundamento de una aparente paz»[74].

El caso ecuatoriano puede ser comparable hasta cierto punto al mexicano y al guatemalteco. Desde 1895 hasta pasado 1930, una cadena de vejá-

72. C. Maradei, *Venezuela, su Iglesia y sus gobiernos,* Caracas 1978; N. Navarro, *Anales eclesiásticos venezolanos,* ²1951; id., *La masonería en Venezuela,* Caracas 1978; C. Sánchez Espejo, *El Patronato en Venezuela,* Caracas ²1955; M. Watters, *A History of the Church in Venezuela, 1830-1930,* Chapel Hill 1933 (hay trad. cast. *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela,* Caracas 1951); B.E. Porras Cardozo, *La Iglesia en Venezuela durante los pontificados de Benedicto xv y Pío xi (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), XXVI/2, p. 577-588.

73. El prelado pudo regresar en 1931. Renunció a la carga pastoral y entró de cartujo en Apulia, Italia. Fue fusilado por los nazis durante la ocupación de la península en la segunda guerra mundial.

74. J. Larrea Holguin, en J. Teran Dutari, *Simposio Sudamericano alemán,* o.c. 343-357; cit. p. 356-357; B. Echeverría, *La Iglesia en El Ecuador,* Quito 1949; W. Loor, *Eloy Alfaro,* 3 t., Quito 1947; F. Miranda Ribadeneira, *La comunidad eclesial católica en la República del Ecuador (hacia la primera mitad del Siglo XX),* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 591-603, con amplia bibliografía.

menes hostiliza a la Iglesia, a su clero, a sus instituciones y a sus costumbres. A fines del siglo XIX se derogó el concordato, después se privó a la Iglesia de los subsidios que le reconocía la Constitución; se hostilizó y expulsó a los representantes de la Santa Sede; se introdujo nuevamente la ley del patronato, a la que resistieron y neutralizaron con gran denuedo los obispos ecuatorianos. En 1902 se aprobó la ley del matrimonio civil; en 1904 se establecieron las llamadas «Leyes de Cultos», con que se prohibía, entre otras medidas, la apertura de noviciados. En 1906 y 1907 se redactó la «Constitución Atea»[75] y se llegó al más extremado espíritu irreligioso. En 1910 se estableció el divorcio cuyas causales se ampliaron increíblemente en 1935. La separación de la Iglesia y del Estado llevó a desconocer su condición jurídica en 1929. En 1927 se prohibió el ingreso de sacerdotes extranjeros, y al clero nacional se le privó del derecho al sufragio.

Desde 1906 la enseñanza oficial era laica; 30 años más tarde se pasó a una intervención totalitaria en la educación. Todavía en 1945, y ya celebrado un *modus vivendi* con la Santa Sede, el artículo 16 de la Constitución afirmaba: «La educación constituye una función del Estado»[76].

La secularización de los cementerios, que es medida auspiciada en casi todas nuestras repúblicas por un laicismo desacralizante, y no administrativo, fue, en la práctica, bloqueada «por el sentido profundamente católico del pueblo ecuatoriano [quien] hizo que las leyes persecutorias de la Iglesia, en muchos casos quedaran en letra muerta»[77].

En 1937 se pudo llegar a un acuerdo con la Santa Sede. El fanatismo antirreligioso «parecía que había agotado el arsenal de armas contra la sociedad espiritual», pero precisamente entonces, el hastío de tanto enfrentamiento sufrido especialmente por el pueblo católico, impuso un arreglo honorable y pacífico. Se firmó el *modus vivendi* que aseguraba a la Iglesia el libre ejercicio de sus actividades específicas y la libertad de enseñanza[78]. La Iglesia obtenía de esta suerte lo que bastaba y se requería. Mas las consecuencias de tantos decenios de laicismo «había evacuado a Dios del pensamiento y de la vida», como se expresaban los obispos ecuatorianos en carta pastoral en febrero de 1961.

Colombia

Constituye una excepción dentro del conjunto de países que forman la enorme cuenta del mar de las Antillas. La constitución de 1886 y el subsiguiente concordato, así como la hegemonía del partido conservador, habían otorgado al catolicismo una situación de privilegio[79]. Esta singular circunstancia exaspera hoy, no sólo a la historiografía anticatólica, sino también a algunos escritores cristianos «de izquierda», que quieren descubrir a través de aquellas condiciones un período de capitulación «profética» y de alianzas indecorosas con el satanismo del poder. Cierto que los años conservadores que van de 1885 a 1930 presentan graves ambigüedades y una politización clerical ofensiva a la mitad del país. Pero el historiador debe también tener en cuenta la prehistoria de esta situación.

Gracias a una larga etapa de paz, la Iglesia colombiana pudo desarrollar sus estructuras naturales y sus instituciones: fundación de seminarios, y asentamiento y vigorización de numerosas familias religiosas, cultivo de vocaciones eclesiásticas, fomento de misiones entre la población indígena, organización de un amplio aparato educacional y caritativo. No es irrazonable pensar que si el laicismo, que imperó hasta 1885, hubiera continuado en los decenios siguientes, Colombia hubiera corrido la misma suerte de Guatemala o del Ecuador.

Llegado al poder el partido liberal en 1930, con grandes pretensiones de modernizar al país, se entró en seguida en un período de forcejeos entre la Iglesia y el gobierno. Se persiguieron los objetivos comunes del liberalismo latinoamericano, y hubo momentos de extremada tensión. El decenio conservador que siguió a 1946 perjudicó en gran parte a la Iglesia por los equívocos aún más abultados que se presentaron. Se fomentó la persuasión de que el partido y el gobierno conservador eran la mejor garantía de la libre y eficaz obra de la Iglesia. Pero entonces precisamente el caudillo conservador, Laureano Gómez, derrocado del poder, adoptó una actitud de intemperancia y agresividad contra la mayor parte del episcopado que había admitido el gobierno *de facto* del general Rojas Pinilla.

Cuando en esa misma época funcionaba la Asamblea Nacional Constituyente, los delegados conservadores no se mostraron más «católicos» que el viejo liberalismo en una concepción semitotalitaria de la educación[80].

Perú y Bolivia

El catolicismo *peruano* se vio libre de campañas sistemáticas de laicización estatal[81] y más bien vivió un régimen confesional desde el siglo XIX hasta 1933. En 1915 se decretó la libertad de cultos. El artículo 232 de la Constitución de 1933 decía que «respetando el sentimiento de la mayoría nacional, el Estado protege la religión católica, apostólica, romana».

Mencionamos anteriormente la concesión hecha por Pío IX al presidente de la nación del derecho de presentación de los obispos[82]. La aplicación del

75. W. Loor, *El laicismo en el Ecuador,* en LA, 1955, p. 473-474.
76. I. Robalino, *60 años de educación laica,* en LA, 1956, p. 567-569.
77. J. Larrea Holguin, o.c., p. 353.
78. *La Iglesia y el Estado en el Ecuador. Segundas Jornadas Teológicas,* Quito 1976, p. 116-136.
79. Se expone con mayor detenimiento en la colaboración correspondiente en este mismo volumen. Una síntesis muy bien expuesta, de A. Gutiérrez Jaramillo, *Relaciones Iglesia-Estado en Colombia,* en J. Teran Dutari, *Simposio Sudamericano alemán,* o.c., p. 269-321, con amplia bibliografía.
80. En los años cincuenta la revista «Testimonio» que empezaba a ventilar tardíamente en Colombia las ideas de Maritain, puso en guardia contra estos enfrentamientos del catolicismo a un partido o a unos políticos.
81. C. Arospide, *Perú* en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo,* o.c., p. 382.
82. Véase allí lo referente a la nota 99.

patronato «se desarrolló generalmente sin sobresaltos», pero en 1914 y en 1933 el Parlamento interpretó abusivamente tal derecho, como si fuera suyo. Varias diócesis quedaron por ello vacantes, durante algunos años[83]. Únicamente en 1970, por mutuo convenio, cesó el derecho de patronato presidencial.

En 1898 subió al poder el partido liberal en *Bolivia*, y gobernó hasta 1920. Fueron más de «veinte años fecundos en obras de adelanto material», pero «constituyen el período más funesto y difícil que ha tenido que afrontar hasta la fecha [1951] el catolicismo y la Iglesia en el curso de la historia de Bolivia»[84]. A principios del siglo se laicizó la escuela oficial, que apenas en 1942 abrió las puertas a la enseñanza religiosa. Sin embargo la Iglesia fue siempre reconocida por el Estado[85]. Reconocimiento, por otra parte, cargado de anacronismos. En febrero de 1951 los obispos ponían de presente que la situación del catolicismo quedaba al aire, merced a legislaciones dictadas al margen de la realidad nacional, a veces de inspiración masónica. El patronato se denunciaba como una anomalía:

«Ante estas leyes quedan cortos, como principiantes, los comunistas de Hungría y Checoslovaquia. Si el comunismo llegase al poder en Bolivia no tendría necesidad de dictar leyes nuevas Bastarían de sobra las existentes para desatar una nueva persecución neroniana contra la Iglesia.» Se afirmaba seguidamente que la condición de la Iglesia era «la condición de la esclavitud, prohibida por la Constitución, con que se debate la Iglesia. Cualquier ciudadano católico tiene más vida asegurada que la Iglesia católica»[86].

La manía patronalista había arraigado hondamente desde el siglo XIX, como un morboso cesaropapismo. Todavía en 1947 se trataba a los eclesiásticos como funcionarios del Estado. Gracias a la inteligente y constante labor del nuncio, monseñor Sergio Pignedoli, en el decenio del cincuenta, se fueron allanando las dificultades hasta la abolición del patronato, en 1961[87].

Chile[88]

La culta nación austral representa un caso singularísimo en la historia de las relaciones de la Iglesia y del Estado dentro de la convulsa situación del

83 J DAMMERT BELLIDO, *La Iglesia en el Perú durante los pontificados de Benedicto XV y Pío XI*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, o c , p 609-610 G GUTIÉRREZ, *La separación de la Iglesia y del Estado en el Peru*, CIDOC, «Sondeos», núm 54 (Cuernavaca 1970) 1/13-1/17

84. R GRIGORIOU DE LOSADA, *Bolivia* en R PATTEE, *El Catolicismo Contemporaneo*, o c , p 70

85 «El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica, romana, permitiendo el ejercicio público de todo otro culto» (Ley de 1905, art 2 ° de la Constitución)

86 H MUÑOZ, *La Iglesia en Bolivia*, en LA, 1952, p 412-415 Hay no poco de retórica en estas afirmaciones

87 R GRIGORIOU DE LOSADA, *Relaciones Iglesia-Estado en Bolivia*, en J TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano-alemán*, o c , p 254-268

resto del continente. Salvo algunas modificaciones, rigió la misma constitución que contemplaba la unión de las «dos potestades», desde 1833 hasta 1925[89].

Durante casi un siglo se mantuvo el artículo que establecía que «la religión de la república de Chile es la católica, apostólica, romana, con exclusión del ejercicio público de cualquier otra». Esta última cláusula recibió una interpretación oficial en 1865, atenuante del aspecto discriminatorio confesional. Otras disposiciones ulteriores, que mencionamos en la sección anterior «disminuyeron aún más la situación jurídica favorecida de la Iglesia católica y hasta en su tiempo fueron tomadas polémicamente como *persecutorias*»: matrimonio civil, registro civil, cementerios laicos. Los proyectos de educación laica no prosperaron. Quedó, en cambio, en pie, desde 1884, la ley del matrimonio civil: «Esta ley ha sido fatal para la moralidad pública», escribe el obispo de la Serena, Carlos Silva Cotapos[90], especialmente en el ambiente de ignorancia que vive la masa popular: «La ley del matrimonio civil ha contribuido a fomentar el concubinato, porque ha disminuido el respeto al sacramento del matrimonio y ha abierto el camino para las bigamias.»

La ley que privilegiaba a la Iglesia católica se convirtió, obviamente, con el tiempo, en bandera de contradicción entre conservadores y liberales, «empleo propagandístico en las luchas políticas» (Jiménez Berguecio), y presentó, hasta su abolición, el cariz negativo del ejercicio abusivo de un patronato nunca reconocido por la Santa Sede y, sin embargo, tolerado casi hasta el reconocimiento, con una curiosa y consciente incoherencia[91].

Por mutuo acuerdo, dentro de un recíproco respeto, la Iglesia de Chile y su gobierno resolvieron llegar a una separación constitucional en 1925. Caso único en la historia latinoamericana; Pío XI declaraba en alocución tenida el 14 de diciembre de 1925 que el paso dado, si bien no era un ideal *(non satis congruit)*, se había verificado en forma tan amistosa que más se asemejaba a una convivencia que a una ruptura. Los obispos chilenos, a su vez, aunque reconocían con dolor que la Iglesia quedaba equiparada a cualquier confesión[92], saludaban, en el fondo con un sentimiento de alivio, que ella se viese libre de la coyunda patronalista. Su gran propugnador había sido el arzobispo de Santiago, monseñor Crescente Errázuriz.

Es preciso aducir, con todo, una observación. Se refiere al estatuto laicizante del matrimonio, deplorado en la historia católica de Chile, que demuestra que, cuando se habla de matrimonio civil o de divorcio en nuestras repúblicas, no se está peleando con molinos de viento. No obstante el

88 J JIMÉNEZ BERGUECIO, *Relaciones Iglesia-Estado en Chile* en J TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano-alemán*, o c , p 324-341, con amplia bibliografía

89 J JIMÉNEZ, recalca con énfasis en la persona «del genial estadista Diego Portales» y «las valiosas características nacionales», ya intuidas por Bolívar desde 1815, o c , p. 327-328

90 *Historia eclesiástica de Chile*, p 329

91 La presenta J JIMÉNEZ, o c , p 328-329

92 «Deplora la Iglesia, unica verdadera, no hallar aquí una palabra que la distinga de las sectas y religiones falsas» (textos, ibid , p 329-351)

cuadro relativamente sereno de relaciones políticas y religiosas, la sociedad chilena acusa un cierto espíritu laicista que puede atribuirse, en parte, a la desacralización de la vida familiar[93].

Uruguay

Se designa a esta pequeña y próspera nación como el país más secularizado de América Latina[94]. Tal situación se atribuye al predominio del partido colorado que estuvo en el poder durante casi un siglo, al influjo agnóstico de la universidad y al sindicalismo de origen inmigrante y anarquista nutrido de oleadas venidas de la Italia garibaldina. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que en la masa del partido colorado también había elementos católicos.

«La vida religiosa sufrió como únicas sacudidas, desde el período de nuestra independencia, las que provenían de una lucha contra un Estado cada vez más escéptico»[95]. La racha laicista, que se origina en 1859, tuvo momentos de exasperación en las reformas de la presidencia de J.P. Varela, desde 1887, y su espíritu impregnó la historia del país bajo las presidencias e inspiración de José Batlle y Ordóñez hasta 1930[96]. En pocos países han dejado sentir su peso tan fuertemente las leyes secularizadoras del matrimonio y de la enseñanza. «La cultura, la actividad del Estado, la legislación, la instrucción pública, todas las fuerzas propulsoras del Estado, han acelerado, desde mitad del siglo pasado, el proceso de secularización», escribe Dardo Regules[97]. Ha surgido así una sociedad formada en un Estado laico y con una tradición reciente que aportaba la indiferencia y el anticlericalismo del torrente inmigratorio[98]. El período del apogeo liberal se inscribe entre las dos guerras mundiales; la figura clave del proceso es Batlle, «el mayor anticatólico» que ha conocido la historia del Uruguay. «En su persona se produce la paradoja de un gran estadista capaz a la vez de las mayores bajezas en su campaña contra la Iglesia. Un gran hombre, que puso lo peor de sí mismo en contra de la religión católica, y esto dará también un sello al Uruguay de este siglo»[99].

En 1919 se consagró la separación de la Iglesia y del Estado, acogida, según ha ocurrido en otros países latinoamericanos en el siglo XIX y en el

93 Esto no significa que preconicemos como ideal una condición escuetamente confesional, pero sí hay derecho a lamentar la imposición de estatutos ajenos a la tradición genuina de los pueblos latinoamericanos

94 J A Arcos, *El Siglo XX Uruguayo*, Montevideo 1950 A Methol Ferré, *La Iglesia Uruguaya (1914-1940)* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p 629-633, D Regules, *Uruguay*, en R Pattee, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o c , p 428-449, A P Whitaker, *Nacionalismo y Religión en Argentina y Uruguay*, en W V D'Antonio - F B Pike, *Religión, Revolución y Reforma*, o c , 133-163

95 D Regules, l c , p 428

96 Sobre Batlle, véase la nota 14 del cap I de este estudio

97 L c , p 433-434

98 Ibid también el ensayo sobre el Uruguay, en LA, 1950, p 493-498

99 A Methol Ferré, l c , p 629-630

siglo XX, como una liberación: la liberación del patronato. Porque no obstante el laicismo visceral de la legislación uruguaya, el Estado bloqueaba la libre elección de los obispos. Estuvieron vacantes las diócesis de Melo y Salto, de reciente creación (fines del siglo XIX), y la de Montevideo, durante 10 años desde la muerte de monseñor Soler en 1908[100].

La ley de separación afirma que «el Estado no *sostiene* religión ninguna», pero reconoce los lugares de culto de toda confesión; reconoce, igualmente, la personalidad jurídica de la Iglesia, su libertad de apostolado, y no prohíbe la enseñanza religiosa en los institutos privados. La Iglesia se acogió a la nueva situación: «ni un privilegio más, ni una libertad menos.»

Hasta los años cincuenta el 90 % de la enseñanza primaria y secundaria era estatal: gratuita y laica; solamente un 8 % de la educación estaba en manos de la Iglesia. De este modo, dice Regules, el 90 % de la juventud «llega a los cuadros sociales sin ninguna viva iluminación del Evangelio, y hasta sin sentido religioso de la vida». La escuela laica uruguaya «prescinde del orden religioso en todo sentido, tanto para afirmarlo como para negarlo o contradecirlo»[101]. El ritmo religioso de la vida sufre un trauma con la secularización de las mismas festividades religiosas: la Semana Santa, por ejemplo, pasó a ser «Semana del Turismo», la Navidad se convirtió en «Día de la Familia». El hecho que causa admiración es que la Iglesia, pobre en recursos y en posibilidades, haya sido sostenida en sus obras por una comunidad, *si se quiere, muy minoritaria, pero también muy comprometida.*

En 1939 se establecieron relaciones con la Santa Sede. La segunda guerra mundial y la personalidad del nuevo papa, que había visitado Montevideo en 1934 de regreso como legado pontificio al Congreso Eucarístico de Buenos Aires y cuyo paso por la capital había resultado sensacional, debieron de influir en este acercamiento, interrumpido desde 1897. La exacerbación estatal laicista había recorrido su parábola hacia 1930. En la nueva Constitución de 1934 ya no hay cuestión religiosa[102].

Paraguay

Después de la desastrosa guerra de la triple alianza, que dejamos mencionada anteriormente[103], la república se dio una constitución de corte liberal en 1870. Contra lo que podía esperarse, en ella se asentaron algunos principios sorprendentes; tras invocar solemnemente el nombre de Dios el artículo 3.° establecía:

100 Fue gobernada por el obispo auxiliar, monseñor Ricardo Isasa, en calidad de administrador apostólico hasta 1919

101 L c , 436-441, con un análisis muy certero de la realidad religiosa del Uruguay

102 J A Oddone, *La formación del Paraguay moderno*, Buenos Aires 1966, A Methol Ferré, *Paraguay apogeo y fin de la República Liberal (1912-1940)* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p 617-626

103 Notas 138 y 139

«La religión del Estado es la católica, apostólica, romana, debiendo ser paraguayo el jefe de la Iglesia; sin embargo, el Congreso no podrá prohibir el libre ejercicio de cualquier otra religión en todo el territorio de la república.»

El artículo 89 determinaba que para ser presidente o vicepresidente de la república se requería, entre otros requisitos, «profesar la religión cristiana» (sic)[104].

De acuerdo con la tradición de las repúblicas latinoamericanas, se reafirmaba el derecho de patronato, atribuido al presidente, tanto en la presentación de los obispos, como en la concesión del *pase* «a los decretos de los concilios, las bulas, breves y rescritos del Sumo Pontífice, con acuerdo del Congreso» (art. 102).

Por muy «liberal» que se quiera considerar esta constitución, tiene un decreto adicional, que parece calcado en las más piadosas fórmulas de las *Leyes de Indias*.

«Artículo 5.°. El mismo día de la jura, los párrocos de los tres distritos de la capital celebrarán un tedéum poniendo de manifiesto al Señor, después de rendirle el culto debido y tributarle las gracias.»

Tal constitución está inspirada en la de 1860 de la república Argentina, y, a decir de A. Methol Ferré, responde a la mentalidad de los «legionarios», que eran «los paraguayos que llegaron al poder con las fuerzas argentinas y brasileñas. Era la constitución liberal [...]. Con los legionarios entraron también las logias masónicas, ya en espíritu anticlerical»[105].

Nacieron también dos partidos: de liberales y colorados, tan liberales y positivistas unos como otros; pero aquéllos serán quienes detenten el poder y hagan, de la constitución de 1870, la bandera de lucha arriada en 1936. Hasta 1912 se registra una desastrosa inestabilidad gubernativa (12 presidentes en 14 años, de 1898 a 1912), y es con el presidente Eduardo Schaerer (1912-1916) con quien se solidifica el partido liberal. El mentor ideológico será Cecilio Báez (1862-1941), anticlerical radicalizado, presidente de la república en 1905 y 1906, representante de una generación laicizada, sobre la que había puesto en guardia el obispo Juan Sinforiano Bogarín[106].

El liberalismo se consolidó entre la presidencia de Schaerer, como hemos anotado, y la guerra del Chaco, concluida en 1936, pero no obstante la persistencia anacrónica del influjo positivista, se va configurando, a partir de los años veinte, una reivindicación de las tradiciones católicas con la afirmación del nacionalismo: no podía ignorarse que la Iglesia constituía un

104. La curiosa expresión, «Jefe de la Iglesia», se refiere, evidentemente, al obispo de Asunción, único entonces existente en todo el territorio. Habría que aguardar 60 años para la creación de nuevas diócesis y de una provincia eclesiástica.

105. O.c., p. 619.

106. «Monseñor Bogarín [en 1898] habló al pueblo y dijo: Hemos leído en las hojas públicas de la capital, la enseñanza anticristiana que oficialmente se inculcaba a la juventud paraguaya, con menosprecio de sus conciencias en las aulas de nuestra universidad nacional». D. Escurra, *Biografía de Monseñor Bogarín*, p. 14 (se trata de la oración fúnebre pronunciada en sus exequias en 1949).

elemento sustantivo de la patria paraguaya, «y por ello, con el ascenso del nacionalismo, el anticlericalismo tocaba a su fin»[107]. La tradición patronalista no mostró en el país la fuerza manifestada en otras repúblicas gracias a la prudencia y buen tino del episcopado, sobre todo de monseñor Juan Sinforiano Bogarín, figura central de la historia católica de su patria. Se debe recordar que hasta 1929 no hubo sino una sola diócesis en todo el país y que, por ello, durante largos decenios no se presentó la ocasión de intromisiones patronalistas[108].

Argentina

Como en las demás repúblicas latinoamericanas, la fuerza del laicismo se dejó sentir en la Argentina también por el cauce oficial; pero a diferencia de aquéllas, la secularización social obedece más bien a un proceso de capilarización provocado por las corrientes inmigratorias que procedían de España y de Italia, y menos a una imposición estatal, como era el caso de México, del Ecuador o del Uruguay.

La Constitución de 1853, en vigor hasta 1949 determinaba de esta suerte:

«El gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico, romano» (art. 2.°). «Corresponde al Congreso: [...] Aprobar o desechar los tratados concluidos con las demás naciones y los Concordatos con la Silla Apostólica, y arreglar el ejercicio del patronato en toda la nación» (art. 67,19). «Para ser elegido presidente o vicepresidente de la nación se requiere [...] pertenecer a la comunión católica, apostólica, romana» (art. 76).

El artículo 86 daba al presidente las facultades patronalistas en la presentación de los obispos «a propuesta, en terna, del Senado», y el derecho de conceder el *pase* a los decretos de los Concilios, bulas, breves y rescriptos pontificios «con acuerdo de la Suprema Corte, requiriéndose una ley cuando contiene disposiciones generales y permanentes».

Semejante visión anacrónica pero coherente, venía del «Memorial ajustado», propuesto en la década de 1830, que preveía la estipulación de un concordato absolutamente regalista sancionado por la constitución de 1853[109]. Fue así como en 1925 la Corte Suprema negó el valor jurídico del Derecho Canónico promulgado por Benedicto xv, y declaró solamente válidas en la república Argentina las leyes del Concilio de Trento. E igualmente se explica la fuerte tensión surgida entre el gobierno y la Santa Sede en 1923, cuando ésta se negó a preconizar como arzobispo de Buenos Aires al candidato propuesto por el gobierno.

Desde 1862 venía alentando en el gobierno de la nación un espíritu

107. A. Methol Ferré, l.c., p. 622.

108. C. Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires 1900. J.C. Zuretti, *Historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires 1945.

109. F. Legon, *Doctrina y ejercicio del Patronato nacional*, Buenos Aires 1920.

liberalizante y laicista. De acuerdo con su ideología se introdujo la enseñanza laica oficial en 1884, y en 1904 se pidió el consentimiento previo de los padres para impartir enseñanza religiosa. En 1888 se estableció el matrimonio civil, y en 1901 se trató, aunque sin resultado positivo, de legalizar el divorcio.

Había que esperar casi 60 años (1943) para que la enseñanza religiosa fuese nuevamente admitida oficialmente en los centros públicos de educación. El vicario apostólico de Patagonia, don Giovanni Cagliero, que gozaba de gran autoridad, se esforzó, a su vez, para que los sacerdotes presentados al episcopado fuesen lo más dignos posibles. En parte se debe a él que en 1907 se reanudaran las relaciones con la Santa Sede, interrumpidas durante 12 años.

La constitución de 1949, bajo el régimen de Perón, conservó el artículo patronalista y el carácter católico del presidente y vicepresidente de la república. Durante el fugaz hostigamiento peronista contra el catolicismo, se decretó, en mayo de 1955, la separación de la Iglesia y del Estado. El peronismo jugaba la carta de una Iglesia popular denunciando «la conjuración internacional del Vaticano» y no faltaron dos sacerdotes que se prestaran al juego[110].

En 1959, en la presidencia de Arturo Frondizi, se regresó a la constitución de 1853. El gobierno renunció al patronato, a poco de concluirse el Concilio, gesto que fue agradecido por Pablo VI.

Creemos, empero, que el laicismo argentino tenía causas más profundas y extensas en el influjo anglo-francés ejercido desde fines del siglo XIX, en las ideas anticatólicas y socialistas importadas por los inmigrantes y en una prolongación del positivismo que se ensañaba contra el supuesto oscurantismo de la tradición católica e hispanizante, responsable de la atrofia del continente latino –según se predicaba– enfrente del ascenso fulgurante de la América protestante sajona.

Todavía en 1960 hubo manifestaciones de una intolerancia laicista, característica de gran parte de las universidades argentinas. Cuando en la Universidad de La Plata se pretendió retirar el crucifijo, y se produjo, por ello, una violenta reacción de parte de los sectores católicos, el gobierno de Frondizi tuvo que «lamentar públicamente los recientes incidentes que suscitados por una ignorancia histórica y social de la realidad argentina o por un sectarismo exacerbado, tienden a crear situaciones artificiales que amenazan la unión espiritual de los argentinos».

Encontramos, de este modo, dos corrientes que coexistían antagónicamente desde hacía más de un siglo, católica una, de tradición original, laicista otra, llegada en los barcos italianos y españoles, ambas militantes y con una patria común.

El apocamiento de los católicos, en parte marginados en los primeros treinta años del siglo, desapareció notablemente con la celebración del Con-

110 Síntesis de todo este proceso en «L'actualité Religieuse» (más tarde, «Informations Catholiques Internationales»), num 46 (15 de febr de 1955), p 13-22

greso Eucarístico Internacional de Buenos Aires en 1934. Sin embargo, se abrigaba antes mucho temor de celebrar este acontecimiento en una capital cuyo régimen estaba en manos de socialistas. En contraste con otros países, la Iglesia había convivido con el Estado entre laico y teocrático. Cuando Perón llegó al poder y el pueblo argentino empezó a vivir los efectos de la ruptura con la aristocracia o la burguesía liberalizante, no faltaron creyentes que detectaran la realidad nacional como «una mentalidad liberal envuelta en una sentimentalidad católica»[111].

Brasil[112]

Anteriormente se refirió el caso brasileño: el 7 de enero de 1890, caído el imperio e instaurada la república, se decretó la separación de la Iglesia y del Estado. Sólo entonces la Iglesia se sintió libre. La nueva situación difiere profundamente de otros fenómenos de separación, tales los de México, Guatemala, Ecuador, y aun Uruguay, que significaron nuevas formas de opresión y de ostracismo o como en esa última república, de un desamparo social del catolicismo.

Un estudio publicado en Alemania a principios de este siglo[113] destaca el sesgo tan favorable a la Iglesia que había tomado la nueva situación, a los 15 años del establecimiento separatista:

«Cierto que a no pocos de nuestros lectores habrá de parecerles un grande enigma político y psicológico la conducta observada por el Gobierno republicano, así en la formación de la ley como en su aplicación. Difícil les será comprender cómo unos republicanos que, por la mayor parte, están afiliados a la secta de los positivistas, hayan podido portarse con la Iglesia y las órdenes religiosas tan generosamente y con una caballerosidad tan sin ejemplo En efecto, muy distinta ha sido la conducta de los hombres de Estado en Francia con motivo de la abrogación del Concordato[114]. La

111 G FRANCESCHI, «Criterio» (Buenos Aires), núm 1248, de 24 de nov de 1955 En 1959 el episcopado argentino publicó una instrucción sobre la masonería («Boletín Informativo» [CELAM], Bogotá 1959, núm 25, p 117-120)

112 Para la bibliografía, véanse notas 163-166 del cap II Además T DE AZEVEDO, *O Catolicismo no Brasil*, Río de Janeiro 1955, P DA SILVEIRA CAMARGO, *Historia Eclesiástica do Brasil*, Petrópolis 1965, D DESCHAND, *A situação actual da Religião no Brasil*, Río de Janeiro 1910, F DORNAS, *O Padivado e a Igreja Brasileira*, Río de Janeiro 1937; B. KLOPPENBURG, *A Maçonaria no Brasil*, Petrópolis 1961, J SERRANO,, *Brésil* en DHGE X, París 1938, col 556-589, J MARIA, *O Catolicismo no Brasil Memoria Histórica*, Río de Janeiro ^{2}1950

113 Monografía del P Carlos Schlzz reproducida en «La Iglesia» I (Bogotá 1905-1906), p 609-620, 647-690 Llama la atención la información cabal que posee el autor, hasta el punto que una revista suramericana la tradujera y publicara en el ya lejano año de 1906

114 Recuérdese que el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Francia había conmovido a toda la catolicidad (véase G JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire, L'enseignement social de Léon XIII* [ ] *[1878-1922]*, p 270-278, MHI, t VII, cap XXXVI, *La separación de la Iglesia y del Estado en Francia*, p 704-718) Sus repercusiones en el sentimiento católico latinoamericano pueden deducirse de la amplia cabida que tiene la noticia francesa en nuestras modestas publicaciones, como las revistas «La Iglesia» y «El Mensajero del Corazón de Jesús» de Bogotá, a lo largo de todos estos años Suponemos que tenía igual resonancia en otras revistas y publicaciones católicas latinoamericanas

explicación de esto es más fácil de lo que podría imaginarse. El brasileño, aunque sea ministro o presidente, es siempre, por su naturaleza, benévolo, respetuoso y magnánimo; por su educación y costumbres es adverso a toda violencia, a menos que ella sea provocada por hostilidad personal, o irreconciliables intereses; y finalmente, ama con sincero entusiasmo la libertad, a semejanza de aquellos nobles campeones que ella tuvo en otro tiempo en Alemania y Bélgica. Los jóvenes que derribaron el trono imperial eran caracteres verdaderamente rectos, que querían conquistar plena libertad no sólo para sí, sino para todos sus conciudadanos. Así lo demostraron con la ley de separación. No negaremos que sus procedimientos hayan sido motivados en parte por el deseo de quitar toda ocasión de descontento en el país, y de ganarse las simpatías de los católicos afectos a la Iglesia. En todo caso la moderación con que procedieron es digna de políticos expertos y los ha hecho acreedores al reconocimiento de su patria y a las consideraciones de la Iglesia»[115].

En un primer momento debió de experimentarse la sensación de la derrota. La Iglesia perdía de golpe una serie de ventajas que se le aseguraban en situación de Estado confesional. Dejaba de ser reconocida como religión oficial; perdía, de igual modo, los subsidios temporales que le garantizaba el Estado; perdía el poder «del brazo secular», «el empleo de los medios coercitivos del Estado para la ejecución de las leyes o sentencias eclesiásticas». Pero pronto se recuperó del trauma psicológico. Las anteriores no sólo habían sido ventajas falaces tal como se le habían otorgado desde los tiempos coloniales, sino también perjudiciales. La decantada protección del Estado no había sido otra cosa que una sobresaturada intromisión y opresión de la Iglesia. El patronato se había convertido en tiranía: «La opresión que so capa de patronato ejercía el Estado sobre la Iglesia –escribían los obispos en marzo de 1890[116]– era entre nosotros una de las principales causas de la decadencia y casi total extinción de la vida eclesiástica [...]. Era cosa muy común dejar las diócesis por largos años desprovistas de pastores, sin parar mientes, ni en el clamor de los pueblos, ni en la ruina de las almas.»

Por ello la separación de 1890 significó la libertad de la Iglesia. Decretos subsiguientes al de enero enturbiaron esta sensación de libertad. Se estableció el matrimonio civil obligatorio, que incluso debía celebrarse antes del religioso. La reacción del país fue tan intensa que las autoridades declararon más tarde que la ceremonia civil podía realizarse antes o después de la religiosa. La ley de laicización escolar no afectaba grandemente, ya que en el Brasil no existía una fuerza grande de escuelas católicas, y, en cambio, ahora podían crearse. El desamparo en que se dejó a la Iglesia con la supresión de los subsidios no significó el despojo de sus bienes, y más bien esto contribuyó a que los católicos adquiriesen conciencia del deber en que estaban de sostener las obras de su Iglesia. A partir de 1890 se registra, por el contrario, una entrada masiva de nuevas congregaciones religiosas de hombres y mujeres, que venían a reforzar la obra de educación y beneficencia de la Iglesia[117]. Los seminarios empezaron a surgir. Hubo, en cambio, una mayor libertad de las gentes frente a las uniones matrimoniales ilegales, suprimida la coacción oficial que las perseguía. El padre Deschands lamentaba, hacia 1910, la difusión de un espíritu laicista en la juventud por el influjo de la educación arreligiosa. Pero no podía hablarse plenamente de autenticidad católica cuando se sabía que la práctica de la fe podía igualmente obedecer al temor de las presiones estatales.

Todas estas desventajas, aparentes al fin de cuentas, quedaban ampliamente compensadas con la liberación del patronato y de todas sus injustas consecuencias. Se había entrado en un período verdaderamente «liberal» cuyos resultados se creyeron comparables, en su tiempo, a los producidos en beneficio de la Iglesia en Inglaterra o en los Estados Unidos.

Por su parte, la Santa Sede procedió con una serie de gestos benévolos y comprensivos. En 1901 se elevó a nunciatura su representación en Río de Janeiro; en 1905, Pío x creó cardenal al arzobispo de Río, don Joaquín Arcoverde, gesto muy bien recibido por el gobierno[118]; se siguió, asimismo, una notable multiplicación de diócesis.

Para su fortuna, la Iglesia brasileña contó con la presencia de un gran prelado, el obispo de Olinda, y más tarde arzobispo de Río, don Sebastián Leme[119], cuya célebre carta a la diócesis de Olinda en 1916 debe contarse como uno de los documentos pastorales más sobresalientes en la historia de la Iglesia latinoamericana. Aunque en ella hacía la crítica de la pasividad de amplios sectores católicos («Somos una minoría ineficaz»), el catolicismo brasileño dio muy buenas respuestas al benévolo laicismo que se había instalado. Se destaca la fundación del *Centro Don Vital* realizada en 1920 por el convertido Jackson de Figueiredo, con su revista «A Ordem» que había de tener vasto influjo en los medios cultivados del Brasil.

La masonería, tan agresiva y arrogante el siglo anterior, pierde influjo, y durante la era getuliana, la constitución de 1934 olvida el viejo laicismo y encabeza la legislación con estas palabras:

«Nosotros, representantes del pueblo brasileño, poniendo nuestra confianza en Dios.»

El artículo 144 promulga la indisolubilidad del matrimonio; el 146 reconoce efectos civiles al matrimonio religioso; el 153 incorpora la enseñanza religiosa facultativa en los planteles oficiales, y el 113 acepta la asistencia religiosa castrense y carcelaria.

A partir de los años 40 la sociedad civil no puede ya ignorar el hecho católico brasileño que tendrá como una de sus manifestaciones estelares la celebración del Congreso Eucarístico internacional de Río de Janeiro en 1955. El laicismo estatal del Brasil se sale así de las pautas estereotipadas y

115. «La Iglesia», l.c., p. 680-681.
116. Véanse las notas 163-167 del cap. II.
117. J. Serrano, *Brésil*, en DHGE, t. X, col. 584.
118. MHI, t. VII, p. 208.
119. Irmã María Regina del Santo Rosario, *O Cardêal Leme*, Río de Janeiro 1962.

sectarias que habían marcado la historia eclesiástica de las repúblicas hispanas.

Guatemala

La historia de la Iglesia en Guatemala constituye un caso singular. Durante más de 80 años, a partir del primer gobierno de Justo Rufino Barrios[120], el catolicismo fue considerado y tratado como una secta fuera de la ley. Flagrante injusticia cometida contra la religión que, por lo menos hasta la mitad del siglo XX, era la de casi todos los guatemaltecos[121]. «Si se hace un estudio comparativo con otras naciones del mundo católico –escribía en 1951 el sacerdote guatemalteco P. Gerardi–, luego se advierte que la situación es única y que el problema es más agudo y más difícil de resolver que en cualquier otra parte»[122]. Efectivamente la Iglesia vivió, cerca de un siglo, dentro de la persecución o el hostigamiento solapado, o el desconocimiento legal, sola e inerme: su suerte no provocó la reacción católica mundial que suscitó, por ejemplo, la de la Iglesia mexicana. Cuando en 1948 la nación recibió los restos del arzobispo monseñor Javier Muñoz y Capurón que había muerto desterrado en Bogotá en 1927, la revista «Verbum», de Guatemala, se expresaba así:

«La historia de los arzobispos de Guatemala ha sido y no ha dejado de ser un calvario continuo. De los ocho arzobispos que figuran en elenco arzobispal de Guatemala desde la independencia a nuestros días, han sido expulsados cuatro, todos ellos a cuál más ilustre por su virtud [...], y puede que aún no haya terminado este elenco, que han visto diezmado su clero, que han sentido pasar ese tropel totalitario de leyes que no reconoce a la Iglesia ni aun la posesión del espacio vital de sus templos, y que a pesar de vivir en una época democrática, todavía desde hace tres años vinieron a poner un obstáculo más a la Iglesia, con la prohibición totalitaria, digna de un régimen como el de Orellana, Estrada Cabrera, etc., de poder difundir la doctrina social de la Iglesia católica. La historia de los arzobispos postcoloniales es una historia de destierros, de insultos contra la Iglesia y contra su persona, de opresión persecutoria, y esto sigue como antes, sin que tal afirmación sea una hipérbole. Los arzobispos de Guatemala, de la independencia para acá, han sabido mantener muy alto el prestigio de la Iglesia, a pesar de que los gobiernos los pusieron en la disyuntiva de hacerlos sus edecanes, o de lanzarlos al destierro, y optaron por lo segundo»[123].

El arzobispo Ricardo Casanova regresó del destierro de diez años, en 1897, y se encontró con una comunidad desolada, sin seminario, sin congregaciones religiosas y con una legislación que amordazaba toda actividad eclesial. Hasta las procesiones habían sido prohibidas, y para realizarlas ocurría el permiso de la policía con un impuesto que había de pagarse. En

120. Consúltese el cap. II, con sus notas 41-55.

121. J. Álvarez Mejía, *La Iglesia en Guatemala,* en LA, 1950, p. 9-12.

122. En R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo,* o.c., p. 250.

123. A. Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala,* o.c. III, Guatemala 1979, p. 458-459.

1898, tras el asesinato del presidente Reina Barrios, subió al poder el dictador Manuel Estrada Cabrera, en el que se mantuvo hasta 1920. El arzobispo Casanova se dio en seguida a la reorganización de la Iglesia: era una única inmensa arquidiócesis que cubría todo el territorio nacional. Su más efectivo sistema pastoral consistió en la visita metódica del país que, aunque despertaba enorme entusiasmo en la comunidad católica, significaba un esfuerzo sobrehumano para el prelado que no gozaba de buena salud. Monseñor Casanova tuvo el tino suficiente para no provocar conflictos con el dictador reelegido en 1904, quien demostró cierta flexibilidad en permitir numerosas manifestaciones religiosas populares. No quería tensiones innecesarias dentro de su régimen implacable pero inseguro.

Solamente en regímenes tan primitivos como el de Estrada Cabrera se ha visto que el gobierno llegase a legislar incluso sobre los repiques de las campanas y a establecer un impuesto de acuerdo con su frecuencia y con su ritmo[124]. El dictador no se opuso a que el delegado apostólico, monseñor Giovanni Cagliero, hiciera una visita al país. Del 8 de junio al 15 de octubre de 1910 el celoso obispo salesiano permaneció en Guatemala recorriendo infatigablemente los lugares de mayor importancia; no pudo entrar con el traje talar y, con todo, el presidente puso a su disposición un tren especial[125]. En parte puede explicarse la actitud del presidente por el interés que tenía en conocer, a través del delegado papal, las disposiciones de otros gobiernos centroamericanos en torno al proyecto de unificación de las repúblicas de Centroamérica. La impresión de Cagliero fue la del absurdo divorcio entre un gobierno y una legislación marginada de la realidad social y la profunda religiosidad que aún alentaba en el pueblo. Precisamente a la muerte del arzobispo Casanova, fallecido mientras realizaba una de sus incansables visitas pastorales en 1913, se puso de manifiesto el sentimiento religioso de las masas todavía impermeables al esfuerzo laicista e irreligioso que trabajaba sobre ellas desde hacía 40 años. Uno de los oradores en las exequias del arzobispo hacía notar: «Allí están los restos venerados del que vistió la sotana y principió su carrera por la irrisión de un perseguidor y la termina entre la glorificación de un pueblo»[126].

124. El comunicado del secretario de Gobierno, de 7 de noviembre de 1907, dice así: «Por tanda de dobles o de repiques, 1.ª clase, $ 10.00; por tanda de dobles o de repiques, 2.ª clase, $ 7.00; por tanda de dobles o de repiques, 3.ª clase, $ 5.00 [!]» (ibid., p. 293).

125. G. Cassano, *Il Cardinale Giovanni Cagliero,* o.c., II. p. 665-673.

126. A. Estrada Monroy, o.c., p. 304. Monseñor Casanova había nacido en Guatemala en 1844. Fue un prelado de gran cultura y antes de abrazar el sacerdocio había hecho estudios de abogacía. La expresión que hemos citado se refiere al castigo que le impuso el presidente Barrios por haber aventurado la idea de que algún día podrían regresar los religiosos al país. En la *Reseña biográfica del Ilmo. Sr. Arzobispo Casanova y Estrada* se cuenta el siguiente episodio: «Fue denunciado al Presidente [...] quien irritándose, al saber que existía un abogado que juzgara posible la vuelta de los religiosos a sus conventos de donde fueron arrojados desde el 7 de junio de 1872, hizo llamar al licenciado Casanova, lo insultó y abofeteó, y para colmo de irrisión, mandó a sus esbirros que le pusieran una sotana y un bonete, y con traje que Barrios y sus satélites creían de ignominia, hizo que fuera exhibido entre soldados por las principales calles de la ciudad y llevado a una celda de la extinguida Congregación del Oratorio, donde permaneció ocho días

Se presenta aquí uno de los fenómenos más incoherentes, pero explicables, de las dictaduras persecutorias latinoamericanas. Estrada Cabrera mueve todos los registros para obtener de la Santa Sede un arzobispo de su confianza. Después de laboriosas negociaciones, fue preconizado el fraile dominico, Julián Riveiro, confesor de la madre de Estrada Cabrera. Su designación debió de obedecer a una situación límite, para no dejar a la nación entera sin obispo. Riveiro era piadoso pero no gozaba de fama íntegra. En la Secretaría de Estado hubo oposición a este nombramiento, pero san Pío x decidió hacerlo. El arzobispo renunció a la caída de Estrada Cabrera[127].

Tantos años de laicismo y de opresión de la Iglesia, ya excesivamente carente de clero y de medios, se dejaron sentir después de la muerte de Casanova. Se hicieron entonces célebres las conferencias de monseñor José Piñol y Batres, obispo auxiliar de Guatemala, en las que denunció las perversiones supersticiosas, el laicismo de la enseñanza, el libertinaje y la corrupción del gobierno. «Jamás orador alguno de nuestro liberalismo, habló con tanto valor y con tanta sinceridad como el obispo Piñol», que, obviamente fue expulsado del país. Pero no en vano, porque la palabra valiente del obispo con que descubrió las lacras del gobierno, desencadenó «el final de una de las tiranías más oprobiosas que hayan existido en Guatemala»[128].

Al amparo de la dictadura de Estrada Cabrera entraron en Guatemala diversas confesiones protestantes norteamericanas, poderosas y a veces agresivas. El Congreso Protestante de Panamá, celebrado en 1916, respiraba optimismo por su futuro y desprecio por el catolicismo romano. Tales eran los tiempos y no se podía esperar entonces que el espíritu del padre Portal, de lord Halifax o del cardenal Mercier impregnaran nuestro desconocido continente.

En 1921 fue preconizado arzobispo de Guatemala el jesuita Luis Javier Muñoz y Capurón[129]. Había nacido en 1858 y más tarde frecuentó el seminario que regentaban los jesuitas en Guatemala. Sus maestros fueron expulsados, su padre perseguido y encarcelado, hasta que pudo salir con su familia a Nicaragua. El joven Luis Javier fue recibido en la Compañía de Jesús

obligado a llevar día y noche el hábito talar so pena de ser apaleado.» Se le obligó además a barrer el atrio de la catedral y la plaza de Armas (ibid. p. 203-205). Se ordenó en 1875 en Chiapas (México) porque en Guatemala no había obispo. Preconizado arzobispo de Guatemala en 1885, fue desterrado dos años más tarde, en agosto de 1887.

127. Historia vieja en América Latina: Guzmán Blanco que declara que «Venezuela es y será católica» y que reedifica, a sus expensas, el palacio arzobispal; el gobierno de Montevideo que crea, por su cuenta, nuevas diócesis; Porfirio Díaz que oscila entre declararse masón y hacerse acompañar de un obispo en determinados momentos; Estrada Cabrera que pone el tren presidencial a disposición del delegado pontificio para dirigirse a la capital. El problema de trasfondo estará constituido por un auténtico caso de conciencia de los responsables eclesiásticos, que no puede ser juzgado en forma simplista. Pero tampoco a través de subterfugios si se llega a ver claramente la pusilanimidad de ciertas posturas eclesiásticas o su miopía «profética».

128. A. Estrada Monroy, o.c., p. 370-381.

129. C. Salcedo, *Biografía del Ilmo. y Revdmo. Sr. Luis Javier Muñoz y Capurón, S.J. Arzobispo de Guatemala,* Medellín 1943. A. Estrada Monroy, o.c., p. 427-467.

en 1875, en Costa Rica. Pronto salió al destierro, expulsados los jesuitas de esta república, y partió para Jamaica. No regresó a su patria sino en 1921. Por interesante coincidencia fue consagrado en Costa Rica, lugar de su último destierro hacía 37 años, y entró en Guatemala el 21 de septiembre, casi a los 40 años de su partida.

Que el pueblo guatemalteco conservaba profundos sentimientos de afecto por su Iglesia y sus obispos se echa de ver en la recepción multitudinaria y festiva que se le tributó por donde pasaba[130]. El prelado se entregó enseguida a la tarea de preparar buenos sacerdotes y de reanimar el espíritu nacional, agobiado por la sucesión de terribles terremotos, que no habían dejado en pie ni la catedral ni la casa del arzobispo.

Antes de un año, el 6 de septiembre de 1922, el arzobispo era expulsado por el presidente José María Orellana. La razón fue rebuscada en acusaciones hechas contra el arzobispo de fomentar la sedición con los párrocos de la república. Entre los considerandos se hablaba también de que «con el ingreso al país del señor Muñoz y Capurón, se viola la prohibición absoluta y terminante de la ley que veda la entrada de miembros de la Compañía de Jesús»[131], y se le daban contadas 24 horas para abandonar el país. El arzobispo desterrado remitió desde El Salvador, a los pocos días, un extenso memorial al presidente para refutar con serenidad pastoral la falacia del decreto de expulsión. Desde el destierro trató de mantener contacto epistolar con su clero y su arquidiócesis, y murió en Bogotá en enero de 1927, víctima de un paludismo contraído en los territorios misionales de Colombia, de los que había sido nombrado visitador apostólico. A las numerosas peticiones que los guatemaltecos dirigieron al general Orellana pidiendo el regreso de su arzobispo, se respondió con un decreto, en 1926, con que se prohibía el ejercicio del ministerio a los sacerdotes extranjeros y se arrogaba el nombramiento de párrocos.

A partir de 1928, el clima de tensión se relaja notablemente. Se suceden dos arzobispos, ambos extranjeros, monseñor Jorge Carauana, como administrador apostólico, de origen maltés, que había sido delegado papal en México y a su vez desterrado de allí, y monseñor Luis Durou, francés, como arzobispo residencial.

El gobierno pastoral de este último obispo coincidió durante siete años con los primeros de presidencia del general Jorge Ubico (1931-1944), que había ya depuesto en gran parte su antiguo fanatismo anticatólico. El arzobispo Durou resolvió recorrer su arquidiócesis en activas visitas pastorales, y, como sus antecesores, pudo comprobar que, a pesar de todo, el pueblo permanecía bien aferrado a la tradición católica. Con todo había una enorme relajación moral: la sociedad guatemalteca se había resentido profundamente de tantos años de descristianización oficial y carecía del clero necesario para la atención espiritual. Como síntoma del cambio operado, en 1936

130. Véase una carta personal y confidencial escrita por él a un jesuita residente en Colombia, en C. Salcedo, o.c., p. 83-88.

131. El texto del decreto en A. Estrada Monroy, o.c., p. 435-437.

se reanudaron las relaciones con la Santa Sede interrumpidas por más de 60 años.

En enero de 1939 fue preconizado arzobispo de Guatemala un excelente sacerdote, don Mariano Rossell y Arellano. Gobernó la arquidiócesis hasta fines de 1964 en que murió. Los tiempos habían cambiado pero nuevas pruebas estaban reservadas a la comunidad católica de Guatemala. La personalidad de monseñor Rossell brilla por su soberana libertad de espíritu y por una gran clarividencia de los tiempos. Fustiga por igual a los corrompidos partidos conservador y liberal así como al comunismo, que quiso hacer un primer ensayo de dominio en América Latina. Su magisterio episcopal abarca los grandes problemas de la sociedad guatemalteca, especialmente los estragos causados por la ignorancia, el laicismo y la explotación de la enorme masa indígena que en 1950 constituía las dos terceras partes de la población.

Nuevas rachas de laicismo decimonónico aparecieron en la constitución de 1945, cuando se circunscribió nuevamente la celebración del culto al interior de los templos y se prohibió al clero la intervención en la «política»: se buscaba impedir la acción «en las cuestiones relacionadas con la organización del trabajo». Se prohibió igualmente el establecimiento de congregaciones religiosas[132]. En 1947, el Partido de Acción Revolucionaria esbozó un proyecto que venía a amordazar a la Iglesia en la difusión de su pensamiento, principalmente en el campo social. La revista católica «Verbum» tenía que recordar que aparecían nuevamente los años de Barrios, de Estrada Cabrera y de Orellana: «La Iglesia católica [...] vive en un ambiente tiránico y de opresión, sin paralelo en América, salvo en la república de Honduras y posiblemente en la de México [...]. Hubo ley dictada durante el régimen de Orellana que prohibió a los sacerdotes extranjeros el ejercicio de su ministerio en la república, sin previa autorización gubernativa; hubo también la que se apropió de todos sus bienes inmuebles, incluso sus iglesias, y sin embargo se dice que gozamos de absoluta libertad religiosa»[133]. En enero de 1948 el gobierno clausuró la emisora católica «Radio Pax» y se acentuó nuevamente la presión anticatólica, como que se sentía la presencia fuerte de elementos comunistas en los destinos de Guatemala. El arzobispo Rossell mantenía despierta la conciencia del catolicismo a través de actos públicos y multitudinarios; en el Congreso Eucarístico de 1951 decía el prelado: «Jesús es el Rey de Guatemala y seguirá reinando entre nosotros pese a quien pesare»[134]. Todavía en 1954, imperando el régimen filomarxista del general Juan Jacobo Arbenz, la Iglesia continuaba subsistiendo sin personalidad jurídica, sin bienes, y con la prohibición de recibir la ayuda de sacerdotes y religiosos extranjeros[135].

132. Sobre todas estas vicisitudes y las que acompañaron el episcopado de monseñor Rossell, A. Estrada Monroy, o.c., p. 513-664. También «Latinoamérica» y «Ecclesia» aportan abundante información.

133. Ibid., p. 627.

134. Una reseña de la situación de esos años en LA, 1951, p. 255-257.

Con la victoria de Castillo Armas en la revolución de 1954, la nueva Asamblea constituyente, aunque no admitió que la Iglesia católica era la religión de los guatemaltecos, por fin, después de 80 años, le reconocía su personería jurídica. Monseñor Rossell se había esforzado en que se declarara una suerte de confesionalidad constitucional, no porque se viera animado de una mentalidad intransigente y ya superada, sino porque para conseguir lo menos tenía que apuntar a lo más. No se sabía si con Castillo Armas se regresaría al viejo esquema liberal. El fervor de los católicos se había acendrado especialmente después de casi un decenio semimarxista, hasta el punto de que la revista «Commonweal» hablaba de una recuperación religiosa sensacional[136]. La constitución de 1955 significó un motivo de frustración a causa de su signo antirreligioso; no se cambió el estatuto que marginaba a la Iglesia católica de las actividades sociales y de la educación estatal. Pesaba demasiado la casi centenaria tradición laicista.

Puesto el comunismo fuera de la ley, se empezó a acusar a la Iglesia de pretender la hegemonía de la nación. Quienes lo hacían eran los viejos oligarcas liberales y conservadores temerosos de una influencia incómoda de la Iglesia. A lo que respondió el arzobispo:

«La misión de la Iglesia es predicar a Dios a diestra y siniestra, con o sin el beneplácito de cualquier régimen del mundo; combatir las ideologías sin Dios, como el comunismo; o las que se avergüenzan de Dios, como el liberalismo criollo; divulgar la justicia social para prevenir el comunismo, aun cuando hiera las doctrinas económicas del liberalismo y del conservadurismo tradicionales [...]. La Iglesia en Guatemala no necesita ninguna hegemonía, porque la tiene y nunca la ha perdido en nuestra patria, donde todos confían en su palabra, creen en su doctrina, colaboran en sus obras. La Iglesia reina en el corazón de los guatemaltecos por la gracia divina de Dios Nuestro Señor que la protege. Para gozar de dicha protección no necesita de favores de gobiernos nacionales o internacionales. Su fuerza no está condicionada al poder de ningún régimen político.» Lo que la Iglesia exige en Guatemala es que «como en cualquier país democrático del mundo, se le den los mismos derechos que tienen las más elementales instituciones en Guatemala, ya que desde hace casi un siglo no goza de las libertades de que disfrutan, no digamos las instituciones culturales, pero ni siquiera las de un club social o deportivo [...]. La Iglesia jamás ha suplantado el poder del Estado, sino todo lo contrario. Ha sido el Estado el que sistemáticamente la ha despojado de sus bienes, ha querido intervenir en el nombramiento de sus ministros, le prohibió intervenir en las cuestiones laborales y se ha atrevido a querer imponerle normas hasta en la predicación de los dogmas». Rechazando por igual el ya pasado régimen conservador con sus abusivas intromisiones, monseñor Rossell concluye: «La Iglesia de Guatemala no busca privilegios: busca ambiente de libertad»[137].

135. «Eccl», núm. 676 (1454), p. 722. Hay quienes afirman que Arbenz no era filocomunista y aun que era contrario al marxismo.

136. Cit. en ICI, núm. 12, de 15 de nov. de 1955.

137. «Ecclesia», núm. 683 (1954), p. 185-186.

Durante el régimen del general Idígoras Fuentes (1958-1963) el clima se transformó notablemente. El viejo laicismo ya no tenía resonancia. El gobierno mismo tomó parte en la celebración del Congreso Eucarístico Centroamericano en febrero de 1959. Y cuando el intrépido arzobispo murió, «Verbum» pudo escribir con toda razón: «Monseñor Rossell ha sido un verdadero titán en la enorme tarea de la auténtica reestructuración de Guatemala católica. Él ha sido en la historia patria el gran patriarca inclaudicable que ha preferido salir al destierro y aun sacrificar la propia vida, antes que traicionar a la Iglesia y a la patria que su Santo Cristo le encomendara»[138].

Los tiempos habían evolucionado sensiblemente. El presidente, coronel Enrique Peralta, quiso rendir un último homenaje al arzobispo: «El ataúd donde están los restos de monseñor Rossell –escribió– soy yo el que lo voy a pagar; no quiero ni que los obispos, ni el clero, ni el pueblo se molesten»[139]. Lo que no deja de ser significativo. Entre tanto atropello iniciado hacia 1870, el gobierno cumplía ahora por lo menos una obra de misericordia: enterrar a los muertos. Sólo que el catolicismo guatemalteco empezaría, después de algunos años, a sufrir otra clase de persecución, como la de otras comunidades católicas de América Latina. La suerte reservada a la Iglesia después de 1975 llega a los límites de la barbarie.

Evaluación

Al final de este recorrido sombrío el historiador católico está también obligado a plantearse una pregunta. La laicización estatal aparece como un fenómeno generalizado en toda la América Latina, si bien los matices y las modalidades difieran a veces sensiblemente de unas a otras repúblicas, en unas y en otras épocas. Nace, por lo común, hacia la segunda mitad del siglo XIX y perdura aproximadamente un siglo. Es una secularización importada e impuesta. No arraiga espontáneamente en el pueblo pero gana, a veces de modo fulgurante, las reducidas capas intelectuales. Va unida a los partidos liberales que, llegados al gobierno, entran casi en choque inmediato con la *Iglesia*. Se trata de una *Iglesia* que ven identificada en el clero o en el clericalismo. ¿Se hubiera podido evitar semejante conflicto?

Presentar el catolicismo, o más concretamente, a los católicos, como antagonistas absolutamente inocentes de muchos males sociales y políticos de la comunidad de que ellos mismos formaban parte, y cargar toda la culpa y toda la responsabilidad sobre los «perseguidores», los «masones», los «liberales», puede juzgarse de antemano como una postura simplista y fanática. Afirmar que el episcopado y el clero fueron siempre clarividentes y

138. La apología un tanto retórica, pero no menos cierta, señala la actitud del arzobispo, porque de hecho no fue desterrado. La alusión a «su Santo Cristo» se refiere al cargo, que desempeñaba, de prelado de la prelatura de Esquipulas, donde se venera la célebre imagen del «Santo Cristo de Esquipulas».

139. A. ESTRADA MONROY, o.c., p. 655.

desinteresados, responde a un deleznable triunfalismo. Se impone entonces la necesidad de analizar serenamente los procesos históricos y de llegar al amargo inventario de las propias responsabilidades. Pero ésta es ahora carga para otros hombros y requiere sinceridad y coraje de una parte, exclusión de explicaciones simplistas y malévolas de otra. Una investigación en tal sentido es necesaria en la historia católica de América Latina, que no puede realizarse a base de generalizaciones. Puede verificarse *grosso modo* que un sector influyente de la sociedad latinoamericana, rompe públicamente con la tradición católica a poco de consumarse la independencia de las metrópolis y que la ruptura se plasma en pocos años en forma de legislación. No basta señalar ciertas causas objetivas y foráneas, como sería la onda retrasada de la descristianización ilustrada y liberalizante que invadió a nuestro continente con el prestigio de lo francés, de lo sajón, y con el repudio de lo hispánico.

Nuestro catolicismo debía de adolecer de males internos y profundos que hicieron juego a la tarea antirreligiosa de la nueva historia. El inventario y su lectura han de tener en cuenta por lo menos las causas subjetivas que son las culpas de los hombres de Iglesia, las alianzas políticas de trono y altar, «de incensario y espada» como decía complacientemente Bolívar, la defensa a ultranza de los medios, puramente relativos, en cuya eficacia se había puesto demasiada confianza. Aquí entra el examen de la veracidad de muchas acusaciones que se hacen, no siempre de parte de personas mal intencionadas o incompetentes: aferramiento al «orden establecido», silencios y connivencias cuando se esperaba una denuncia, actitudes reaccionarias frente a las conquistas legítimas de los derechos personales y sociales, autoritarismos irrazonables, impreparación intelectual y psicológica ante los tiempos nuevos, esclerosis de las estructuras, clericalización de la Iglesia, militancia política a favor de la tradición conservadora, miopía, timidez o terquedad frente a las exigencias de una sociedad en cambio, obstinación en la tendencia de absolutizar las épocas cuando éstas ya han dado de sí cuanto estaban llamadas a ofrecer.

A lo largo de las páginas anteriores, hemos señalado las consecuencias descristianizadoras de la educación laica. Pero en justicia debe también reconocerse que la simple instrucción religiosa no obra *ex opere operato*. Analizando el fenómeno peronista, G. Franceschi señala que el problema de la enseñanza religiosa no se resuelve imponiendo una clase de religión[140]. Podríamos prolongar el elenco de acusaciones nacidas desde nuestras propias fronteras para provocar el arrepentimiento y la enmienda[141].

Pero sería asimismo injusto e históricamente falso, creer que toda la culpa de estas situaciones se deba solamente a los católicos y a la *Iglesia*. En el proceso histórico de nuestra Iglesia llegaron momentos en que estuvo llamada a pronunciar su *non possumus*. El liberalismo decimonónico de

140. «Criterio» (Buenos Aires), núm. 1248, de 24 de nov. de 1955.

141. Sobre la complejidad de los juicios históricos a este propósito, consúltese el estudio de A. DESQUEYRAT, *La crisis religiosa de los tiempos nuevos*, Pamplona 1959, p. 37-56.

edición latinoamericana no tenía la inocencia que algunos historiadores quisieran atribuirle, tanto más cuanto que fue profesado no pocas veces por auténticos déspotas, quienes no toleraron la intrepidez de los obispos que no reclamaban ya ni la devolución de los bienes confiscados, ni menos el regreso a una situación teocrática. Estaban defendiendo valores irrenunciables y sabían distinguir entre las situaciones entonces juzgadas ideales y su concreta realización histórica: la libertad en el anuncio de la fe, la santidad del matrimonio, la independencia en el gobierno y organización de la Iglesia, el derecho a la libre comunicación con el Papa, y todo ello equivalía a una defensa del pueblo inerme y sencillo, porque el ostracismo de la Iglesia significaba un bombardeo ideológico sobre la masa indefensa e impreparada. Impreparada, y no precisamente por culpa de la misma Iglesia: las situaciones, creadas artificialmente muchas veces, habían escapado a todo esfuerzo y a todo cálculo por parte de los mayores responsables de la conservación de la fe.

Para el laicismo la lucha por la escuela neutra, arreligiosa o laica ha sido de primera importancia. En los debates de la constitución de México en 1917, el congresista Palavicini decía: «Si los liberales, los verdaderos liberales, no los sectarios, quieren hacer obra provechosa y buena, que busquen el único elemento [...]: la escuela laica.»

Por eso resulta difícil estar siempre de acuerdo con ciertos historiadores católicos. «Es necesario observar –escribe el padre de Lubac– una disposición amarga y vengativa decidida de antemano a no perdonar nada; una voluntad de denigración, una especie de agresividad que se ejerce a veces sobre el pasado de la Iglesia y contra su actual existencia, contra el conjunto de sus fieles, contra todas las formas de su autoridad, contra todas sus estructuras, a veces sin distinguir las que se deben a sus contingencias históricas y las que le son esenciales por ser de institución divina. En ciertos espíritus funciona un tamiz selectivo para rechazar todo lo que la Iglesia ha producido durante siglos en favor de la humanidad, su acción civilizadora, su aportación al desarrollo de la personalidad humana, la fecundidad de las creaciones siempre renovadas de la caridad que bebe en el Evangelio y que se mantiene en el alma de sus hijos»[142].

c) *La Iglesia y las dictaduras*

Consideración preliminar

La Iglesia latinoamericana ha tenido que convivir largos períodos con regímenes dictatoriales ilustrados o primitivos, de apariencia democrática o abiertamente usurpadores del poder político. También en este punto su postura constituye una cruz para el historiador católico y un argumento de acusación implacable de parte de la historiografía anticatólica. Otras historiografías más recientes denuncian la mutilación culpable de las capacidades proféticas de la Iglesia, pero entienden siempre como Iglesia solamente la jerarquía, responsable, por hipótesis, de todas las calamidades que se han abatido sobre lo que, sin comprensión adecuada de la enseñanza del Concilio Vaticano II, designan como «pueblo de Dios».

La historia de la Iglesia es, por lo demás, discurso teológico, y sabemos que el pecado actúa también en la Iglesia. La historia de la Iglesia tiene protagonistas concretos. En buena lógica, cuando el cristiano registra o denuncia esos pecados, tiene que considerarse a sí mismo pecador. El historiador católico no ha de desconocer la existencia de actitudes jerárquicas, personales o colectivas, que han guardado silencio ante los atropellos de los derechos humanos y sólo han protestado cuando la acción de los gobiernos ha apuntado a la violación del campo estrictamente eclesiástico.

Hay que deplorar en muchos casos que la Iglesia y su jerarquía no se hayan sensibilizado suficientemente en determinadas épocas históricas, frente a los problemas provocados por las tiranías latinoamericanas que atropellaban al hombre. Por realismo o por limitación pastoral pudo haberse pensado, dentro de las situaciones concretas, que se producirían mayores males si se adoptaban actitudes intransigentes. Ciertos regímenes pudieron parecer verosímilmente recuperables y asimismo no debe descartarse de antemano que la Iglesia no hubiera querido cerrar las puertas para formular con mayor eficacia y oportunidad sus reclamos. Muchas de estas dictaduras han estado dispuestas a una persecución religiosa y sólo esperaban aquella provocación que la Iglesia trataba de evitar.

En 1964 un grupo de periodistas que visitaban Haití interpelaron al sacerdote Claudius Angénor, única autoridad interina que entonces quedaba en la Iglesia[143], por qué no se denunciaba la tiranía de Duvalier. «¿Decir algo? –respondió el interrogado– ¿Pero qué? ¿Hablar en el desierto una palabra imprudente que acabe de agravar una situación ya bien comprometida? ¿Aplicar fuego a la pólvora por una intervención desafortunada? Sólo en las horas límite la Iglesia se siente verdaderamente obligada a hablar y con cuántas consultas y cautela. A veces hay que callar, porque hablando se causan mayores males, cuando un clima recaldeado pueda ser el punto de partida de catástrofes imprevisibles o de dramas sangrientos»[144].

La revista alemana «Orbis Catholicus» escribía en 1951:

> «Otra dificultad para la Iglesia [en América Latina] reside en la inestabilidad de las condiciones políticas que hicieron notable en otro tiempo esa porción del mundo. Ellas obligan a la Iglesia a una gran circunspección en el terreno de los problemas sociales, o la exponen, en caso contrario, a los azares de un cambio de régimen que en México se tradujo [...] en una persecución sangrienta»[145].

142. Debería meditarse toda esta juiciosa reflexión, *La Iglesia en la crisis actual*, ed. castellana, Santander 1970. Cita, p. 23.

143. El sacerdote en mención tuvo amistad con Duvalier, y en el «Anuario Pontificio» de 1964 aparece como vicario de Port-au-Prince. Fue encarcelado después de un sermón en que protestó por la tiranía del gobierno.

144. ICI, núm. 213 de 1.° de marzo de 1964, p. 21.

145. Cit. por LA, 1951, p. 90.

También se ha creído que la Iglesia, por principio, ha de entrar en conflicto con el poder político Otros han preconizado lo contrario. que ha de acomodarse a todo poder[146]

Cuando se está lejos en el tiempo y en el espacio de las situaciones concretas, no faltan historiadores y críticos que tienen, además del anatema, la receta exacta para la situación que no han vivido El historiador alemán Hugo Rahner, captó con perspicacia esta actitud espiritual Pasada la tormenta persecutoria de los emperadores arrianos en el siglo IV, empezó el desgarramiento de vestiduras

«Transcurridos algunos años –escribe Rahner– los supercelosos sabrán exactamente lo que debería haberse hecho en esas circunstancias Siempre han existido esos que todo lo saben cuando los obispos han llegado al fracaso "Sí, ¡qué hermoso hubiera sido, que necesario, cuán glorioso, si todos los obispos unidos, acrecentando su fuerza con los mismos objetivos, se hubieran mantenido fieles hasta el fin a aquella fe que antes supieron defender con tanta valentía! Seguramente la unión de todo el poder de los obispos hubiera alcanzado la derrota del propio Constancio a pesar del terror que inspiraba su imperial majestad " Expresiones dignas de estrategas más papistas que el papa, gente que siempre acierta con las fórmulas de la tactica "genuinamente católica", pero después de la batalla, y se refieren a las ultimas decisiones crueles y sarcasticas con que Constancio en la cumbre de su politica antieclesiastica, atacó a los católicos»[147]

Diagnóstico exacto de lo que frecuentemente ocurre a algunos estudiosos de la historia católica· ofrecer la fórmula *después* de la batalla Se ha supravalorado a menudo el poder de la Iglesia «Cuando la Iglesia baja a la arena política para defender al hombre o los derechos civiles contra la dictadura, el final está cercano», escribía en 1960 el periodico neoyorkino «Times»[148] Se refería a la intervención de los obispos de la República Dominicana en enero de aquel año, y, para mayor abundamiento, citaba los casos relativamente recientes de Argentina, Venezuela y Colombia Lo que impacienta a no pocos historiadores es la timidez, la pusilanimidad, el silencio de los obispos, como los primeros responsables que son de la marcha de la Iglesia Cierto que a partir de los años sesenta con la aparición de nuevas formas de opresión y con la conciencia que ha ido adquiriendo la Iglesia latinoamericana de su cohesión y de su fuerza continental, no sólo han disminuido los motivos de reproche, sino que la postura de muchos episcopados y comunidades católicas se han convertido en argumento de aprobación y de alabanza Pero tambien debería investigarse en las razones de los silencios, sin presuponer indistintamente su existencia y sin estudiar detenidamente cada situación Creemos que los casos de la dictadura de Trujillo en Santo Domingo, de la afirmación del régimen marxista en Cuba y la dictadura de Somoza son, en este sentido, ejemplarizantes

146 «La Iglesia debe resistir a una doble tentacion luchar contra el Estado, como si el Estado fuera la fuente de todos los males, inspirando la desconfianza del Estado a los ciudadanos, o considerarlo como una providencia que la lleva a vivir unicamente preocupada por asegurarse favores y privilegios» (autores varios, *Les tâches de l Église en Amerique Latine Aspects theologi ques et sociologiques,* Friburgo de Suiza 1963, p 42)

147 H RAHNER, *Abendlandische Kirchenfreheit,* Einsiedeln 1943, p 85-86

148 Cit por ICI num 114 (2 de febr de 1960), p 14

La dictadura de Trujillo[149]

Cuando Rafael Leónidas Trujillo llegó al poder en 1930 encontró un país profundamente golpeado política y económicamente. Desde 1882 la nación había estado sometida al influjo y a las intervenciones de los Estados Unidos La corrupción administrativa había tocado límites de oprobio, como lo había denunciado, en 1929, el arzobispo monseñor Adolfo Alejandro Nouel, quien igualmente registraba una estridente relajación moral[150]. La situación de la Iglesia era, por demás, extremadamente pobre y vulnerable Es cierto que las relaciones de la Iglesia y del Estado, de acuerdo con la constitución de 1907, se acomodaban a la naturaleza católica de la nación, pero en la práctica habían quedado «casi al arbitrio de la ideología de los componentes del gobierno»[151] Desde 1895 estaba en vigor el divorcio, y el laicismo escolar había sido canonizado por los invasores norteamericanos en 1916 En 1950 sólo existían 27 colegios católicos en toda la república, por largos decenios la Iglesia había carecido de centros católicos de educación

Poco antes del acceso de Trujillo, pequeños grupos laicizantes habían exacerbado la lucha contra la educación religiosa, contra la concepción cristiana del matrimonio y contra la misma Iglesia, despojada, por disposición de la Suprema Corte de personería jurídica en 1930 Pero el más grave problema de la Iglesia era la catastrófica escasez de sacerdotes En 1918 había en toda la nación 61 sacerdotes, menos de la mitad nacionales, con un raquítico número de ordenaciones[152] Tal estado no demostró en los años siguientes ninguna notable mejoría, porque 30 años después, en 1949, los sacerdotes llegaban apenas a 154[153] para más de dos millones de habitantes y hacia 1955 se tuvieron únicamente cuatro ordenaciones en toda la república[154] Es de suponer que hacia 1930 los sacerdotes no alcanzaban el centenar verosímilmente había un sacerdote por 10 000 habitantes

La «era de Trujillo», prolongada por 31 años, logró en algunos años alcanzar el saneamiento económico público y mantuvo al menos la apariencia

149 Véanse las notas 21 y 22 del cap I de este estudio, *L Eglise sous la férulle de Trujillo,* en ICI, num 139 (1 ° de marzo de 1961), L GARCÍA, *¿La Republica Dominicana vive una revolución de tiempo?,* en RJ 1 (1962), p 171-180, I LABBE, *El Clero y las vocaciones en la Republica Dominicana,* Santo Domingo 1976, A LLUBERES, *La Iglesia en Las Antillas españolas (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI/2, p 519 531, C NOUEL, *Historia eclesiastica de la Arquidiocesis de Santo Domingo Primada de America,* v 30, Santo Domingo 1915, H POLANCO, *Bosquejo historico de la Iglesia Católica en la Republica de Santo Domingo,* en LA, 1950, p 251 254, L E POU ENRÍQUEZ, *Republica Dominicana,* en R PATTEE, *El Catolicismo contempo raneo,* o c , p 407-423 Véase el capitulo anterior, notas 67-70

150 L GARCÍA, l c , p 172

151 L E POU ENRÍQUEZ, l c , p 408

152 A LLUBERES, o c , p 522-523

153 W PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* o c , p 38

154 J ALVAREZ MEJÍA, *Balance religioso de América Latina,* en RJ (1955) 2, p 10

cia de estabilidad administrativa. Los viejos políticos –anota A. Lluberes– habían sido incapaces de consolidar el orden en los años anteriores a la instauración de la dictadura[155]. Podría pensarse en que no pocos dominicanos vieran en Trujillo al hombre capaz de aglutinar a la nación en torno de la aspiración a la identidad y a la independencia. Pero se inició «la más implacable dictadura latinoamericana de este siglo», a juicio del politicólogo chileno Alberto Magnet[156]. El catolicismo dominicano tendrá que convivir con esta dictadura convertida de repente en uno de sus más incómodos benefactores. En 1937 Trujillo ordenó la extinción de unos 18 000 haitianos que, dentro de un número de 50 000, se habían asentado en el país buscando trabajo en las plantaciones de azúcar. A medida que pasaban los años se multiplicaban los atropellos contra los ciudadanos. La dictadura, llegó a extremos de brutal agresión, cuando a fines de la década del cincuenta, se sintió amenazada por la conjuración.

Muy tardíamente, en enero de 1960, los obispos hicieron sentir su voz de súplica y de denuncia. La connivencia con el régimen había sobrepasado toda explicación y tolerancia. ¿Cómo puede, entonces, calificarse semejante connivencia? No es nuestra intención justificar la conducta ni atenuar las responsabilidades de la Iglesia. Pero igualmente es preciso examinar ciertas circunstancias que en este, como en otros casos, han de tenerse en cuenta. Cuando Trujillo llegó al poder, la sede metropolitana que constituía la única jurisdicción eclesiástica de la república, se hallaba prácticamente vacante por la enfermedad del arzobispo Nouel, y así permaneció hasta fines de 1935, al ser preconizado el salesiano italiano, don Ricardo Pittini, que apenas llevaba tres años de permanencia en el país. «La carga no le fue fácil. Tuvo que ser un obispo extranjero en un país regido dictatorialmente. Las relaciones con el clero nativo y con Trujillo le hicieron sentir la mitra como la carga más pesada»[157].

Eran, por tanto, condiciones extremadamente desfavorables que se han de tener en cuenta para comprender el significado de lo que ya estaba ocurriendo en la república. Lluberes cita al biógrafo de monseñor Pittini, quien afirma que el arzobispo solamente se enteró de la matanza de los haitianos, en toda su crudeza, cuando, como portador de una indemnización del gobierno, llevó a Port-au-Prince una suma de dólares[158]. Ocurrió, por otra parte, que, a poco de asumir Trujillo el gobierno, devolvió a la Iglesia la personería jurídica de que había sido despojada, y en años sucesivos empezó a colmarla de beneficios, hasta construir y regalar el edificio del seminario en 1948. Nada llevaba tanto en el corazón el arzobispo como la formación de un clero excelente y numeroso; habría que tener en cuenta la

155. O.c., p. 521.

156. *Panorama político de América Latina,* en «Mensaje» (Santiago de Chile 1962), núm. especial, *Revolución en América Latina,* p. 42.

157. A. Lluberes, o.c., p. 526. En la pág. 525 el escritor resume las peripecias de la arquidiócesis en busca de arzobispo.

158. Ibid. p. 526. Cita a J.E. Belza, *El Pastor de los pobres y su mitra de plomo,* Santo Domingo 1976.

desolación espiritual del prelado cuando, a los cuatro años de su preconización, todos los sacerdotes que trabajaban en su dilatada arquidiócesis eran 118, y de ellos sólo 31 eran diocesanos oriundos de la república.

Quien dice que «la Iglesia», sus obispos o el clero no se enfrentaron «proféticamente» al dictador, debería advertir que se trataba de una Iglesia muy desamparada en el momento de iniciarse «la era», que el clero se reducía a algunas decenas de sacerdotes autóctonos y que el episcopado no era más que un arzobispo, y éste, extranjero, si bien en 1945 y luego, en 1948, tuvo un obispo auxiliar. Desconocemos las razones exactas que llevaron a la Santa Sede a designar a un extranjero, y además religioso, como arzobispo[159]. Es verosímil que se quisiera conjurar un amago de hostilidad iniciado por el dictador y que, por ello, se recurriera a persona neutral, y por otra parte de total confianza de la Santa Sede. Pittini debió de encontrarse poco a poco o en un caso de conciencia o en terreno desconocido. ¿Hasta qué punto el arzobispo italiano percibió o conoció los desmanes de la dictadura? Podría incluso suponerse que prefirió el mal menor, entre oponerse o colaborar. Las apariencias, funestas por otra parte, sugerían la imagen de «un Estado católico que coopera con la Iglesia»[160]: se construían o se reparaban iglesias, se fomentaban obras católicas de educación, como el «Instituto politécnico Loyola», se había construido un espacioso seminario, y el presidente, Héctor Bienvenido Trujillo, había dispuesto en 1954 la enseñanza obligatoria de la doctrina moral de la Iglesia en las escuelas oficiales.

En junio de 1954 se llegó a la firma de un concordato[161] acogido con entusiasmo en algunos sectores[162], porque resultaba ampliamente favorable a la Iglesia, y aunque se asemejaba mucho al concordato español de 1953, excluía al Estado del derecho a presentación y prenotificación de los obispos. Ello era ciertamente una garantía para la libertad de la Iglesia.

«L'Osservatore Romano»[163] destacaba especialmente dos aspectos: el reconocimiento que se hacía de la Iglesia, cuyo estatuto jurídico había sido negado en épocas pasadas, y el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio católico en un país que había sufrido las consecuencias de una concepción secularizante de la familia. Con todo, el Concordato se mantenía en una visión bastante rígida del estado confesional[164].

159. El nuncio Giuseppe Fietta (creado cardenal en 1958 por Juan xxiii) había pedido y exigido al excelente sacerdote Rafael Castellanos, que admitiera la administración apostólica de la arquidiócesis en 1932. Castellanos y Trujillo vivieron en continuo antagonismo. A. Lluberes, l.c., p. 525.

160. Así titulaba A. Arias un artículo en que hacia el inventario de los servicios del «benefactor» («Sal Terrae», Comillas 1954, p. 114-115).

161. A. Mercati, *Raccolta di Concordati* II, Vaticano 1954, p. 295-312.

162. E.F. Regatillo, *El Concordato entre la Santa Sede y la República Dominicana,* en «Sal Terrae» (Comillas 1954), p. 534-542.

163. Firmado el 16 de junio de 1954.

164. A una consulta que hizo el autor de estas páginas, se le respondió desde Santo Domingo, que no todos los entendidos estaban de acuerdo en la estipulación de un Concordato. El arzobispo, monseñor Pittini se había mostrado, en cambio, muy favorable.

La Iglesia en la República Dominicana necesitaba multiplicar sus diócesis. Solamente en 1953 y en 1959 se hizo efectiva esta medida pastoral, y, quizá porque entonces hubo ya varios obispos, diversos en su manera de pensar al único existente, pudieron por fin enfrentarse a las arbitrariedades del dictador. Impresionado por los favores del «Benefactor» y por temor al comunismo, monseñor Pittini escribía en 1959 a Roma, dentro de sus observaciones para la celebración del Concilio, estas palabras que reflejan una mentalidad:

«Debe establecerse una fuerte concentración *(coadunatio)* de todos contra el comunismo y sus factores. No debe combatirse a los gobernantes que, aunque no sean perfectos [!], sin embargo atacan valientemente al comunismo»[165].

Tal era la actitud del metropolitano en agosto de 1959; cinco meses más tarde el episcopado habló. En carta pastoral del 25 de enero de 1960 los seis obispos de la Iglesia dominicana, en forma mesurada pero firme, declaraban: «No podemos permanecer insensibles ante la honda pena que aflige a buen número de hogares dominicanos.» El documento proclama la dignidad inviolable de la persona humana y afirma que la Iglesia ha de ser tutora de los derechos individuales: derecho a la vida, a la formación de una familia, al trabajo, a la libertad de comercio, a la emigración, a la buena fama, a la libertad de conciencia, de prensa, y al derecho de libre asociación[166]. La pastoral concluye anunciando que para acoger «paternalmente vuestros llamamientos –que hacemos nuestros– hemos dirigido, en el ejercicio de nuestro pastoral ministerio, una carta oficial a la más alta autoridad del país, para que en un plan de recíproca comprensión se eviten excesos que, en definitiva, sólo harían daño a quien los comete, y sean cuanto antes enjugadas tantas lágrimas y devuelta la paz a tantos hogares».

Los obispos dirigieron, pues, un mensaje al «Benefactor», en que mencionaban los sentimientos humanos de la madre y de la esposa de Trujillo. El dictador no sólo no se ablandó sino que propició una campaña anticatólica. Se decretó la expulsión de monseñor Thomas Rilley, prelado de San Juan de la Maguana, con otros 12 sacerdotes norteamericanos; se propuso la denuncia del Concordato y la legalización del comunismo, se insultó frecuentemente al nuncio como «agitador internacional».

En diciembre del mismo año murió el arzobispo Pittini, a los 84 años de edad. En mayo de 1961 fue asesinado Trujillo. Las circunstancias que hemos señalado en las páginas anteriores pueden ser, tal vez, una explicación de esa prolongada coexistencia entre «la Iglesia» y el régimen dictatorial de Trujillo.

165. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico II apparando,* series I, vol. II, pars VI, p. 662.
166. El texto completo puede leerse en Eccl, núm. 970 (1960), p. 207-208.

La Iglesia y el régimen comunista de Fidel Castro[167]

Antes de la revolución

No es nuestra intención yuxtaponer una consideración alternativa o complementaria de la revolución de Fidel Castro a la que presenta en este mismo volumen el historiador de la Iglesia en las Antillas españolas. Si estamos reseñando las herencias laicistas recibidas del siglo XIX y traducidas en el secularismo estatal, y las perplejidades de la Iglesia frente a las dictaduras, no está fuera de lugar presentar aquí, con cierta amplitud, el cuadro de la situación del catolicismo cubano al establecerse el régimen comunista de Castro.

Aparte de la capacidad política y estratégica que ha demostrado la Unión Soviética en su expansión imperialista, América Latina constituye un terreno sobradamente preparado para el éxito del comunismo. Concretamente en Cuba el intervencionismo y el influjo de los Estados Unidos, los fenómenos políticos de inestabilidad y dictadura, la injusticia social y la debilidad del catolicismo bastante golpeado por una larga legislación laicista, constituían factores favorables a la implantación del sistema que gobierna la isla desde 1959[168].

167. La bibliografía es muy abundante y la de los primeros años pertenece especialmente a la categoría de hemeroteca. Remitimos, ante todo, a las citas aducidas en el cap. I de este estudio, notas, 58-62. Las referencias que tomamos de la revista española Eccl (Madrid), se citarán aquí por el año, el número y las páginas. Citamos en su lugar correspondiente las noticias de otras revistas como «Informations Catholiques Internationales», «Latinoamérica», «Mensaje», SIC, etc. Los documentos del episcopado cubano y otros datos van igualmente en lugar oportuno. Aquí presentamos la bibliografía más general: G. AMIGÓ, *Cuba* en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951; E. BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro,* Miami ²1976; E. CARDENAL, *En Cuba,* Buenos Aires 1972; E. CARDOZO PINTO, *La Tesis sobre la Religión, la Iglesia y los Creyentes del I Congreso del Partido Comunista de Cuba,* en «Medellín» (Medellín 1977), p. 536-546; E. CULHANE, *Lo que está pasando en Cuba,* trad. en LA, 1959, p. (90)-(92) (original en «América», Nueva York, 14 de febr. de 1959); L. DEWART, *Cristianismo y Revolución,* Herder, Barcelona 1965; E. DUSSEL, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación,* Salamanca 1978; R. ESCALA, *La primera Iglesia del silencio en América,* en Eccl, núm. 1095 (1962), p. 845-846; N. GONZÁLEZ, *Batista: Padre del comunismo en Cuba,* en SIC (Caracas 1961), núm. 237, p. 319-321; G. HOURDIN, *A Cuba, deux ans après: Les Catholiques devant l'imposture (Le dossier de la quinzaine),* ICI (1.° de febrero de 1961), núm. 137, p. 1-2 y 13-26; A. LLUBERES, *La Iglesia en las Antillas españolas (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, Valencia 1980, p. 531-539; B. MONASTERIOGUREN, *La Iglesia Católica y la revolución cubana,* en Eccl, núm 1039 (1961), p. 723-726; F.M. DE ORGA, *El drama de la Iglesia en Cuba,* en Eccl (1961), núm. 1050, p. 1083-1084; R. PATTEE, *Impresiones de Cuba en la hora de Castro,* en Eccl, núm. 922 (1959), p. 307-308; varios autores o anónimos: en «Anuario de la Iglesia Católica», *Cuba. Isla Diáspora,* Caracas 1972; *La tragedia de la Iglesia en Cuba,* en Eccl, núm. 1067 (1961), p. 1635-1638; *Cuba. Opinan seis catedráticos de la Universidad Católica,* «Mensaje» (Santiago de Chile 1970), núm. 192, p. 417-427; *Cuba à l'heure de Castro,* «Vivant Univers» (1979), núm. 319 (con ref. en «Esprit et Vie» [1979], núm. 42, p. 550-553), I. TESTÉ, *Historia eclesiástica de Cuba,* 3 tom., Madrid 1969-1973, con muchos datos dispersos en cada tomo.

168. Podría pensarse, sin embargo, que estos factores no son herencia directa del siglo XIX, ya que hasta 1898 Cuba fue colonia española. El laicismo y la inestabilidad política pueden considerarse patologías latinoamericanas trasladadas a la nueva república.

La tradición laicista parte desde principios de nuestro siglo, impuesta por legislación y al margen del sentimiento popular. Basta mencionar el estatuto dado al matrimonio que podía ser disuelto, desde 1918, por trece causales, elevadas a 18 en 1934. En 1931 se registraron 6000 divorcios, que subieron a 23 000 en 1943[169]. La Constitución de 1940 mantuvo la separación de la Iglesia y del Estado y la escuela laica. Marginada de la vida pública, la Iglesia sentía la afrenta de un *inri* españolizante y antilibertario, ya que el clero, en gran parte español, se había opuesto a la independencia[170]. En los ambientes cultos durante casi 40 años la práctica del catolicismo se tuvo como signo de alienación y oscurantismo. En pocos países latinoamericanos, como en Cuba, la masonería ejerció un influjo tan agresivo y militante, especialmente en la secularización de la escuela y del matrimonio[171].

Se ha escrito que la fuerza de la Iglesia radicaba en el catolicismo popular: «La clase dirigente había olvidado al pueblo en la organización del país, lo que permitió a la Iglesia acercarse a las capas populares tanto más fácilmente cuando éstas desconfiaban del liberalismo y del americanismo de que hacían ostentación los poderosos y los nuevos capitalistas»[172]. Este juicio nos parece sólo parcialmente verdadero: en muchos países de América Latina la religiosidad popular constituye una enorme fuerza social, pero ofrece demasiadas vulnerabilidades en situaciones de persecución o de crisis. La debilidad del catolicismo cubano se dejaba sentir en la pasmosa escasez de clero autóctono. En 1950, frente a 432 sacerdotes extranjeros apenas había 82 cubanos[173]. En 1954 había en La Habana 61 000 habitantes por sacerdote[174]. Se habla de una gran recuperación cualitativa de la Iglesia a partir de 1930 ó 1940, lo cual es cierto por el desarrollo de una selección católica intensamente cultivada. En cambio, la masa popular permanecía muy alejada de la participación en las obras y en el culto de la Iglesia. Un cálculo hecho en 1942 mostraba que de cerca de un millón de habitantes de La Habana, sólo asistían a la misa dominical 51 000 personas[175]. En 1954, un nutrido grupo de jóvenes de la ACU (Asociación Católica Universitaria) levantó una estadística sobre cien poblaciones de la isla y llegó a estos resultados: el 72,5 % de los encuestados se declaraban católicos; 95,5 % creían en Dios; 67 % afirmaban que Jesucristo era Dios; 85 % decían que «la Virgen podía ayudar». El 60 % estaba de acuerdo con el divorcio, mientras el 36 % no lo admitía. De los católicos entrevistados, 70 % tenía objeciones contra el divorcio. El número de protestantes subía a 360 000 dentro de unos seis millones de habitantes. La revista «Latinoamérica» que reproduce el informe[176] añadía confiadamente:

«No existe en el pueblo cubano el espíritu marxista anticatólico orientado en el sentido de indisponer a las clases bajas [sic] y obreras contra la Iglesia. Un 57 % de los entrevistados considera a la Iglesia como buena.»

De los jóvenes obreros que respondieron a la encuesta, 90 % habían recibido el bautismo y solamente 50 % habían hecho la primera comunión. Daban poca importancia al matrimonio religioso y consideraban a la Iglesia como aliada del capitalismo.

De acuerdo con otras estadísticas realizadas en vísperas del triunfo de la revolución castrista, un 99 % de la clase alta y un 88 % de la clase media se declaraba católica, y sólo un 67 % de la clase trabajadora hacía profesión de catolicismo. Con esta ocasión se recordaba que el 50 % de los encuestados en 1954 habían afirmado que la Iglesia atendía a todos y un 31 % había declarado que tenía mayor preocupación por los pobres que por los ricos[177]. La descristianización presentaba manifiestamente datos estridentes: de 130 000 niños de la arquidiócesis de Santiago, sólo 25 000 recibía enseñanza religiosa[178].

La exuberante isla se había granjeado fama de relajación moral y de corrupción por la vida opulenta de los ricos y de los millares de turistas norteamericanos que frecuentaban sus playas y casinos. Pío XII había puesto en guardia contra el hedonismo y el materialismo que afrentaban la reputación de Cuba, en el radiomensaje de 1947, con motivo del Congreso Eucarístico de La Habana.

«El Señor os ha regalado una patria, hermosa como un jardín espléndido anclado en un mar encantador. Pero precisamente en esa placidez y suavidad del fácil vivir, en esa perenne y casi irresistible sugestión de una naturaleza luminosa y exuberante, en esa prosperidad alegre y confiada se esconde acaso el enemigo, la serpiente tentadora. Y si todo el esplendor de esta poderosa atracción puramente natural no se compensara con una vida sobrenatural, potente y robusta, la derrota sería cierta»[179].

Nuevas encuestas de la ACU descubrieron que el 91 % de los obreros estaban subalimentados y que el 44 % no habían pasado por la escuela. La mayor parte de la clase obrera era analfabeta, sufría enfermedades parasitarias, tuberculosis, malaria y trabajaba siete días de la semana[180]. Dentro del

169. G. Amigó, *Cuba,* en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo,* o.c., p. 177-178.

170. Ibid., p. 171-173, con una explicación de este proceso. I. Testé, aduce diversos ejemplos de algunos obispos y sacerdotes españoles del siglo XIX que no se oponían a la independencia de Cuba.

171. Se puso de relieve este hecho en la I Conferencia Episcopal Latinoamericana de Río de Janeiro, 1955, Doc. 4. Se habló allí de unos 32 000 masones organizados. Una encuesta de 1954 que mencionaremos en seguida, descubrió la presencia de 13 000 muchachos masones en las escuelas oficiales.

172. «Vivant Univers», p. 35.

173. G. Amigó, o.c., p. 175-176.

174. W. Promper, *Priesternoi in Lateinamerika,* o.c., p. 40.

175. G. Amigó, o.c., p. 177-179.

176. 1954, p. 521-523.

177. Véase LA (1958), p. 160-161.

178. Encuesta de 1954. En 1960 el «Anuario Pontificio» da 109 sacerdotes en total para más de dos millones de habitantes en esta arquidiócesis.

179. AAS, 1947, p. 90.

180. Eccl, núm. 880 (1958), p. 597.

total de la población, había 30 % de analfabetos y 800 000 desocupados[181]. En febrero de 1958 la Organización de Juventudes Católicas se dirigía a Fulgencio Batista, jefe del gobierno, en esta forma: «Una gran parte de la población vive en circunstancias de miseria inadmisible. Es tiempo que cese esta repartición inicua de las riquezas nacionales.»

Los datos aducidos deben, con todo, revisarse con mayor equilibrio. Un catedrático cubano de la Universidad Javeriana de Bogotá ha hecho algunas observaciones sobre los informes que estamos presentando, basado en otras fuentes. El obrero urbano tenía, en general, alto salario. El salario bajo y la subalimentación correspondía al peón y al obrero campesino, que sumaban el 33 % de la población, por cuanto Cuba desde el siglo anterior contaba con mayor población urbana que rural. El analfabetismo total no llegaba al 25 %. Las estadísticas presentadas por la ACU parecen no diferenciar entre el analfabetismo y subalimentación de la clase obrera campesina y urbana.

La encuesta de 1954 ponía sobre aviso a los católicos de que las obras de la Iglesia, especialmente en el campo educativo, dedicaban demasiadas energías al cultivo de las clases pudientes. Cuando sobrevenga el asentamiento definitivo del comunismo se habrá de reconocer y lamentar tardíamente esta amarga deficiencia[182].

La coyuntura política inmediatamente anterior al régimen de Fidel Castro, fue la tiránica dictadura de Fulgencio Batista, llegado por segunda vez al poder en 1952. Ante la exasperación de los cubanos por la acentuación de las medidas represivas, el episcopado hizo una declaración en febrero de 1958, pidiendo la formación de un gobierno de unión nacional que preparara el retorno a una situación de normalidad[183]. Al mensaje de los obispos se adhirieron todas las organizaciones católicas.

181 Ecclesia, núm 1039 (1961), p 724 En carta de monseñor Boza Masvidal al obispo brasileño, don Antonio Fragoso, se hacen puntualizaciones exactas, *Voz en el desierto*, p 217-218

182 Un estudio anónimo bajo el título, *La tragedia de Cuba, sus causas, sus efectos, sus esperanzas*, publicado en Eccl, núm 1067 (1961), p 1635-1638, escribía «Es cierto que se hicieron otras realizaciones en el campo social, como el Movimiento Democracia Social Cristiana diversas escuelas técnicas católicas, la labor de las Juventudes Obreras (JOC) e innumerables obras de carácter benéfico Todo esto es verdad, pero pregunto ¿No pudimos el clero y los fieles hacer algo más? Sí, ciertamente, mucho más, sobre todo con más visión y organización, y en lo que a la defensa de la justicia social se refiere » Véanse conceptos análogos como el escrito de F M DE ORGA, *El drama de la Iglesia en Cuba*, en Eccl (1961), núm 1050, p 1083-1084 1959 *Entre el optimismo y la reserva* Sin embargo en la carta escrita por los obispos a Castro el 4 de diciembre de 1960, se presenta el aspecto positivo G AMIGÓ JANSEN hace puntualizaciones oportunas contra los datos negativos del catolicismo antes de la revolución *¿El coraje de Cuba, símbolo y llamada para la liberación de América Latina?*, ECA (1968), p 154-159

183 «A este fin no dudamos que quienes de veras amen a Cuba sabrán acreditarse ante Dios y ante la historia, no negándose a ningun sacrificio a fin de lograr el establecimiento de un gobierno de unión nacional que pudiera preparar el retorno de nuestra patria a una vida política pacífica y normal» (texto completo en Eccl, núm 871 [1958], p 332)

Entre el optimismo y la reserva (1959)

El triunfo de la revolución de Castro fue saludado con entusiasmo por el catolicismo cubano. El jefe había declarado en 1957: «Yo no soy comunista. El *Movimiento 26 de Julio* nada tiene que ver con el comunismo.» Y en abril de 1959: «El capitalismo sacrifica al hombre, el Estado comunista sacrifica los derechos del hombre: por eso no estamos por ninguno de los dos sistemas»[184].

«Su revolución era nacionalista, cubana como las palmas»[185]. Los católicos no abrigaban desconfianza: muchos jóvenes de organizaciones católicas habían luchado en Sierra Maestra, no pocos sacerdotes habían sido capellanes de las tropas revolucionarias, y el mismo Fidel había hecho de padrino de bautismo de los guajiros[186]. En enero de 1959, Castro declaraba a su antiguo profesor, padre Amado Llorente, S.I.: «Cuba inaugura una nueva era que irá en el sentido cristiano», y añadía que la revolución se inspiraba en la doctrina de *León XIII*[187]. «Estamos escribiendo una historia de Cuba en la que prevalecerá el espíritu cristiano. La Iglesia hizo bien en mantenerse por encima de la contienda, aunque la mayoría de los católicos respaldaban la revolución[188].

La figura de Castro incluso fue nimbada por un providencialismo exultante. Apenas logrado el triunfo, el arzobispo de Santiago, monseñor Enrique Pérez Serantes, escribía un mensaje titulado *Vida Nueva*. Castro le parecía «un hombre de dotes excepcionales, seguido con entusiasmo por la totalidad de las gentes de su provincia y por parte considerable del pueblo de Cuba. [...] Con ellos la divina Providencia ha escrito en el cielo de Cuba la palabra *triunfo*»[189]. Igual optimismo era compartido y manifestado por el obispo auxiliar de La Habana, monseñor Alfredo Muller[190]. Mayor entusiasmo aún, rayano en el ditirambo, está expresado en la revista «Latinoamérica»: «La noche había quedado atrás» y «un grupo escaso de valientes, por designios de la providencia, había logrado poner pie en Cuba en diciembre de 1956». «Ni Fidel ni los suyos son en modo alguno secuaces de Moscú, ni tienen compromisos con el Kremlin [...]. En Cuba ha amanecido un nuevo sol»[191]. La revista de los jesuitas norteamericanos «América»[192] no ocultaba su admiración por «lo que estaba pasando en Cuba». Monseñor Pérez Serantes confesó a su redactor: «Ahora soy muy optimista sobre el

184 G HOURDIN, *Les catholiques devant l'imposture*, ICI (1 ° de febr de 1961), num 137, p 19, nota 1

185 B MONASTERIOGUREN, *La Iglesia Católica y la revolución cubana*, l c , p 725

186 Ibid , p 723

187 Publicada en el «Diario de La Marina», cit en ICI, núm 89 (1 ° de febr de 1959), p 9

188 Eccl, num 914 (1959), p 23

189 Cita recogida por «Vivant Univers», p 36

190 Eccl, núm 914 (1959), p 78-79

191 Véase todo el núm 120, febrero de 1959

192 Nueva York, 14 de febr de 1959, con un artículo del P E CULHANE, que fue alabado por los obispos cubanos como «magnífico editorial» (Eccl, num 921 [1959], p 269-270), y reproducido íntegramente por «Latinoamérica» con el título *Lo que está pasando en Cuba*, 1959, p 90-92

futuro de Cuba. Por una cosa a los 75 años he aprendido a mirar con optimismo a la vida. Pero además esta revolución ha sacado a lo mejor de nuestro pueblo. No quieren más podredumbre en el gobierno. No quieren administración torcida, porque ven a dónde lleva. Miro ahora un florecimiento de nuevas virtudes, cívicas y religiosas, en nuestra nación»[193]. Un poco más cauto y perspicaz se mostraba el católico hispanoamericanista R. Pattee, que visitó la isla por los mismos días en que lo hizo el padre Culhane: abrigaba simpatías y reservas[194].

Las reservas estaban provocadas por los fusilamientos y juicios, a veces teatrales, a que se sometía a los colaboradores criminales del régimen de Batista. El 18 de febrero de 1959 el episcopado publicó una carta pastoral que no oculta ciertas preocupaciones: «No vemos –dice– razón para desconfiar de los que se presentan tan bien intencionados.» Previene contra el monopolio estatal en la educación y la orientación que parece está empezando a recibir. Deplora la ley 11 que atenta contra la libertad de enseñanza, y recuerda que la revolución ha recibido una buena imagen internacional gracias «a la propaganda e información católica norteamericana, canadiense, europea, sudamericana», especialmente «en sus aspectos más sorpresivos: justicia, reforma agraria, planteamientos económicos y laborales»[195].

La ley de la reforma agraria fue apoyada por los representantes de la jerarquía. En junio de 1959, el arzobispo auxiliar de La Habana, monseñor Evelio Díaz, declaraba que los católicos estaban obligados en conciencia a colaborar en su aplicación. La veía de acuerdo con las encíclicas pontificias:

> «Si todos los católicos que quieren ser dignos de este nombre comprendieran verdaderamente todo lo que implica el doble mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, aceptarían de todo corazón los cambios necesarios al bien común [...]. Los que tienen todo y quieren vivir como cristianos decidan por sí mismos si su conciencia puede quedar en paz ante las lágrimas, la pobreza, el abandono de aquellos de sus hermanos que nada tienen.»

Por su parte el arzobispo Pérez Serantes estaba de acuerdo con la reforma, y no escatimaba elogios a Fidel Castro por la obra de reconstrucción que realizaba. Pero también con gran libertad de espíritu se empezaba a mostrar preocupado por ciertas posturas sospechosas que se iban presentando[196]. Quien por aquellos meses habló con mayor claridad, reconociendo ampliamente los aspectos positivos de la revolución, fue el sacerdote, y luego obispo auxiliar de La Habana, Eduardo Boza Masvidal. En su «Boletín Parroquial»[197] que era ávidamente leído, elogiaba la novedad de la revolución cubana, sus principios «naturalmente buenos de rectitud y de

193. Véase «Latinoamérica», p. (91), citado en nota anterior.
194. *Impresiones de Cuba en la hora de Castro,* en Eccl, núm. 922 (1959), p. 307-308.
195. Texto en Eccl, núm. 921 (1959), p. 269-270.
196. Véase la síntesis de sus declaraciones en ICI, núm. 100 (15 de jul. de 1959), p. 59.
197. 5 de abril de 1959. Texto en *Voz en el destierro,* o.c., p. 27-30.

honradez, de justicia social, de libertad y de respeto a los derechos humanos», con un equipo de hombres «sinceros, idealistas y desinteresados». Pero abogaba por la existencia de una crítica constructiva, por la eliminación de la sospecha sectaria y, sobre todo, por el cese de los fusilamientos.

El obispo de Matanzas, monseñor Alberto Martín Villaverde, apoyó también la reforma agraria de modo más publicitario que monseñor Díaz y que monseñor Pérez Serantes.

El año de 1959 terminó ya con la atmósfera bastante recargada. Los católicos cubanos celebraron un Congreso Católico Nacional los días 28 y 29 de noviembre, «calificado unánimemente por la prensa de La Habana como uno de los más impresionantes acontecimientos religiosos de la historia de Cuba»[198]. Su temática estuvo centrada en torno de la caridad, y precisamente se había traído a la capital la célebre imagen de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba. Verosímilmente asistió un millón de personas, sin que excluyamos la presencia de gentes interesadas en dar al acto un cariz político de oposición. Fidel Castro y el presidente Osvaldo Dorticós estuvieron presentes. El radiomensaje de Juan XXIII, impregnado de serenidad y de discreción, como todo lo suyo, ya dejaba entrever su preocupación por el clima de resentimientos y de odio que no había desaparecido de la isla[199].

Un enfrentamiento entre el catolicismo y la revolución no se había producido. «A pesar de estas primeras dificultades –escribe una revista bien documentada–, puede decirse que la Iglesia oficial [sic] apoyó la revolución, se esforzó en comprenderla y en mirarla con simpatía; saludó especialmente como muy positiva la reforma agraria en su conjunto. Las actitudes hostiles fueron asunto de católicos directamente afectados por la nueva política»[200].

Hacia la ruptura (1960)

El año de 1960 se caracteriza por la acentuación de las tensiones. Es cierto que en enero el arzobispo Evelio Díaz, administrador apostólico de La Habana, había afirmado que no le parecían ciertos los rumores que corrían sobre un proyecto gubernamental de formar una iglesia nacional cubana, y también es cierto que en marzo Fidel Castro había elogiado durante un discurso al arzobispo, asegurando, además, que existían «muy buenas relaciones» entre la Iglesia y el régimen revolucionario[201]; sin embargo, ya para la semana santa de aquel año, que cayó entre el 10 y el 17 de abril, monseñor Díaz había dado esta consigna a los fieles de la capital: «Confesad a Cristo sin ostentación, pero también sin temor.»

En el mes de mayo, el arzobispo de Santiago, Enrique Pérez Serantes,

198. Reseña en Eccl, núm. 962 (1959), p. 742.
199. Texto en Eccl, núm. 961 (1959), p. 697. Castro y Dorticós sólo se hicieron presentes a la mitad de la misa, cuando advirtieron la asistencia multitudinaria de aquel acto.
200. «Vivant Univers», p. 36.
201. G. Hourdin, *Les Catholiques devant l'imposture,* l.c., p. 20.

que había apoyado con tanto entusiasmo el movimiento revolucionario, se presentaba a dar la batalla. En una pastoral a sus diocesanos escribía:

«Los campos están ya deslindados entre la Iglesia y sus enemigos. [...] No puede decirse ya que el enemigo está a las puertas, porque en realidad está dentro, hablando fuerte, como quien está situado en su propio predio.»

El prelado apuntaba con nombre y apellido al comunismo ateo:

«Queremos dejar constancia que distinguimos entre comunismo y comunistas. Para éstos personalmente no debemos omitir nada de cuanto a su favor podamos hacer, practicando así el mandamiento divino de la caridad. Todos deberían tener presente dos cosas: la primera, que no puede de parte nuestra haber concesiones en cuanto a los principios; la segunda, que los enemigos de la Iglesia, principalmente el comunismo, conocen bien lo que se proponen y persiguen bien sus objetivos sin debilidad alguna.»

La pastoral reconoce los méritos de la revolución en el progreso de las condiciones sociales: «En éste, como en otros puntos, es digno el Gobierno de la Revolución por su solicitud a favor de las clases sociales tan necesitadas y tan abandonadas, y lo consignamos muy complacidos»[202].

No se hicieron esperar los ataques contra el arzobispo Pérez Serantes. Una emisora cubana decía: «El arzobispo no engaña a nadie, pues sus asertos son falsos y ni un solo cristiano le cree en Cuba»[203].

En junio el Movimiento Demócrata Cristiano interrumpe sus actividades. «Sólo el partido comunista puede plenamente y sin obstáculo adelantar su propaganda y sus actividades»[204]. En el mes de julio se presentan las asonadas a la salida de las iglesias a los gritos de «¡Cuba, sí; *yankees*, no!», a lo que respondían los creyentes: «¡Cuba sí, Rusia, no!», o también «¡Cristo, sí; otro, no!»[205] Castro inicia entonces los ataques frontales contra «los curas fascistas, falangistas» y «los falsos cristianos que van a la Iglesia para conspirar en lugar de rezar»[206]. Desde entonces muchos de los discursos del doctor Castro serán interrumpidos, con gran complacencia del orador, por el estribillo: «¡Fidel. Seguro. A los curas dales duro!»

Como la situación tendía a agravarse, el arzobispo auxiliar de La Habana pidió al régimen que se tomaran medidas efectivas para garantizar la

202. Texto completo en Eccl, núm. 985 (1960), p. 687-689. La publicación francesa «La Documentation Catholique» publicó una traducción íntegra y puso de relieve el impacto internacional que había causado la pastoral (1960, col. 773-779).

203. Eccl, núm. 980 (1960), p. 773.

204. G. HOURDIN, *Les Catholiques devant l'imposture*, ibid.

205. Ibid. E. DUSSEL tiene su propia interpretación cuando escribe: Ante la nueva situación «la Iglesia reacciona, al comienzo, violentamente en contra: "¡Cristo sí, otro no!", se gritaba en las manifestaciones de 1960» *(Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, o.c., p. 164). La «nueva situación» no era la revolución misma, sino la revolución comunista. Lo único que se iba dejando a los creyentes era poder gritar cuando eran provocados. No se ve por qué gritar «¡Cristo sí, otro no!», signifique *reacción violenta.*

206. G. HOURDIN, ibid.

libertad de cultos, porque de otro modo las iglesias de Cuba tendrían que cerrar sus puertas. Grupos exaltados provocaban desórdenes sistemáticos a la salida de las misas. El arzobispo estaba resuelto a declarar a su Iglesia, «Iglesia del silencio», «para que todo el mundo supiera lo que pasaba en Cuba»[207].

La tensión se convirtió en ruptura con la carta pastoral colectiva del 6 de agosto de 1960 en que se denunciaban los avances del comunismo en Cuba. Los obispos una vez más reconocieron todo el aspecto positivo de la revolución, pero no pudieron callar ante el giro que se imprimía al movimiento revolucionario, «porque el catolicismo y el comunismo –escriben– responden a dos concepciones del hombre y del mundo totalmente opuestas que jamás será posible conciliar». En concreto se señalan estos aspectos comunes a todo régimen de inspiración comunista: la concepción atea y materialista de la existencia humana, la liquidación de la Iglesia y de toda actividad religiosa, el totalitarismo en todas sus manifestaciones. Los obispos deslindan su actitud de cualquier interés de grupos que pudieran verse afectados por el sistema que se está implantando y quieren hablar únicamente «en nombre de derechos inalienables de todos los hombres que, en una forma o en otra, son vulnerados sin escrúpulos por los gobiernos comunistas». Concluyen de este modo:

«Recuerden, pues, nuestros hijos, y díganlo muy alto a toda Cuba, que la Iglesia nada teme de las más profundas reformas sociales, siempre que se basen en la justicia y en la caridad, porque busca el bienestar del pueblo y se alegra de él; pero precisamente por esto, porque ama al pueblo y quiere su bien, no puede por menos de condenar las doctrinas comunistas. La Iglesia está hoy y estará siempre en favor de los humildes, pero no está ni estará jamás con el comunismo. No se le ocurra, pues, a nadie venir a pedirles a los católicos, en nombre de una mal entendida unidad ciudadana, que nos callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más fundamentales principios»[208].

El texto del mensaje episcopal guardaba un tono moderado, «pero algunas frases fueron sacadas de su contexto y publicadas en grandes títulos en numerosas publicaciones para mostrar la oposición de la jerarquía hacia el régimen, oposición que en realidad se situaba en el nivel de la doctrina»[209]. A la situación reflejada en este mensaje, que estaba para declararse en persecución abierta, se referirá Juan XXIII en carta a todos los obispos de América Latina, de 8 de diciembre de 1961, cuando el episcopado cubano ya no podía hablar. Escribía así el Papa:

207. Eccl, núm. 998 (1960), p. 1121-1122. Por su parte G. HOURDIN hace notar: «Se ha advertido el hecho curioso que los tumultos en las iglesias se han producido siempre en las misas del fin de la mañana, nunca en las otras. Si fuera cierto que eran los católicos fieles que protestaban contra las cartas pastorales, ¿no se encontrarían algunos para hacerlo también en las misas de la mañana?» El autor se refiere a los tumultos que siguieron a la publicación de la pastoral a que nos referimos en seguida (l.c., p. 25, nota 1).

208. Texto completo en Eccl, núm. 997 (1960), p. 1075-1076.

209. «Vivant Univers», p. 38.

«Qué intensa alegría nos proporciona el considerar vuestra solicitud pastoral con la que os esforzáis para que se conserve íntegra en los fieles la herencia cristiana recibida de los antepasados y nunca disminuyan en su favor y estima. Sin embargo, no raras veces sucede el que a estos motivos de gozo se mezclen otros que dejan en Nos viva preocupación. [...] Y si tantos y tan grandes son los argumentos que os alientan en la esperanza, os angustia vehementemente el saber que en algunas de las regiones en otro tiempo florecientes por su vida cristiana, *Dios y su Iglesia son perseguidos temerariamente*, llevándose a cabo intentos para propagar aún más este mal»[210].

El gobierno reaccionó contra la pastoral de los obispos. En primer lugar, el doctor Fidel Castro: «Damos tiempo para que los obispos se retracten públicamente de lo dicho en su carta –dijo en un discurso–. De otra suerte habrán de atenerse a las consecuencias»[211]. «Gustaría ver una carta pastoral que condenara a las compañías que explotan a nuestro pueblo y las agresiones imperialistas perpetradas contra nuestro país [...]. Quienquiera que condena una revolución como la nuestra, traiciona a Cristo y sería capaz de crucificarlo de nuevo»[212]. Se olvidaban dos circunstancias: primera, que la jerarquía cubana había permanecido marginada tradicionalmente de las instancias oficiales «que continuaron [después de la independencia] gobernando el país sin prestar mayor atención a lo que pensaba la Iglesia»[213] y, segunda, que el pueblo católico así como la propia jerarquía habían secundado la revolución mientras ésta no manifestó su verdadero rostro. Se siguieron provocaciones contra los católicos que obligaron al arzobispo auxiliar de La Habana a visitar al secretario de la presidencia, M. Busch. Es cierto que Dorticós, presidente de la nación, declaraba que no se estaban buscando enfrentamientos con la Iglesia, aseveración que rayaba en el cinismo, puesto que la carta episcopal desató una oleada de atropellos y violencias, tal como lo expondrían los obispos a Fidel Castro en el mensaje que le habrían de dirigir el 4 de diciembre. La agencia Kipa anunciaba el 10 de agosto que el gobierno cubano pretendía la creación de una Iglesia nacional, como había ocurrido en China, y aducía documentos en tal sentido con la firma del jefe de la policía secreta, R. Díaz Argüelles[214]. Fueron ganados a este proyecto dos o tres sacerdotes encabezados por el presbítero Germán Lence, fundador del movimiento «Por la Cruz y por la Patria», cuyo mejor,

210. Texto completo en Eccl, núm. 1078 (1962), p. 325-326. La carta está escrita cuando ya en Cuba el episcopado no podía hablar. La carta del papa Juan XXIII se refería evidentemente a Cuba. Por ejemplo, el nuncio en el Brasil, mons. Armando Lombardi, la presentó ante la 5.ª Asamblea del episcopado brasileño diciendo que «el drama sombrío de Cuba llenó de sorpresa, de dolor y de angustia el corazón del Papa». Por su parte el sustituto de la Secretaría de Estado, arzobispo Antonio Samoré, la envió al episcopado latinoamericano con una referencia especial al comunismo (véase G. FERNANDES DE QUEIROGA, *Comunhão e responsabilidade*, São Paulo 1977, p. 344-345).

211. Cit. por. B. MONASTERIOGUREN, *La Iglesia Católica y la revolución cubana*, en Eccl, l.c., p. 726-727.

212. Cit. por «La Documentation Catholique», 1960, col. 1152.

213. «Vivant Univers», p. 35.

214. «La Documentation Catholique», 1961, col. 751-752.

pero fugaz, momento se sitúa en 1961[215], y que luego tomó el nombre de «Progreso radical cristiano»[216]. Georges Hourdin que visitó Cuba en 1960, sobre lo que escribió una relación amarga[217], describe el equívoco que padecían algunos católicos: a Lence le llamaban «nuestro obispo». Tal movimiento no tuvo resonancia mayor, y el propio Lence se refugió más tarde en Costa Rica[218]. Hourdin da crédito a pasadas intentonas del gobierno revolucionario de crear una Iglesia nacional cismática. Recogió el dato exacto de un profesional cubano, amigo personal del obispo de Matanzas, monseñor Martín Villaverde «que fue uno de los primeros obispos en saludar calurosamente la ley de reforma agraria». La propuesta habría venido del propio Castro que «lo persiguió con terribles amenazas después de su rechazo indignado»[219]. Se formó, en cambio, otra agrupación, la «Unión de Católicos Revolucionarios», que contaba con un sacerdote consejero, nada dispuesto a romper con los obispos, y estaba formada por cristianos serios y sinceros. «El fervor de sus preocupaciones sociales, su profunda exigencia de justicia y su conciencia de la pasada negligencia de los católicos frente a los problemas sociales más apremiantes, los comprometían a mantener una actitud de franca colaboración con la revolución, a despecho de las tendencias peligrosas que manifestaba»[220].

El 24 de septiembre aparece nueva pastoral de monseñor Enrique Pérez Serantes. Los cristianos –dice– empiezan a ser considerados como ciudadanos de segunda categoría siendo así que, precisamente los de su provincia, lo habían dado todo por la revolución:

«Por la revolución se dio en esta provincia de Oriente, y todo el mundo lo sabe, cuanto había que dar: a su favor se movilizó todo el pueblo. Por la revolución, por Fidel, su líder muy querido, se dio todo [...]. Por la revolución hemos visto los templos repletos de fieles y lo mismo las calles abarrotadas, principalmente de madres, de esposas e hijas de combatientes que eran en su inmensa mayoría católicos, marchando en abiertas y bien conocidas manifestaciones, rosario en mano, desafiando las amenazadoras represalias.»

Señala los nombres de valientes capellanes de los revolucionarios y pregunta:

215. Ibid., col. 534.

216. Ibid., col. 350.

217. Se trata del «Dossier de la Quinzaine» de ICI, que hemos citado en las notas anteriores, bajo el título significativo *À Cuba, deux ans après: Les Catholiques devant l'imposture*, ICI, núm. 137 (1.º de febr. de 1961), p. 13-26.

218. «La Documentation Catholique», 1961, col. 350.

219. L.c., p. 24. HOURDIN concluye: «La muerte brusca del prelado no estaría sin relación con estas presiones y estas amenazas, de acuerdo con este amigo personal de mons. Villaverde.» De ser cierto esto, habría que concluir que Castro estaba muy despistado en su apreciación del episcopado cubano y de un prelado que llevaba más de 20 años de ministerio episcopal.

220. G. HOURDIN, l.c., p. 16-17.

«Ahora bien, y vamos a cuentas. ¿Pudiéramos saber cuántos comunistas hicieron por la revolución lo mismo que los nuestros, que demostraron generosidad y valor espartano? ¿Y habremos de sufrir mansa y silenciosamente que sean ahora éstos los que nos vengan a dar a los héroes, lecciones de patriotismo?»

El arzobispo rebate las acusaciones de colusión con los Estados Unidos:

«Nos falta algo por decir, y es que a los norteamericanos no nos ligan vínculos de sangre, de lengua, de tradición, de convivencia o de formación; y aunque nos parece que esto todos lo saben, no quisiéramos que lo ignorase ninguno de los nuestros. Decimos asimismo que los funcionarios de Norteamérica no han ejercido ni una sola vez, directa o indirectamente, influencia alguna sobre Nos, como no la han ejercido jamás los falangistas, ni los franquistas, con los cuales no hemos mantenido relaciones de ninguna clase. [...] Amamos a Cuba, y a Cuba nos debemos totalmente, como la aman los católicos todos y todos los hombres honestos que con nosotros tienen la dicha de convivir. [...] Eso sí, siempre diremos: Cuba, sí; comunismo, no. Repetiremos siempre: Cuba, sí; esclavos, jamás»[221].

El arzobispo volvió a hablar el 30 de octubre, festividad de Cristo Rey. El tema de su documento era la disyuntiva *Roma o Moscú*. La batalla tendrían que darla los católicos cubanos sin estar colocando sus esperanzas en los dólares o en los cañones norteamericanos. La batalla se perdería, «si los cristianos dejaran de ser la vigorosa levadura de la masa»[222]. La repercusión de su enseñanza tenía el mérito de proceder de quien, entre los obispos cubanos, había descollado por su oposición al régimen de Batista, hasta haber dicho en una ocasión a la esposa de Batista que la única solución al dilema de Cuba era, «para su esposo, renunciar inmediatamente y dejar el país»[223]. Llegado a Santiago desde la Sierra, en el mes de enero de 1959, Fidel Castro había querido visitarlo y reconocer sus servicios.

El 27 de noviembre de 1960, Castro pronunció un discurso encendido en la universidad para conmemorar a las víctimas estudiantiles que se habían rebelado contra España en 1871. Gran parte del discurso estuvo enderezado a atacar a la universidad católica de Villanueva, «órgano del imperialismo yanqui», a «los esbirros con sotana», a los párrocos de aldea favorecidos por dinero de Batista, a «los verdaderos fariseos y anticristos», como en esa misma tribuna habían sido llamados «por un digno sacerdote católico», el padre Lence. Curiosamente el auditorio no estaba compuesto propiamente

221. Texto completo en Eccl, núm. 1005 (1960), p. 1365-1366. El arzobispo sí que tenía razón. Castro empezará a acusar a la Iglesia de alianzas con el capitalismo y con Batista. Pero los documentos hablan precisamente de la complicidad del comunismo. Neven González en un aleccionador estudio acerca de toda la colaboración que prestaron los comunistas a Fulgencio Batista, ha recogido datos verdaderamente desconcertantes: presenta los ditirambos de Juan Marinello, Carlos Rafael Rodríguez, Blas Roca, con que ensalzaban desde 1940 a Fulgencio Batista. Véase Batista: *Padre del Comunismo en Cuba,* en SIC (Caracas 1961), núm. 237, p. 319-321.

222. No está publicada en Eccl. Hay una síntesis en «La Documentation Catholique» 1961, col. 193-194, traducida del inglés al francés.

223. E. Culhane, *Lo que está pasando en Cuba,* trad. en LA, l.c., p. 27.

por universitarios sino por obreros y pequeños empleados, que respondían como amaestrados con la antífona orquestada; «¡Fidel. Seguro. A los curas dales duro!»[224]

Fue ésta la ocasión de la carta dirigida por todo el episcopado a Fidel Castro, el 4 de diciembre de 1960[225]. Empiezan dando razón de su carta: «El giro que van tomando las cosas en Cuba en relación con la Iglesia.» Habían demorado en dirigirse personalmente a él porque la Iglesia «no deseaba que ningún documento suyo pudiese ser interpretado como expresión de una actitud partidarista que no cuadrara bien con su misión, esencialmente religiosa y sobrenatural». Empero la campaña antirreligiosa había tomado dimensiones nacionales y virulentas desde la carta pastoral del mes de agosto. Pasan revista a los atropellos contra los sacerdotes, a la clausura de casi todas las horas católicas de radio y televisión, a la difamación contra los obispos y las instituciones católicas, a los intentos de separar al pueblo de la jerarquía y a los propósitos enunciados por el propio Castro en el reciente discurso del 27 de noviembre. Los colegios católicos mal podrían llamarse «de privilegiados», «ya que en ellos reciben educación y enseñanza miles y miles de niños y jóvenes de familias modestísimas, como lo prueba el hecho de ser muchas de ellas gratuitas o semigratuitas, y de existir en todas las demás un elevadísimo porcentaje de alumnos que disfrutan de becas totales o parciales». Defienden la Universidad católica, que está muy lejos de ser «una Universidad de Yanquilandia»; rechazan el trato hiriente dado a «abnegados sacerdotes que desempeñan una ejemplar labor espiritual y social en los ingenios» tratándolos de «botelleros» y explotadores.

«Cuando se nos atacó personalmente a nosotros, pudimos callar porque, si como hombres teníamos el derecho a exigir una reparación, como obispos teníamos el deber de perdonar. Pero cuando se lastima y se hiere a nuestros hijos espirituales, no actuaríamos como legítimos pastores de la grey que nos ha sido confiada, si no saliéramos en defensa de sus derechos y de su honra.»

Rechazan del mismo modo la acusación «de estar a las órdenes de fuerzas internacionales o de potencias extranjeras» y una vez más proclaman su amor por Cuba y por su soberanía política.

La Iglesia de Cuba, Iglesia del silencio (1961)

El año empezó con peores presagios todavía. En una reunión de estudiantes, a principios de enero, Raúl Castro, hermano de Fidel, declaraba ya

224. G. Hourdin, l.c., p. 23-24. El autor dice que el estribillo no se había oído todavía en la isla. El autor de estas líneas convivió con un sacerdote compañero estricto del doctor Castro en el Colegio de Belén, quien ya conocía con meses de anterioridad, la existencia del estribillo. G. Amigó, afirma, con otros, que monseñor Pérez Serantes salvó la vida de Castro condenado al fusilamiento en 1953. Véase el artículo antes citado, al final de la nota 83.

225. Texto completo en Eccl, núm. 1015 (1960), p. 1688-1689.

sin reticencias que sólo quedaba a la revolución un objetivo importante que alcanzar: la destrucción de la Iglesia[226]. El régimen clausuró una revista católica de gran circulación, «La Quincena», que hasta pocos meses antes había defendido con gran entusiasmo la revolución[227]. El 29 de enero se decretaba la instauración de la enseñanza laica y vigilada, y a las pocas semanas el ministro de educación, Armando Hart, en un discurso retomaba el estribillo de los «curas falangistas», que enseñan que «Fidel Castro y los demás jefes revolucionarios son representantes del diablo». El presidente Dorticós y el propio Castro martilleaban contra los católicos. A fines de enero, por ejemplo, Castro, «anunció represalias implacables para todos cuantos sostienen la contrarrevolución, y mientras la multitud coreaba *slogans* anticlericales, precisó que el clero *cómplice* no evitaría el pelotón de fusilamiento»[228]. Resultaría interminable recoger todas las intervenciones de Castro y de los jefes subalternos, en que volvían a la carga contra los «curas fascistas», «esbirros de sotana», «espías imperialistas», «contrarrevolucionarios». El auténtico cristianismo era el suyo, el revolucionario, mientras que el catolicismo había traicionado el verdadero cristianismo; en plan de predicador moralizante, Castro había afirmado en el discurso que siguió a la pastoral de los obispos del 6 de agosto, que se estaba de nuevo crucificando a Cristo[229].

La Iglesia era ya consciente de que sus días de precaria libertad estaban contados. Una vez más dejó escuchar su voz el arzobispo de Santiago:

«De todos los frentes de la parte opuesta, de las columnas de los diarios, de las estaciones de radio y de televisión, de las tribunas de todos los mítines celebrados desde San Antonio a Maisí, como obedeciendo a una consigna, vienen de algún tiempo a esta parte oyéndose vibrantes voces que invitan, y aun a veces incitan, a la lucha contra el enemigo interior, la Iglesia, tan desprovista de medios de publicidad, que ni una mísera hoja diaria de papel tiene a mano para defenderse.»

El arzobispo quiere avivar el discernimiento de los católicos engañados, quiere animar a los acobardados y felicita a los fuertes, firmes y serenos, «más asidos cada vez del Sacro Madero que es el árbol de la fortaleza y de la vida». Su carta es digna de los grandes obispos de todos los tiempos, que

226. ICI, núm. 157 (1.° de febr. de 1961), p. 12.

227. Eccl, núm. 1021 (1961), p. 157.

228. ICI, núm. 138 (15 de febr. de 1961), p. 10.

229. El expediente es viejo en los gobiernos perseguidores de América Latina. En los años de la «cuestión religiosa» del Brasil, 1872, se decía en el Consejo de Estado: «O Brasil é catolico como Jesus Cristo ensinou, e nâo como o queira a Curia Romana» (S. BUARQUE DE HOLANDA, *Historia Geràl da Civilizacao Brasileira*, t. II, vol. 4, São Paulo 1971, p. 346). Durante los debates de Querétaro, en México, 1917, los sacerdotes fueron tratados con una antología que los designaba como vampiros, sátiros, murciélagos, bichos... Durante la crisis religiosa argentina, en los últimos meses de Perón, Delia Parodi, del Movimiento peronista femenino, predicaba sobre «la enseñanza del mártir del Gólgota que el clero no ha entendido» y se refería «a esos sacerdotes indignos de acercarse al pueblo [...], vestigios de esa casta de negreros que durante años han mantenido al país en la esclavitud» («L'Actualité religieuse», núm. 46, 15 de febr. de 1955, *Dossier*, p. 13-22).

ven en la persecución un signo del amor de Dios: «Vamos bien», repite diez veces, porque la Iglesia es perseguida:

«Contigo, Madre, vencen siempre las almas sinceramente humildes, las de los que saben practicar la caridad en grado heroico [...]. Contigo estamos los que, al fin humanos, cayendo y levantándonos, nos esforzamos por no sucumbir y por alcanzar la meta, que a todos se nos señala fuera de los linderos del tiempo y de la posesión de los bienes caducos. Contigo, sí, las almas más puras, las más honestas y abnegadas, las que todo, absolutamente todo, lo dan o lo dieron, y a sí mismos se dieron por amor a Cristo, para mejor servir a sus hermanos, dentro muchas veces, del más riguroso silencio y sin enterar a la mano izquierda de lo que la derecha hace. Yendo en tan buena compañía, *vamos bien*.»

Concluye su exhortación con estas palabras:

«Vivid, hermanos, tranquilos, y esperanzados, y contentos; por mucho que arrecie la tempestad, y va arreciando; por mucho que las olas se encrespen amenazadoras, no temáis, porque vamos en la barca del experto Pescador de Galilea, y en ella viaja el Señor, el cual permite todas estas cosas para nuestro bien, para probar y templar nuestra fe. [...] En la orilla hacia la cual va la nave, nítidamente contemplan los héroes del cristianismo, muchos de los cuales llegaron allí por los mismos caminos; allí están con los brazos abiertos para recibirnos alegres y felices. Que nada nos detenga»[230].

La semana santa, lo fue tal, para la Iglesia cubana. Castro arreció sus ataques, coreado por fanáticos que gritaban «paredón para los curas». Señaló a los colegios católicos como «una plaga de matones en sotana y profesores mercenarios». Se hostilizaron las procesiones, especialmente la de la parroquia de La Caridad, regida por el obispo, don Eduardo Boza Masvidal, que congregó el viernes santo a unas 70 000 personas[231]. A los pocos días se produjo el intento de invasión exitosamente sofocado por el gobierno y con ello tuvo ya manos absolutamente libres para silenciar a la Iglesia[232].

El 1.° de mayo ante una multitud inmensa, Fidel Castro anuncia la constitución de «la primera república democrática socialista del hemisferio americano». «Los curas extranjeros, dijo, pueden ir preparando sus maletas pues inyectan el veneno de la contrarrevolución a los alumnos de las escuelas religiosas», y precisó que próximamente una ley prohibiría toda permanencia en la isla a los sacerdotes extranjeros[233]. En las semanas siguientes se

230. Texto completo en Eccl, núm. 1031 (1961), p. 467-468. La carta está firmada en Santiago de Cuba, 4 de marzo de 1961.

231. Eccl, núm. 1031 (1961), p. 470.

232. A raíz del frustrado ataque a Bahía de Cochinos, fueron confinados casi todos los obispos; el auxiliar de La Habana, monseñor Boza, estuvo preso diez días, el cardenal Arteaga se refugió en la embajada argentina. Fue arrestada toda la plana mayor del apostolado seglar. Cerca de 200 sacerdotes fueron reducidos a prisión o confinados, en la capital. Eccl, núm. 1035 (1961), p. 614; ICI, núm. 142 (15 de mayo de 1961), p. 14.

233. Eccl, ibid.; ICI, ibid.

procedió, efectivamente, a la nacionalización de toda la educación privada. Fueron confiscados 350 colegios católicos que contaban 70 000 estudiantes[234]. A fines de mayo empezó el éxodo de sacerdotes y religiosos extranjeros, en su mayoría españoles. A esta injusta medida se refirió Juan XXIII en el discurso pronunciado ante el Congreso de Superiores de los hermanos de las Escuelas Cristianas reunido en Roma, cuyo apostolado educativo había sido duramente golpeado en la isla:

«El alma llora –dijo el Papa– ante el doroloroso espectáculo que le ofrecen las dificultades suscitadas a vuestro apostolado en tantos países. Ánimo, queridos hijos, y confianza inquebrantable en la gracia del Señor Jesús.»

El Papa alentó entonces a los religiosos a marchar a otras regiones que necesitaban de su colaboración[235].

El 10 de septiembre se cumplió el último episodio que colocaría a la Iglesia de Cuba en el catálogo de las Iglesias del silencio[236]. Con motivo de la fiesta y de la procesión de la Virgen de la Caridad que había de celebrarse en la parroquia homónima de La Habana, que fue primeramente autorizada y luego impedida, y por los hechos de sangre que se provocaron, el gobierno encontró la mejor ocasión para expulsar a un gran número de sacerdotes, entre ellos incluso a cubanos. Fue desterrado el joven y celoso obispo auxiliar de La Habana, monseñor Eduardo Boza Masvidal, que pocos días antes había perdido a su madre. Uno de los desterrados con él, escribe: «Lo vimos llegar. Nos encontrábamos en el barco español "Covadonga". Era el 17 de septiembre de 1961. Lo traía un grupo de milicianos armados con metralletas. Sus rostros traslucían el desprecio hacia aquel hombre. Lo expulsaban como quien se libera de algo dañino. Venía vestido de sotana blanca, hábito del trabajo diario. Se notaba agotado porque lo habían dejado dormir muy poco con los fuertes interrogatorios que nos hacía el G2 cuando caíamos en sus manos»[237].

Además de las religiosas, ¿cuántos fueron los sacerdotes que salieron o fueron expulsados? Los informes de aquellos años no coinciden exactamente. De acuerdo con las estadísticas de W. Promper, que suele ser muy cuidadoso en los datos, los expulsados u obligados a salir por habérseles negado la prolongación del pasaporte desde el mes de mayo, son más de 500[238]. En 1960 los que trabajaban en Cuba eran 732. Entre mayo y junio debieron de salir unos 330, de origen extranjero[239]. «L'Osservatore Romano» escribía el 20 de septiembre de 1961, que en el «Covadonga» habían sido deportados el 17 del mismo mes, 135 sacerdotes. También hubieron de

234. Eccl, ibid. El decreto es del 7 de junio de 1961.

235. «La Documentation Catholique», 1961, p. 821-823. El discurso es del 15 de junio y la revista en mención afirma que las palabras citadas hacen referencia al caso cubano.

236. Así es como debe llamarse. Véase la nota 246.

237. E. Boza Masvidal, *Voz en el destierro*, o.c., prólogo de A.A. Román, p. 9.

238. *Priesternot in Lateinamerika*, o.c., p. 39.

239. «La Documentation Catholique», 1961, col. 1071.

abandonar Cuba, o expulsados o presionados, cerca de 1000 religiosos y más de 2000 religiosas[240]. El comunismo cubano había hecho un paso fenomenal, buscado desde tiempo atrás. La Iglesia quedaba sin medios y sin clero. En conjunto, para más de seis millones de católicos, quedaban únicamente algo más de 200. «En la provincia de Oriente –escribe Promper– hay para unos dos millones de habitantes, solamente 26 sacerdotes. La diócesis de Camagüey tiene sólo siete sacerdotes para 700 000 fieles.» En la de Matanzas había en 1963 dos sacerdotes diocesanos y 16 religiosos para 430 500 habitantes[241].

El éxodo de todos estos sacerdotes, religiosos y religiosas constituyó una auténtica expulsión. Sólo con injusticia y ligereza puede afirmarse que «la salida de muchos eclesiásticos» se debió a que «les era imposible el nuevo modo de vida»[242]. No excluimos la existencia de algunos que se alejaran con alivio, pero cuántos de ellos han querido regresar, y cuántos afirmaron que querían quedarse, como un grupo de 50 jesuitas que trabajaban en colegios, y desalojados de su campo de trabajo anunciaron que permanecerían colaborando en otros frentes[243]. Entre los desterrados llegados a La Coruña, iban, por ejemplo, una religiosa de 103 años de edad y 72 de permanencia en Cuba, sor Araceli, de las Siervas de María, o el jesuita padre Victoriano Arenas, de 81 años de edad y 49 de sacerdote. Los religiosos o religiosas de enseñanza o de beneficencia, ¿cómo podían permanecer en una tierra en que se les cerraban todas las puertas al trabajo? Todavía algún sacerdote ha calificado estas expulsiones de «huida». El obispo desterrado, monseñor Boza Masvidal, escribe a propósito: «Creo que es muy aventurado hacerse uno juez de sus hermanos en el sacerdocio y lanzar sobre ellos una acusación tan tremenda –la más grave que pueda hacerse a un sacerdote o religioso– de infidelidad a su vocación.» Explica cómo el gobierno ha querido persuadir que la salida fue voluntaria «porque no estaban de acuerdo con las reformas sociales». Y poco después añade: «Conste que yo era partidario de que todos nos quedáramos allí pasara lo que pasara, aunque nos hubieran llegado a matar a todos, pero creo que es injusto y difamatorio presentar esta salida como una huida voluntaria»[244]. Entre el 12 y el 14 de septiembre se procedió al confinamiento y prisión de los expulsados que partieron el 17. Tres días más tarde el papa Juan, en la audiencia general, hacía una explícita referencia a lo que estaba sucediendo en Cuba[245].

Primeramente el Santo Padre aludió a la visita hecha la víspera a las

240. «La Documentation Catholique», 1961, col. 224. «L'Osservatore Romano», l.c., habla de que sólo quedaban en la Isla 200 religiosas de unas 3000 que había anteriormente. El número parece exagerado.

241. W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, o.c., ibid.

242. Así E. Dussel, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, o.c., p. 164.

243. «Ecclesia», núm. 1039 (1961), p. 735.

244. *Voz en el destierro*, o.c., p. 233-234, carta al padre Yvan Labelle, sin fecha en el texto. Creemos que se trata de uno de los sacerdotes canadienses que pudieron regresar debido a la fuerte protesta de su gobierno.

245. Texto castellano en Eccl, núm. 1055 (1961), p. 1231.

catacumbas de San Calixto, donde –como se expresó– había depuesto sobre las tumbas de los mártires «una íntima pena de estos días». Luego continuó:

«El mundo sobre el que la Iglesia extiende sus pabellones es grande, y vosotros no ignoráis cómo en vastas regiones de la tierra existe una verdadera persecución, no cruenta, pero igualmente grave en consecuencias para la vida social [...]. En el mar de las Antillas, sobre la puerta de las dos Américas, está la república de Cuba, una nación que nos es particularmente querida, y ahora más que nunca, porque está sometida a pruebas y sufrimientos A simple título informativo os ilustrará cuanto la prensa del mundo entero refiere acerca del éxodo en parte impuesto, y en parte impuesto como mal menor, en estos últimos meses de tantos y beneméritos colaboradores en el ejercicio ordinario del apostolado sacro de la Iglesia: culto, enseñanza, asistencia, formas múltiples de continuado y progresivo tributo de bienestar social. Sin querer descender a la estadística detallada os diremos: clero secular y regular, más que mediado en su número; religiosas reducidas en modo considerable.»

Concluyó el Papa expresando sentimientos de esperanza y con una invocación a la patrona de Cuba, la Virgen de la Caridad.

La Iglesia de Cuba pertenecía ya a las heroicas comunidades de la «Iglesia del silencio». A principios de 1961, G. Hourdin había adivinado sin gran esfuerzo su suerte: «Seis millones de habitantes que viven en Cuba están, pues, ya, entregados a la presión comunista. Aparentemente están perdidos para la Iglesia libre de Cristo. Entran en la zona de la Iglesia del silencio...»[246]

El 3 de diciembre de 1961, Fidel Castro pronunció un discurso de casi cinco horas[247] en que afirmó paladinamente: «Soy marxista, leninista, y lo seré hasta el último día de mi vida.» No sólo él, sino todo el sistema que gobernaba y seguiría gobernando a Cuba[248].

Poco importan a nuestro caso las cábalas de si Fidel Castro era o no comunista antes del triunfo de la revolución y si su proyecto obedecía germinalmente a la implantación de un sistema político marxista en Cuba[249].

246 ICI, núm 137 (1 ° de febr de 1961), p 2 Por lo menos hasta 1972, E Dussel, lo reconocía de igual modo habla de «una persecución abierta» y de «ocho años de absoluto silencio» diríamos, «la Iglesia del silencio», o c , p 77 Véase también, pero en sentido favorable al martirio de la comunidad católica, la reseña de un sacerdote expulsado R Escala (diocesano de Santiago de Cuba), *La primera Iglesia del silencio en América,* en Eccl, núm 1095 (1962), p 845-846

247 Reproducido por el periódico «Hoy» de La Habana, al día siguiente

248 G Hourdin lo había enunciado y anunciado con un año de anticipación, en la visita realizada a la isla a fines de 1960 Ya desde entonces escribía: la situación de Cuba «provoca en nosotros el más vivo desengaño» Oyó a muchas personas quejarse de que los comunistas no habían tomado parte alguna en la lucha y «véanlos ahora haciendo la ley» Reconoce los aspectos positivos que se iban logrando visiblemente, pero descubre que el régimen es ya el dueño de los medios de comunicación, que inyecta en el pueblo la mentalidad de la lucha de clases Habla de «una población aterrorizada por la policía secreta» y del esfuerzo desplegado en la politización de la juventud Véase el editorial y todo el *dossier* que estamos citando en bibliografía y notas anteriores

249 Véase texto y notas 61 y 62 del cap I

Es cierto que la situación de los católicos en otros países latinoamericanos después de los años sesenta ha equivalido a una verdadera persecución, a veces tanto más cínica cuanto que sus protagonistas, muchas veces, hacen alarde de católicos. Pero esto no debe llevar al historiador de la Iglesia a aceptar que hay muertos buenos y muertos malos. Se advierte en cierta historiografía un pudor de llamar al sistema que rige en Cuba, simplemente, «comunista». Las instancias oficiales y los escritores foráneos la designan como «socialista»: la palabra encierra un nimbo de bondad y de progreso, que hace olvidar la suerte reservada a los creyentes dondequiera que se instala el comunismo. Las relaciones y otros escritos referentes a la situación de Cuba y redactados en los primeros años del castrismo, si proceden de plumas adversarias y aun de observadores extranjeros, como es el caso de G. Hourdin, hablan de traición, de impostura y degradación. Hay entusiasmo en los primeros meses y aun durante el primer año y medio[250].

Aunque la perspectiva, por ser tan cercana, constituye para el historiador un peligro de visiones parcializadas, nos parece válida la reflexión que hace monseñor Eduardo Boza en carta abierta al obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez Arceo, admirador de Fidel Castro: «No veo por qué el marxismo ha de tener un privilegio para que ante él calle la Iglesia y busque una amistad lograda a costa de cerrar los ojos ante sus injusticias y de hacer dejación de su deber de denuncia profética»[251].

Perseguidos y mártires existen dentro de todos los tiempos y de todos los sistemas. La revista española «Vida Nueva» publicaba, a fines de 1980, un martirologio contemporáneo en que figuran millares de víctimas de los gobiernos derechistas o fascistas de América Latina. No se menciona allí a quienes han sido encarcelados, desterrados o muertos por el régimen imperante en Cuba. Aparece únicamente, el 13 de marzo, el nombre del joven católico, José Antonio Etchevarría, muerto en el ataque al palacio de Batista en 1958[252].

M. Duclercq, a quien se presenta como «un testigo lúcido del compromiso con los oprimidos de una Iglesia solidaria del pueblo», en su libro de título bien llamativo, *Gritos y combates de la Iglesia en América Latina*[253],

250 Veanse, por ejemplo, los conceptos de «Política y Espíritu», órgano del Partido democristiano de Chile, escritos por R Tomic y Jaime Castillo, en que piden, todavía en abril de 1960, comprensión y paciencia con la revolución cubana, núm 241, mayo, p 10-12, y compárense con el artículo de A Baeza Flores, *Una voz de alerta a la conciencia de América Latina,* en la misma revista, num 257, diciembre de 1960, p 13-21, donde habla de «revolución traicionada» y afirma que Castro «quiso ser un Janos Kadar, el que pidió que los tanques soviéticos masacraran a su pueblo En su delirio paranoico pretende convertirse en el Mao-tse-tung de América Latina», etc

251 *Voz en el destierro,* o.c , p 222 Otro obispo, igualmente admirador de Castro, ha sido el brasileño don Antonio Fregoso. Véase C Vélez, *El coraje de Cuba o Fidel Castro enjuiciado por un obispo,* en «El Mensajero», Bilbao, marzo, 1968, p 12ss

252 Nada decimos acerca de los peregrinos criterios de martirio que han guiado al autor de este martirologio El decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago de Chile, J Ochagavía, S I , que visitó Cuba en 1969 por invitación de Castro, reconoce que «ciertamente hubo gente que dio su sangre por sus creencias» («Mensaje», Santiago de Chile 1970, p 422)

253 *Cris et combats de l'Église en Amérique Latine,* París 1979.

silencia la situación real de la Iglesia en Cuba. Otra escritora norteamericana, P. Lernoux, en reciente obra de divulgación, *Cry of the People*[254], tampoco se permite registrar, dentro de un amplio elenco de casos de difamación, arresto, tortura, destierro y muerte, cuanto ha debido sufrir el catolicismo cubano. Recoge únicamente el destierro de un obispo[255]. Semejante criterio es inadmisible: significa que existen víctimas cuyo sufrimiento debe conmover al mundo, y pobres gentes destinadas a desaparecer en el anonimato[256].

Desde 1962 la Iglesia cubana deja de ser noticia. Fidel Castro en algunos discursos hablaba de la normalización de relaciones con la Iglesia. El 13 de marzo de 1962, cumpliéndose un aniversario más de la muerte del militante y joven católico, José Antonio Etchevarría, caído en el ataque al palacio del dictador Fulgencio Batista, decía que tendía la mano a todos los católicos antiimperialistas, pero matizaba el ofrecimiento con esta salvedad: «Son los curas, los obispos, los papas, quienes han utilizado la religión para apoyar al feudalismo, al capitalismo, y ahora al imperialismo»[257].

A la repetida propaganda de una supuesta libertad religiosa, respondía «L'Osservatore Romano»:

> «La verdad es diferente Para los cristianos no hay allí el derecho de vivir en armonía con su fe, de educar a sus hijos en la religión de sus padres y de dar testimonio de sus profundas convicciones en la vida de cada día. Todas las escuelas católicas han sido expropiadas, no existe prensa católica, mientras que se adelanta activamente una campaña de prensa antirreligiosa por parte de periódicos y otros medios de comunicación, que son las únicas cosas que el público puede leer o escuchar»[258]

Una de las tácticas de intimidación y desconcierto había consistido en identificar machaconamente a los creyentes con los antirrevolucionarios. Tal mentalidad persistía en años posteriores[259]. Al finalizar el año 1962 y con ocasión de la celebración del Concilio, se presentó en Roma una exposición gráfica sobre «La Iglesia del silencio». Por primera vez apareció junto a los países de la órbita chino-soviética la Iglesia de Cuba. Ello produjo una viva reacción de parte del embajador cubano ante la Santa Sede, Luis Amado-Blanco, quien desde febrero anterior representaba a su país. Respondióle el obispo desterrado, Eduardo Boza Masvidal, demostrando con hechos

254 Nueva York 1980

255 El elenco en la pág 467

256 «¿Es posible que los cristianos hoy dividamos a los hombres en dos clases hombres de primera clase, los oprimidos en los países capitalistas, cuya vida tiene valor, cuyos derechos vale la pena defender, como muy bien lo hace Ernesto Cardenal en sus salmos que entusiasman, y hombres de segunda clase los oprimidos en los países comunistas, por los cuales no vale la pena preocuparse, y nos podemos aliar alegremente con sus opresores?» (E Boza, *Voz en el destierro*, o c , p 223-224)

257 ICI, num 165, p 11, y núm 169, p 14

258 Cit en Eccl, núm 1073 (1962), p 158

259 «En los niveles medios de la administración –escribía en 1970 el chileno J Ochagavía, S I –, los funcionarios creen que para ser verdaderamente marxista no se puede ser católico» («Mensaje», véase antes nota 151)

en la mano que la Iglesia en Cuba era en realidad una «Iglesia del silencio»[260]. No debe olvidarse, a este propósito, la reticencia de parte de algunos padres conciliares cuando se presentó el texto de un mensaje del Concilio a todos los hombres del mundo a pocos días de su inauguración, precisamente porque se pasaba en silencio a los millones de cristianos perseguidos[261].

Desde 1961 en adelante han corrido años que merecen, de acuerdo con cada posición, juicios diversos, a veces antagónicos. Unos hablan de un proceso de pacificación, de coexistencia, de mutua comprensión. Atribuyen, generalmente, tal cambio a la presencia de monseñor Cesare Zacchi, auditor de la nunciatura apostólica en La Habana, ordenado obispo en esta ciudad en 1967 y designado nuncio en 1974: su gestión ha recibido, en este caso, las más favorables apreciaciones[262]. Otros consideran desafortunada su influencia, como si hubiera hecho el juego a los que hostilizaban a la Iglesia[263].

A juzgar por la conducta de la Santa Sede (la *Ostpolitik*, aplicable a Cuba), es lógico pensar que la actitud de monseñor Zacchi era la acertada y oportuna. Tanto más que en regímenes hostiles es preferible no barrenar las naves: el papa contempla desde más arriba, y un papa como Pablo VI poseía gran clarividencia de las situaciones globales[264]

260 Textos del carteo en «Mensaje» (Santiago de Chile 1963), núm 118, p 184-187

261 Noticias interesantes y síntesis de las intervenciones en G Caprile, *Il Concilio Vaticano II, Primo periodo*, vol II, Roma 1968, p 45-49 Así, el cardenal Ferretto se extrañaba de que no se dijera una sílaba de los cristianos que sufrían por su fe El arzobispo, monseñor Hermaniuk, encargado de los refugiados ucranianos en el Canadá, dijo «Nos unimos con toda el alma a toda la Iglesia del silencio » En cambio, con cierto realismo, el obispo húngaro de Csanad, monseñor Hamvas, prefería que no se mencionara el tema «para no irritar a algunos gobiernos y empeorar la situación, mientras hay señales de algun cambio favorable» Años más tarde, la Conferencia Episcopal alemana se veía en la obligacion de recordar que seguía existiendo la persecución y que el mundo no podía hacerse el sordo Mencionaba en 1976 a muchos cristianos de América Latina perseguidos por los totalitarismos de derecha, y a las comunidades cristianas del mundo comunista Aparecían ya Vietnam, Camboya, Angola y Mozambique De Cuba no se decía nada

262 Así, E Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, o c , p 77 y 164 J Ochagavía, *Cuba opinan seis catedráticos de la Universidad Católica*, en «Mensaje» (Santiago de Chile 1970), num 192, p 422 «Vivant Univers», p 38, con la salvedad de que no todos los católicos están de acuerdo y de que algunos lo consideran «traidor»

263 E Boza Masvidal, *Voz en el destierro*, p 231 En carta al obispo chileno, monseñor Ariztía, escribe «Monseñor Zacchi, por su parte, no vivió esas épocas anteriores, pues llegó ya pasado el primer año de gobierno revolucionario, y por otra, es una fuente de información demasiado parcializada y hasta apasionada que, saliéndose de su papel de diplomático, se ha autoconstituido en propagandista y defensor del régimen, cerrando los ojos a los horrores que se suceden continuamente en Cuba», etc En la carta abierta al obispo de Cuernavaca, citada anteriormente, monseñor Boza formula un juicio extremadamente agrio del auditor de la Nunciatura, responsabilizándolo del «contubernio» entre el régimen y la Nunciatura (o c , p 221) La carta, sin fecha, es sin duda anterior a la elevación de monseñor Zacchi a categoría de nuncio apostólico

264 Monseñor Zacchi fue designado más tarde Presidente de la Pontificia Academia Eclesiástica de Roma, donde se forman los futuros diplomáticos de la Santa Sede Los juicios negativos a su gestión quedan así desvirtuados Habría que explicarlos en la misma forma con que se han de tomar las reticencias de algunos obispos de la Cortina de Hierro con relación a la *Ostpolitik* de la

A los 15 ó 20 años de régimen comunista se ha llegado a afirmar que no existe persecución. «Sería inexacto decir que la Iglesia cubana es perseguida (no hay persecución propiamente dicha), reducida al silencio o marginada: se trata más bien de una Iglesia constreñida a una pastoral de conservación y en donde el testimonio personal tropieza con numerosas dificultades»[265]. El juicio parece demasiado simplista porque la persecución reviste, según las circunstancias, las formas más variadas, a veces tanto más eficaces cuanto más sutiles. Al perseguidor contemporáneo más bien le estorban los mártires declarados. Es preciso mencionar en este lugar el opúsculo de un tal Li-Wei-Han, titulado *La Iglesia Católica y Cuba. Programa de acción*, publicado en 1959 en las Ediciones de Lenguas Extranjeras de Pekín, donde se lee: «Hay que evitar que se conviertan en mártires los líderes de las actividades contrarrevolucionarias de la Iglesia»[266].

Baste presentar el cuadro desolador que ofrecen las diócesis cubanas a los 20 años del triunfo de la revolución, para deducir que el catolicismo está siendo sometido a un metódico sofocamiento. Ésta es la situación estadística de acuerdo con el «Anuario Pontificio» de 1981:

Diócesis	*Clero dioces.*	*Clero relg.*	*Orde- nac.*	*Semina- ristas*	*Religiosos*	*Religiosas*	*Habitantes*	*Católicos*
La Habana	34	50	2	16	84	174	2 743 000	1 291 000
Matanzas	9	8	–	6	8	4	507 200	250 000
Pinar	9	4	1	1	4	5	688 000	486 962
Santiago	13	11	–	4	7	17	2 200 000	540 000
Camagüey	7	6	–	8	6	5	863 400	388 000
Cienfuegos	18	9	1	3	3	5	1 367 000	626 000
Total	90	88	4	38	112	210	8 367 600	

En 1973 se ordenaron 15 sacerdotes y en 1974 los seminaristas eran 60[267]. Poco vale decir que se va formando un «clero joven», cuando en los

Santa Sede. «No se puede ver en la *Ostpolitik* de la Santa Sede, para utilizar una vez más esta expresión –escribe G. CAPRILE–, una capitulación ante una ideología atea ni una opción por un gobierno o un régimen, sino solamente un esfuerzo necesario y respetuoso para garantizar del mejor modo posible la vida y la acción de la Iglesia. Dada la situación concreta de muchos estados de Europa Central, la Santa Sede estima que es su deber hacer cuanto es honesta y cristianamente posible para asegurar allí un espacio a la vida y a la actividad de la Iglesia.» A continuación se cita el comentario del profesor Jemolo que escribía en «La Stampa», el 17 de febrero de 1974: «Ciertas medidas tomadas por los papas del pasado –Pío VII, León XII, Gregorio XVI, León XIII–, aun cuando en su momento exigieron a ciertos miembros del episcopado algunas renuncias y les causaron amargura, con el tiempo se revelaron provechosas para el bien de la Iglesia y de las almas.» *(A propósito del Cardinal Mindszenty,* en «La Civiltà Cattolica», 1974/1, p. 471.)

265. «Vivant Univers», p. 41

266. A este mismo opúsculo se refiere también R. ESCALA, en esta forma: «Hábilmente obtenido, este programa ha sido editado y reeditado en castellano y en otras lenguas.» El escritor emplea la edición italiana. (Eccl, núm. 1095 [1962], p. 845).

267. «La Documentation Catholique», 1974, p. 492-493.

últimos años la proporción de un sacerdote por habitante es de 1 por 46 000, y de un sacerdote por católico es de 1 por 23 000[268].

Cuando en marzo-abril de 1974 el arzobispo de la Curia Romana, monseñor Agostino Casaroli, persona de gran experiencia en el manejo de la *Ostpolitik*, visitó Cuba por invitación del episcopado, y logró tener contactos suficientes con los obispos y las diócesis durante la semana larga de permanencia, además de la cortesía con que fue tratado por el gobierno[269], se habló de resultados y «balances positivos»[270]. Éstas son locuciones en filigrana, porque la Iglesia carece de medios de expresión, salvo la predicación en los templos; está radicalmente excluida de la enseñanza y la ayuda de sacerdotes extranjeros se reduce a cifras insignificantes. «Algunos se preguntan por qué en Cuba no se han tomado iniciativas, como en otros países de América Latina, para aumentar los agentes de la evangelización: diáconos permanentes casados, celebrantes de la Palabra, animadores de comunidades cristianas de base. Su razón parece responder al hecho de que estas personas ejercerían un liderato y entrarían así en competencia con las instituciones oficiales; y como la *liberación* de la Palabra de Dios lleva a afrontar las más concretas realidades, tales líderes provocarían conflictos con las personas y con las instituciones»[271].

Por otra parte la Constitución de Cuba refrendada en 1976, y los postulados del Primer Congreso Comunista de 1975, no dejan lugar a mayor esperanza que la de una intimidada supervivencia. El artículo 54 de esta Constitución dice así:

> «El Estado socialista que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno de profesar cualquier creencia religiosa y practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia.»

Esto significa que la libertad de conciencia se contrabalancea con un Estado omnipotente que «basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo». Por lo demás, en el artículo 38, referente a la educación, se lee:

> «El Estado deberá promover la formación comunista de las nuevas generaciones y la preparación de los jóvenes y de los adultos a la vida social.»

Cuando el Estado y el Partido se identifican, toman muy en serio las cosas. No es actitud sectaria o parcializada afirmar que, por mucho que se

268. CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras. Libro auxiliar para la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano*, 1. Cuadro, núm. 15.

269. Fidel Castro le hizo una visita imprevista en la Nunciatura, detalle que destacó la Radio Vaticana («La Documentation Catholique», 1974, ibid.).

270. Eccl, núm. 1687 (1974), p. 527.

271. M. FERNÁNDEZ, *La crisis actual del catolicismo en Cuba,* cit. por «Vivant Univers», p. 41, nota 1.

diga que el comunismo cubano es «comunismo a su manera», o «comunismo criollo», difiera de la conducta observada en la Unión Soviética, los Países Bálticos o Checoslovaquia. Comentando sobre esta situación escribe «Vivant Univers»: «La contradicción es evidente entre la libertad de conciencia y la obligación para todos de *pensar a lo comunista*. Allí se plantea a los cristianos que quieran colaborar sinceramente en la construcción nacional, un problema insoluble: conciliar su fe con los objetivos de la Constitución»[272].

Si a esto se añade la consideración de la «resolución sobre la tesis política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes», hay que concluir «que la religión es asunto privado, es decir, el Estado, como tal, la ignora, pero el Partido, conciencia del poder, la limita y la obstaculiza, por tratarse de una ideología. En tal sentido la *libertad* es nominal y sumamente negativa. Es clara, por otra parte, la beligerancia que se da a las campañas ateas. Mientras la acción de la Iglesia es sólo tolerada en los templos (en forma restringida y limitada), la actividad atea cuenta con todos los estímulos y es pública»[273].

En abril de 1969 el episcopado cubano pudo dirigirse a su pueblo para presentar los documentos de *Medellín* y la encíclica *Populorum progressio*. Lo que mayormente llamó la atención en este documento fue la denuncia dirigida contra el bloqueo continental a que se estaba sometiendo a Cuba[274]. Entusiasmado con esta declaración y con otra ulterior del mes de septiembre, un escritor se augura tiempos nuevos para la Iglesia en Cuba: «Esta Iglesia está cruzando la crisis; esta Iglesia no va a tener crisis en los próximos siglos. De tal manera que si se adapta a la situación, no va a tener que sufrir una crisis futura, porque la más difícil ya la ha atravesado»[275]. Tal vez resulta llena de riesgos esta futurología triunfalista, porque la adaptación a las situaciones no es como quiera: existen límites infranqueables si la

272. L.c., p. 38-39.

273. *La libertad pastoral en Cuba* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 548-551, con el texto completo de la *Resolución* en materia religiosa. Véase el estudio completo, *La tesis sobre la religión, la Iglesia y los creyentes del I Congreso del Partido Comunista de Cuba,* en la misma revista (1977), p. 536-546. El Congreso se celebró en diciembre de 1975.

274. Texto completo en Eccl, núm. 1441 (1969), p. 713-715.

275. *Desintegración de la Cristiandad colonial,* o.c., p. 77. Igual y aun mayor entusiasmo manifiesta Ernesto Cardenal en su libro *En Cuba,* Buenos Aires 1972, en que recoge las impresiones de su visita a la Isla hecha en 1970. Para él, «La Iglesia revolucionaria de Cuba sería la del Concilio, la de Medellín, la del Evangelio, y la misma de Roma [...]. La selección de sacerdotes que van a venir a Cuba no la hagan a través de nuncios ni obispos, sino de los movimientos clandestinos que luchan por la liberación de esos países.» Él, como parcialmente Dussel (o.c., p. 77 y 164), cree que no hubiera habido conflictos en Cuba «si el Concilio hubiera sido un poco antes o la revolución un poco después. La revolución ocurrió justamente en vísperas de que se renovara la Iglesia. Esta renovación para Cuba ya fue tarde» (p. 174 y 94). También el obispo auxiliar de Santiago, monseñor Ariztia, después de una permanencia de 15 días en Cuba pensaba en que la fecha del Concilio hubiera sido la panacea o el antídoto: «Los cristianos en Cuba constituyen una clase inferior [...] porque la revolución sorprendió a la Iglesia antes que se iniciara el Concilio» (citado por T. Donoso Loero, *Los Cristianos por el Socialismo en Chile,* ^{3}1976, p. 160). Ya es mucho que se haga este reconocimiento, que traduce la convicción de una gran capacidad asimilativa del catolicismo cubano, en caso de un Concilio desplazado de fecha.

Iglesia no quiere traicionar su identidad y su deber profético, para emplear un vocablo ya tan manoseado entre algunos escritores. Hay ciertas constantes históricas demasiado férreas como para pensar que el catolicismo en Cuba pueda sobrevivir «en los próximos siglos». Por fuerte que sea y se presente una comunidad católica, difícilmente sobrevive íntegra a una persecución o a una hostilidad prolongada y coherentemente programada. Las estadísticas hablan demasiado claro. La desproporción entre sacerdotes y habitantes se presenta cada año más espectacular. Ello, sin duda, ha incidido en la disminución de los bautismos: en 1970 se bautizó únicamente el 30 % de los niños, y el índice de bautizados por cada mil católicos va siempre en descenso. Las estadísticas llevadas a la reunión de Puebla muestran que en 1972 fueron bautizados 165 niños por cada mil católicos, y en 1975, 102 (cuadro número 8 del *Libro auxiliar núm. 1. Cifras*, Conferencia de Puebla). Ya en 1970 el número de matrimonios religiosos no alcanzaba al 5 % y se calculaba más tarde que la participación dominical apenas alcanzaba al 2 % de la población[276].

Esto no pretende afirmar en modo alguno que antes de la revolución la vida católica mostrara índices alentadores y que haya sido precisamente la revolución la que haya causado todos los estragos. Recordamos al iniciar esta reseña, que en 1942 solamente tomaban parte en la misa dominical 51 000 personas entre cerca de un millón de habitantes de la capital. Pero también se ha de reconocer que sobre una comunidad anagráficamente católica y estructuralmente débil y poco preparada se ha sobrepuesto un régimen de carácter ateo que toma muy en serio sus cometidos. Claro está que poco se ganaría esgrimiendo los datos puramente convencionales que aporta, por principio, el «Anuario Pontificio»: los altísimos porcentajes de católicos de cada diócesis frente al número de habitantes, pueden constituir en muchos casos un espejismo insidioso. Pero la práctica *normal* de la fe, su transmisión y su despliegue requieren ciertos espacios de libertad y el empleo de los medios indispensables de que en Cuba carece la Iglesia. Si el número de matrimonios sacramentales ha disminuido tan seriamente, no se espere un florecimiento de vocaciones ni la evangelización a través de la familia. También en el ámbito de la fe obran las leyes ecológicas y, como escribe en algún lugar el padre Desqueyrat, cuando un Estado permite la apostasía, las apostasías se presentan. Ya tiene este siglo la experiencia de lo que ocurrió en Austria o en la Alemania hitlerianas, o, dentro de signo muy diferente, pero asimismo descristianizador, el experimento secularista en el Canadá o en Holanda[277].

Puede ser cierto que la nueva situación está llamada a suscitar en Cuba, incluso como magnífico paradigma para otras comunidades católicas adormiladas y esclerotizadas de América Latina, el nacimiento de una Iglesia auténtica, «pequeño rebaño», «resto», fermento genuino dentro de la masa

276. Véanse cifras análogas, con variantes, en Eccl, núm. 1489 (1970), p. 645; «La Documentation Catholique», 1974, p. 493; «Vivant Univers», p. 39.

277. Véase el estudio de J. Bots en «Communio», ed. italiana, enero 1979.

social, con creyentes sinceramente convencidos de las exigencias de la fe y de soberana libertad ante cualquier clase de régimen político. Empero ello no justifica el hecho objetivo de una hostilidad sistemática y poderosa ejercida sobre una condición ya de suyo tan precaria y vulnerable como era la del catolicismo cubano al empezar la década del sesenta.

Si este catolicismo no estaba preparado, si tuvo su parte de responsabilidad en la conformación de condiciones que hicieron posible la implantación de un régimen comunista, si los motivos de oposición vinieron a veces de sectores católicos más por pavor del cambio estructural que desmantelaba sus privilegios que por la preocupación de sus efectos descristianizadores, son premoniciones a que no puede hacerse sorda impunemente la conciencia católica latinoamericana[278].

De hecho, el sistema vigente en Cuba no va a cambiar en sus relaciones con la religión. La última *Resolución sobre la política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes*, del Segundo Congreso del Partido Comunista de Cuba, celebrado a fines de 1980, reitera y «mantiene en vigencia» cuanto se afirmó en 1975.

Lo que aquí hemos tratado de presentar es la real situación creada por la revolución triunfante en 1959. A ella no sólo no se opuso la Iglesia, sino que le brindó su apoyo y su entusiasmo. La oposición nació sólo cuando se hizo patente que la revolución llevaba consigo de modo inseparable la implantación de una concepción atea de la sociedad y del hombre. Esta victoria de un sistema sin Dios ha contribuido positivamente a que la Iglesia en América Latina recapacite sobre sus responsabilidades, sus silencios y sus olvidos: otros muchos sistemas ateos han imperado y siguen imperando en nuestro continente. La Iglesia en *Medellín* y en *Puebla* ha comprendido que no

278. A.F. Falcone, *O papel da Igreja no e após a Revoluçâo Cubana*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1980), p. 294-312, presenta algunas reflexiones de interés en este sentido, El artículo, con todo, deja insatisfecha a la investigación más severa. No se cita la fuente exacta de cuanto se atribuye a declaraciones de monseñor Eduardo Boza Masvidal. Habla de «cuatro millones de católicos practicantes» en 1959 (nota 5). Aduce documentos de dudosa procedencia o existencia, como un supuesto manifiesto escrito de antemano por tres sacerdotes españoles, para apoyar la invasión de Bahía de Cochinos, cuyo texto castellano no da, siendo así que cita en castellano apartes de discursos de Castro (nota 3), con esta ingenua leyenda: *Boletim avulso do arquivo da Igreja Sâo Paulo*. Comentando una declaración del episcopado cubano de septiembre de 1969, introduce, de su cosecha, los considerandos sobre Jesús, del pensador marxista checo M. Machovec, quien empareja por igual a Jesucristo con Marx (p. 301-302). Afirma que «La Iglesia de Cuba» (sic) participó en el encuentro latinoamericano de Cristianos para el Socialismo, celebrado en Santiago de Chile en abril de 1972. Aduce un documento «que los obispos presentan en este encuentro», con la mención de la fuente hecha en esta forma: *Iglesia en Cuba* (p. 302-304, notas 17-20), sin ninguna especificación; documento que le vale para ilustrar cuatro referencias que, por su naturaleza, exigen total precisión, como las palabras atribuidas a Pablo VI, p. 304, nota 20. Tiene otras imprecisiones serias, como señalar el 8 de diciembre de 1961, y no el 8 de septiembre, como día crucial para las medidas anticatólicas del gobierno. Curiosamente al conocido obispo desterrado, monseñor Boza Masvidal, lo designa repetidamente como Maspidal, etc. Como lo que *gratis asseritur, gratis negatur*, oponemos a esa interpretación otra, bastante más antigua, pero bien documentada: M. Jover, *Presencia de la Iglesia en una sociedad en transformación revolucionaria: la experiencia cubana, ensayo de análisis prospectivo*, en «Exilio», número extraordinario (Nueva York 1969), año 3.°, núm. 3-4; año 4.°, núm. 1, p. 218-253.

puede tener dos pesas y dos medidas. Hay cristianos en América Latina que no ocultan su entusiasmo «por lo que está ocurriendo en Cuba». Un obispo desterrado de su patria contra todo derecho, escribía en La Habana dos meses y medio antes de marchar al exilio:

> «La Iglesia tiene un deber que cumplir: dar testimonio de Cristo en el mundo. Y lo dará siempre, y cuando de otra manera no pudiera, al menos con el testimonio elocuentísimo de prolongar su Pasión a través de los siglos y sentir que Cristo clama en sus miembros: ¿Por qué me persigues? Frente al Saulo eterno»[279].

La dictadura de los Somoza en Nicaragua

Entre las dictaduras latinoamericanas del siglo xx se presenta otra que constituye un duro problema para el historiador de la Iglesia. Es el «somocismo» en Nicaragua. Problema en primer lugar, historiográfico, por la dificultad de encontrar por el momento la documentación suficiente que permita establecer un juicio acertado sobre la conducta del episcopado y del clero entre 1936 y 1970. Problema también, por el enjuiciamiento drástico a que aquélla ha sido sometida después de la liquidación del somocismo en julio de 1979.

Si la dictadura de Trujillo en Santo Domingo fue sobre todo, personalista, la de los Somoza en Nicaragua, fue dinástica: su familia fue dueña del país a lo largo de 43 años.

Para la redacción de las páginas que siguen nos valdremos de una documentación dispersa y de testimonios recibidos personalmente de personas competentes. Aquélla se encuentra en revistas, periódicos, ensayos y en artículos de diversas enciclopedias. Los testimonios personales por su origen, nos han parecido valederos. Nos dispensaremos de citar a pie de página, contrariando el método seguido hasta ahora.

El somocismo

Anastasio Somoza García, militar del partido liberal, entra en escena desde 1934 y es el responsable más indicado del asesinato del bravo combatiente Augusto César Sandino. En 1936 «derriba de la presidencia a su tío Sacasa, coloca presidentes manejables, celebra cuatro elecciones fraudulentas, recibe apoyo de los Estados Unidos, hace de Nicaragua una hacienda particular, practica el nepotismo y muere asesinado [29 de septiembre de 1956]. Como presidente dictador tiene un haber y un debe. En su haber: fomentó la industria y diversificó la producción, mejoró las vías de comunicación y los puertos y desarrolló la energía eléctrica. Promovió la educación, incrementó los hospitales y dictó códigos de trabajo y seguridad social. En su debe se le anota una paz a base de hipotecar la libertad, suprimir la

279. E. Boza Masvidal, *Voz en el destierro*, o.c., p. 61.

oposición y no preparar al pueblo políticamente». Este juicio de la *Gran Enciclopedia Rialp* parece demasiado benigno. Por ejemplo, al subir al poder la familia Somoza había un 60 % de analfabetos y en 1956 la mitad, por lo menos, de la población rural, se encontraba en tal estado.

De 1956 a 1979 se turnaron el poder los hijos de Somoza, Luis, Anastasio y algunos validos de la familia, siempre bajo el control somocista.

Cuando Somoza García se hizo con el poder en 1936, Nicaragua llevaba unos 25 años con gobiernos de fachada constitucional bajo la supervigilancia de los Estados Unidos. El gobierno liberal de los años treinta había sucedido a un largo régimen de tendencia conservadora, pero precisamente en aquellos años la nación se encontraba golpeada por una guerra civil, que en parte era también guerra de independencia contra la injerencia norteamericana. La figura de Sandino se había hecho legendaria y su nombre recorría como símbolo patriótico otros países de América Latina.

El comienzo y asentamiento de la dictadura somocista podría explicarse, dentro del cuadro centroamericano, por el cansancio de la guerra civil demasiado sangrienta, por la dependencia de los Estados Unidos, por la deseducación política de las masas, por su misma condición rural, por la supresión previa de Sandino y por el aire de legalidad que Somoza García logró formar en torno de su gobierno, gracias a la existencia de un parlamento, a la redacción de diversas constituciones civiles y a la tolerancia de un partido de oposición, el conservador. Le ayudaron también las circunstancias internacionales de la segunda guerra mundial y de la guerra fría con la psicosis anticomunista que se apoderó de los gobiernos latinoamericanos.

Asegurada la dictadura del primer Somoza, no era difícil desde los años cincuenta prolongar un régimen de tal naturaleza y convertirlo en auténtico despotismo. A fines del decenio de 1960 una parte de la oposición se convierte en guerrilla, capitaneada por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, que diez años más tarde, aglutinando a otras fuerzas rebeldes y con la insurrección nacional de todos conocida, derribó la interminable tiranía.

Dos períodos de Iglesia

Es entonces cuando empiezan a menudear los juicios acerca de la conducta del episcopado y del clero frente al somocismo, juicios que será preciso tener en cuenta aunque no en la forma tan generalizada y radical como están formulados cuando se refieren a la actitud observada hasta los años de 1968 ó 1970.

Efectivamente, la historia del episcopado, del clero y de los religiosos durante aquellos 43 años tiene dos períodos bien diferenciados: uno, de 1936 a 1968/1970, y otro desde entonces hasta 1979. La llegada a Nicaragua de un nuncio apostólico muy clarividente, monseñor Lorenzo Antonetti, en 1968, fue decisiva en la conformación de un nuevo cuadro episcopal.

Enjuiciamientos

Se habla, pues, de una «Iglesia conservadora y primitiva, totalmente sometida a la dictadura militar de Anastasio Somoza García y a su descendencia», Iglesia sin líderes, con un clero y unos religiosos anquilosados y marginados del pueblo (Pablo Richard, Javier Solís). Otro escritor afirma que «la función legitimadora de la dictadura somocista fue el principal papel de la Iglesia desde 1937 hasta 1967» (Jorge Arellano). Otra reseña histórica habla de un «silencio y alianza implícita del episcopado con las clases dominantes que apoyaron la dictadura» entre 1930 (sic) y 1970.

Situaciones y posturas: 1936-1968

En el primer período que va de 1936 a 1968/1970, las diócesis de Nicaragua eran cuatro: Managua, León, Granada y Matagalpa, que pasaron a seis en 1962 con la creación de las jurisdicciones de Estelí y de Juigalpa. Había además un vicariato apostólico en Bluefields encomendado a capuchinos de origen extranjero, que aquí no consideramos.

En estos 34 años el número de obispos llegó a once, teniendo en cuenta que unos sucedieron a otros por muerte o traslación, de los que dos nunca fueron diocesanos sino auxiliares de la arquidiócesis de Managua. Tenemos, por tanto, nueve obispos diocesanos.

Cuando Somoza García empezó su presidencia en 1936, el arzobispo de Managua, José Antonio Lezcano, y el de Granada, Canuto José Reyes, pasaban de los 70 años y murieron octogenarios, casi contemporáneamente a principios de los años cincuenta. En 55 años (1913-1968) la arquidiócesis de Managua sólo tuvo dos prelados, debido a su longevidad: Lezcano y Vicente Alejandro González (1952-1968).

En cuanto a la situación del clero hay que precisar estos aspectos: la Iglesia nicaragüense era y sigue siendo de muy escaso clero diocesano. En 1945 contaba con 94 sacerdotes. En 1968 sólo habían aumentado a 111 y así se mantenía el catastrófico porcentaje de un sacerdote diocesano por 18 000 habitantes. Los sacerdotes religiosos eran 63 en 1945 y 189 en 1968. Como el 29 % de los sacerdotes diocesanos y el 95 % de los sacerdotes religiosos eran extranjeros, se hace difícil creer que pudieran constituir una fuerza eficaz frente a la dictadura. Parece, por lo menos, que no tuvieron conciencia de ello hasta los años en que se problematizó la mentalidad cristiana general. Sumando los efectivos de clero diocesano y religioso, nacionales y extranjeros, el número hipotético de habitantes por sacerdote oscilaba en aproximadamente seis mil. El número de ordenaciones en todo el país era, por lo demás, muy bajo: dos en 1960, seis en 1968.

Las religiosas pasaron de 203 en 1945 a 687 en 1970, pero el 72 % estuvo constituido por personal extranjero.

A partir de estas estructuras eclesiásticas el panorama de la Iglesia nicaragüense se presenta, por tanto, desolador. De un escaso número de sacerdotes diocesanos tenían que ser escogidos los obispos. Algunos de éstos

habían experimentado, ya de sacerdotes, la agresiva hostilidad del liberalismo de Zelaya (1893-1909), sobre lo cual encontrará el lector mayores precisiones en la parte correspondiente a la historia de la Iglesia en Centroamérica en este mismo volumen (p. 968ss).

Somoza García llegó a la presidencia como liberal. El congreso que funcionó durante su mandato y el de los sucesores fue predominantemente liberal con no pocos resabios anticatólicos. No puede negarse que la conducta del episcopado con los Somoza hasta los años setenta –con alguna excepción– se ofrece a fundamentar el contenido, si no el tono, de los juicios que hemos aducido anteriormente. Pudo haber ocurrido que en los primeros años de Somoza García no se viera aún al dictador demoníaco. Hoy despierta perplejidad, por ejemplo, el gesto cumplido por el arzobispo Lezcano en 1942, de coronar a la hija del dictador. Pero tampoco entonces el dirigente marxista mexicano, Vicente Lombardo Toledano, de visita en Nicaragua en ese mismo año, tuvo reparo en abrazarlo públicamente y en escribir después que Anastasio Somoza era «hombre inteligente, constante, que le hacía bien a su pueblo, a su modo, y que era, dijéramos, un dictador paternal para su pueblo».

La postura del episcopado fue diversa ante el presidente y ante el congreso. Creyó –de acuerdo con una declaración de 1950 publicada para combatir los proyectos de una constitución anticatólica– que «la moderación de los gobernantes o sus sentimientos católicos» impedían una persecución. Los obispos hicieron frente al congreso y sus leyes tendientes a un ateísmo práctico del Estado. En 1950, en 1952 y en 1953 especialmente, manifestaron que estaban resueltos a ir a la cárcel para defender los derechos de los católicos singularmente en el terreno del matrimonio, y el nuevo arzobispo, Vicente Alejandro González, declaró que, a causa de la irreligiosidad legislativa, tendría que verse obligado a señalar un candidato a los católicos para las próximas elecciones. Se ha escrito también que después del asesinato de Somoza García, este arzobispo le celebró «honras fúnebres de príncipe de la Iglesia». Pero eso fue lo que comentaron los periódicos del régimen, no que lo afirmara el arzobispo.

Siguiéronse los gobiernos dinásticos de la familia o de su contorno. Irrita saber que algunos prelados se mostraron aquiescentes recibiendo regalos y automóviles oficiales. Hubo también sacerdotes y comunidades religiosas que se dejaron halagar por la munificencia somocista. Todo lo cual habrá de aparecer más tarde, y con razón, como una complicidad con la dictadura.

El clero tenía la persuasión de que la intervención presidencial era decisiva en la elección de los obispos. Uno de éstos, auxiliar de Managua desde 1966, intrigó sobremanera ante la Santa Sede, sin lograrlo, para suceder al ya octogenario arzobispo González a fines de los años sesenta.

Dentro de esta historia que ha sido calificada de servilismo, hemos de hacer excepción del obispo de Matagalpa, monseñor Octavio José Calderón, que no quiso asistir a los funerales del primer dictador en 1956, se negó a aceptar regalos oficiales y a recibir en visita al candidato presidencial Somoza Debayle en sus giras preelectorales. Su episcopado se extiende de

1947 a 1970. También el obispo de León, monseñor Isidoro Oviedo, debió de percibir tales ambigüedades eclesiásticas, ya que en las observaciones enviadas a la comisión antepreparatoria del Concilio, puso en guardia contra los equívocos en que podían incurrir los nuncios y los obispos y para que «los personajes de conducta abiertamente opuesta a la doctrina de la Iglesia y a sus criterios, no fueran homenajeados con distinciones eclesiásticas».

Evaluación

Podría llegarse a esta conclusión, al menos provisional, sobre el período que va de 1936 a 1968/1970: los comienzos de la dictadura somocista sorprendieron a una jerarquía numéricamente pequeña, impreparada, tal vez temerosa de que se reanudara una persecución liberal como la sufrida algunos decenios atrás. Los Somoza, por táctica, no estaban interesados en provocar el resurgimiento de viejos conflictos religiosos y podían controlar los ímpetus sectarios del congreso, aunque el espíritu laicista siguió impregnando la legislación. El episcopado en conjunto, careció de visión y de sensibilidad y no sólo no se mostró valeroso, sino que por su conducta apareció en connivencia con cuanto presenciaba y padecía gran parte del pueblo nicaragüense. El escaso clero diocesano y los religiosos, extranjeros en su mayor parte, procedieron en forma semejante. Aunque verosímilmente no existan documentos oficiales del episcopado de apoyo explícito a la dictadura, los silencios y los hechos tenían que parecer ante el pueblo, profundamente religioso, como una suerte de bendición o de exorcismo oficiado por los primeros responsables de la Iglesia. Mientras no se clarifique históricamente la situación en sentido diverso, el catolicismo no podrá menos de deplorar irremediablemente esta página de su historia.

Hacia el cambio

El año de 1968 significa para la Iglesia en Nicaragua un momento providencial con la llegada del nuevo nuncio, monseñor Lorenzo Antonetti, para representar a la Santa Sede ante los gobiernos de Managua y Tegucigalpa. Es además el año de *Medellín*.

Al nuncio se le ofreció la coyuntura de un cambio de obispos por la muerte o la renuncia de la antigua guardia. Hizo comprender al clero que para nada entraba el gobierno en la elección de los obispos, la cual dependía, en último término, de la decisión de la Santa Sede. Así, por ejemplo, frenó rotundamente las intrigas de cierto eclesiástico que aspiraba a ocupar la sede metropolitana. Entre 1969 y 1972 se eligieron para las diócesis de Managua, León, Granada y Matagalpa un grupo de obispos que destacarían en seguida por una actitud más realista y decidida frente a los atropellos cometidos por el gobierno. En 1970 fue preconizado para el arzobispado de Managua el salesiano Miguel Obando Bravo, llamado por el escritor sandinista Jorge E. Arellano, «el arzobispo de la esperanza». El nuncio Antonetti esquivó hábilmente adoptar actitudes y gestos que, aun perteneciendo al

papel diplomático, podrían engañar a la opinión pública. Desempeñó su cargo hasta mitad de 1973 cuando pasó como pronuncio al Zaire.

Hacia la ruptura

En junio de 1970 se reunieron en Guatemala 35 obispos centroamericanos y redactaron un documento sobre los derechos humanos que lleva toda la inspiración de Medellín. Fustigaron «el egoísmo de los satisfechos», la tortura, el crimen sobre todo oficial y el sofocamiento de las libertades. Pero esta notable pieza no se hizo pública en Nicaragua en razón de que aún no había unidad de criterios en el episcopado. Era presidente de la Conferencia Episcopal el obispo auxiliar de Managua, Donaldo Chávez, demasiado vinculado entonces al gobierno de Somoza, aspirante sin éxito al arzobispado de la capital, hombre que años más tarde abandonará el ministerio y la Iglesia.

En otra carta colectiva de los obispos diocesanos, junio de 1972, en que se analiza la situación del país y representa ya una ruptura con las actitudes del antiguo episcopado, falta también la firma del obispo de Granada, Marco Antonio García, quien en sus 20 años de episcopado había recibido favores del gobierno.

La nueva línea se hizo poco a poco más definida. Entre 1971 y 1974 los obispos se pronunciaron sobre los deberes del testimonio y de la acción cristiana en el mundo político. Para demostrar coherencia efectiva con cuanto enseñaba, el nuevo arzobispo dé Managua hizo unas declaraciones juzgadas de «sensacionales»: declaró que no se inscribiría para votar en las próximas elecciones porque no ofrecían ninguna perspectiva de mayor justicia social. Se trataba de prolongar un nuevo mandato de Somoza Debayle hasta 1980 ó 1981. Provocó además un nuevo desaire: el gobierno le había obsequiado con un automóvil cuando monseñor Obando fue promovido al arzobispado de Managua. El prelado no lo usó; lo vendió en seguida y destinó el dinero a una obra social.

A mediados del año siguiente, 1971, se invitó por primera vez a un obispo a pronunciar el discurso inaugural de apertura académica de la universidad autónoma de Nicaragua, y éste fue Obando Bravo. El arzobispo escogió el tema de la violencia y de las circunstancias concretas de su patria: «Es fácil –dijo– condenar la violencia, pero es preciso reconocerla en todas sus dimensiones y condenarla en todos los terrenos. La iniciativa de la violencia no viene generalmente de los pobres y de los oprimidos. Viene sobre todo de los que ejercen el poder y disponen de fuerzas para servir a un orden establecido bien determinado. La revolución parece inevitable y aun necesaria si se quiere servir a la liberación de las masas.» Terminó citando las palabras de la última carta pastoral del episcopado: «El fermento revolucionario, la guerrilla [...] no es sino el grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y trata de romper los grillos que lo aprisionan. Se podrá reprimir estas aspiraciones por la fuerza, pero el movimiento está en marcha y los viejos sistemas muestran ya sus fisuras. Los hombres

sinceros, los cristianos convencidos, deben comprender que es un deber trabajar en la corriente de este cambio y no tratar de frenarlo.»

El distanciamiento del régimen por parte del episcopado se acentuó a fines de 1974 cuando los obispos se negaron a asistir a las ceremonias de instalación del nuevo mandato que asumía Somoza Debayle. La oposición se torna abierta con la publicación del mensaje de año nuevo de 1977. Su temática será ampliada de diversos modos en otros documentos posteriores. Se denuncia, pues, el estado de terror a que está sometido el pueblo en diversos departamentos del país y el abandono por parte del gobierno «de las leyes institucionales de la nación y de todo sano principio de orden público». Se condena el aumento de «la acumulación de tierras y riquezas en manos de unos pocos», el despojo a que están siendo sometidos los campesinos, los crímenes oficiales con el pretexto del estado de emergencia y la sevicia y persecución religiosa contra los agentes pastorales y los líderes de las comunidades rurales. «Resumimos –dicen los obispos– en tres peticiones este llamado a la conciencia de todos los nicaragüenses y a nuestras autoridades gubernamentales. En concreto pedimos: 1) Garantía de la vida y del trabajo y retorno de las garantías ciudadanas; 2) enjuiciamiento adecuado para los delitos comunes y los así llamados "políticos"; 3) libertad para promover un orden más justo y más ecuánime.»

La censura del gobierno prohibió la publicación de este mensaje en los diarios de Nicaragua.

Laicos, sacerdotes y religiosos

Ya desde 1970, pero sobre todo después del terremoto de diciembre de 1972 que destruyó Managua, creció y se fortaleció un movimiento de intelectuales y jóvenes católicos que aprendieron a conocerse y a convivir ante la vista de tantos sufrimientos del pueblo provocados por los abusos de los poderosos y los cataclismos naturales. Sus miembros eran, en gran parte, ex alumnos de colegios dirigidos por congregaciones religiosas. De esta última observación hecha en 1980 por la revista I-DOC (núm. 11, p. 22) puede inferirse que, por lo menos en los últimos años, los centros de educación católicos se habían sensibilizado frente a la realidad nacional. «La juventud de Nicaragua –dirá años más tarde el presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor Manuel Salazar– ha escogido el camino de las armas porque se le cerró el de una auténtica justicia social.» Entre los años de 1976 y 1979 no pocos colegios, iglesias y casas de religiosos se convirtieron en refugio de combatientes y perseguidos.

En mayo de 1976 los obispos de Estelí y Matagalpa y el vicario apostólico Bluefields visitaron a Somoza para protestar que bajo cubierta de antiguerrilla se estaba torturando y asesinando a los campesinos. También elevaron su protesta los misioneros capuchinos de Bluefields con el vicario apostólico a la cabeza por los atropellos criminales infligidos a las poblaciones de Matagalpa, Ocotal y Siuna.

El mismo año el jesuita padre Fernando Cardenal hizo una lúcida y

valiente denuncia ante una comisión del Congreso norteamericano sobre las atrocidades que se estaban cometiendo. Dos años antes había intentado hacerlo el periodista Pedro Chamorro, director del diario de oposición «La Prensa», pero el gobierno se lo había impedido. El periódico fue sometido siempre a arbitrarias censuras. Un primo hermano del padre Fernando Cardenal, el sacerdote Ernesto Cardenal, tuvo que sufrir el incendio de su célebre realización comunitaria de Solentiname en noviembre de 1977, que funcionaba desde hacía diez años. Era un centro de promoción humana a través de la artesanía, el arte, la pedagogía, la biblioteca, los talleres y las cooperativas. En una *Carta abierta de Solentiname* publicada en numerosas revistas internacionales, el padre Ernesto Cardenal describe y explica cómo ocurrió la venganza de la Guardia Nacional después de que un grupo de muchachos formados en Solentiname se decidió a tomar las armas, «únicamente por una razón, por su amor al Reino de Dios». En el asalto al puesto militar de San Carlos resultaron muertos varios soldados. Los guerrilleros no lo incendiaron para que no perecieran los militares heridos. «Combatieron sin odio», dice la Carta de Solentiname. Expulsado de Nicaragua, el padre Ernesto Cardenal asumió la función de ministro de relaciones exteriores del Frente Sandinista, «haciendo demostración de sus convicciones revolucionarias y de su aceptación del marxismo» (I-DOC, oct.-dic. 1982, p. 81). Desde 1972 se había declarado procastrista.

El primer mensaje de 1978

El 10 de enero de 1978 fue asesinado el periodista Pedro Chamorro, director de «La Prensa», opositor resuelto del gobierno. Se siguió una conmoción popular cada vez más generalizada, reprimida a sangre y fuego por un dispositivo gubernamental cuya acción se prolongó hasta finales de febrero.

El 28 de enero se leyó en las 170 parroquias de Nicaragua un mensaje del episcopado, censurado por la prensa y la televisión oficial, que asumía de nuevo una vigorosa posición contra la dictadura de Somoza. Enumeraba una serie de injusticias a que estaban sometidos los ciudadanos: ausencia total de derechos civiles a pesar de palabras lenificantes; misterio que rodeaba la muerte o desaparición de innumerables personas; enriquecimiento y abuso de los funcionarios, corrupción burocrática ampliamente extendida y escándalos públicos sin ninguna intervención oficial para reprimirlos; juego, droga, prostitución, alcoholismo protegidos y explotados por quienes debían combatir el vicio; extorsiones ejercidas sobre los ciudadanos; insulto al derecho de los nicaragüenses para elegir libremente a sus mandatarios, debido a las manipulaciones del partido de gobierno; carencia de medios de los trabajadores para defender sus derechos; mutilación del derecho a una información libre; parcialidad y selectivismo en la aplicación de la justicia; miseria inhumana de los pobres, marginados del presupuesto nacional.

Esta requisitoria concluye así: las condiciones del país han llegado a tal extremo que una parte importante de «nuestro pueblo, comprendidos allí

jóvenes de las universidades y del mundo rural no encuentran otra solución que el recurso de las armas».

Visita al papa. La nunciatura

En mayo del mismo año los obispos de Nicaragua hicieron la visita *ad limina*, es decir, la visita que debe hacerse en determinados períodos al papa y a la Santa Sede, para conferir sobre la marcha y la situación de las iglesias particulares. El vicepresidente de la Conferencia Episcopal se dirigió al papa en la audiencia conjunta, diciendo que a «la tradicional acción de la Iglesia en favor de los enfermos y necesitados en el plano individual, se añadía hoy la difícil y delicada participación de la Iglesia en la liberación de quienes estaban oprimidos por una injusticia social tanto más nociva cuanto que estaba además organizada institucionalmente».

En su respuesta, Pablo VI confirmó los esfuerzos y esperanzas del episcopado, «como homenaje público –dijo– que queremos rendir a vuestro ministerio silencioso y a veces incomprendido, en medio de numerosas y grandes dificultades». La alocución del papa deja entrever cierta preocupación por la unidad del episcopado y de éste con la nunciatura. Añadió el papa: «Será de gran ayuda una cordial cohesión y unidad de intentos por parte del episcopado, en estrecha comunión con el representante pontificio, cuyo genuino espíritu de servicio a la Iglesia esperamos que encuentre amplia correspondencia en vuestro país.»

Desde 1974 era nuncio ante los gobiernos de Nicaragua y Honduras el arzobispo colombiano Gabriel Montalvo. Su gestión era extremadamente difícil. El juicio de Pablo VI se verá contrastado a pocos meses por el sacerdote Ernesto Cardenal, quien en una visita a Bogotá en el mes de octubre atacó con vehemencia la conducta del nuncio y prometió que una de las primeras medidas que adoptaría la revolución triunfante sería la de expulsarlo de Nicaragua. En 1980 fue trasladado a la nunciatura de Argelia.

Ignoramos lo que los obispos trataron en particular con el papa. Quizás abordaron el tema de la aplicación concreta de aquel pasaje de la encíclica *Populorum progressio* (núm. 31) sobre el derecho que asiste a los pueblos de rebelarse en casos de tiranías abiertas y prolongadas.

Agosto y septiembre de 1978

Al empezar el mes de agosto de 1978 apareció un nuevo mensaje episcopal dirigido «a los hombres de buena voluntad». Se reafirmó el deber que tiene la Iglesia de rebelarse contra cualquier injusticia aun a costa de no ser comprendida y de ser perseguida. Los obispos querían dar «una respuesta clara, serena y firme. La suerte de nuestro pueblo –escriben– no puede dejarnos indiferentes. A veces el silencio es complicidad». Reiteraron cuanto ya habían dicho al empezar el año. Bajo el subtítulo que reza *Somos solidarios del grito del pueblo*, hablan del «inmenso grito de nuestro pueblo que se alza de un abismo de miseria» y piden la instauración de un nuevo

orden social y político con reformas estructurales auténticas. «La doctrina de la seguridad nacional, tan de moda en nuestro continente, no podrá frenar la marea de protestas que viene del pueblo, y aunque la paz sin la justicia es un sueño, también será un sueño frenar la violencia de los que cansados de recurrir a otros medios exigen justicia.»

A poco aparecía otro documento, esta vez del arzobispo metropolitano y de su presbiterio, pidiendo que cesara el enfrentamiento y la angustia, la matanza y el odio. Se pedía el retiro de Somoza como única solución, porque pensar en sofocar la protesta con un aparato militar sólo hundiría al país en un abismo de sangre y destrucción.

Es evidente el papel protagónico del arzobispo Obando y Bravo a lo largo de este decenio. Si ha podido decirse que antes le faltaba a la Iglesia un líder, ahora lo había encontrado. Se convirtió en el ariete contra la tiranía. Según declaraciones de un combatiente sandinista, «la Guardia Nacional había tratado de asesinarlo y fue salvado a última hora por la intervención de un oficial», de acuerdo con noticia publicada por la revista progresista italiana «Il Regno». En declaraciones a la misma publicación, el padre Giorgio Callegari, miembro de la CLAR (Confederación de Religiosos de América Latina), lo señaló «como uno de los obispos disponibles al sandinismo». Asimismo, cuando el combatiente revolucionario Edén Pastora realizó a fines de agosto la espectacular invasión del parlamento, manteniendo como rehenes a unas 600 personas, de las que unas 60 eran diputados, un ministro y un primo hermano de Somoza, fue monseñor Obando la persona escogida para mediar: el dictador accedió a liberar a 58 prisioneros políticos, entregó medio millón de dólares exigidos que debían ser consignados al padre Ernesto Cardenal, y puso dos aviones a disposición de los presos liberados que fueron acompañados a Panamá por el arzobispo.

No deben olvidarse estas referencias concretas para cotejarlas con cuanto empezará a decirse y a escribirse más tarde en contra de monseñor Obando.

En septiembre, el consejo presbiteral de Managua y los religiosos hicieron pública una carta dirigida al presidente de los Estados Unidos para informar al mundo sobre una represión como nunca la había conocido Nicaragua. Señalaron las tropelías del régimen, su rapacidad, la corrupción administrativa, la fuga de capitales y el terror generalizado. Pidieron a Carter que suprimiera toda ayuda a la tiranía para contribuir «a debilitar el recuerdo de cómo comenzaron a gobernar los Somoza».

1979. Conclusión

El año 1979 se hizo ya insostenible para Somoza. A principios de junio el episcopado reconoció el derecho del pueblo a la insurrección. Para la historia de la Iglesia, este paso reviste particular valor, primeramente porque se pasa sobre las discusiones abstractas acerca de la aplicación de tal derecho y se sacan consecuencias prácticas de la doctrina católica en un terreno erizado de peligros y, en segundo lugar, porque en el caso concreto

de la revolución nicaragüense no era un secreto que la izquierda llevaba la hegemonía de las operaciones.

El gobierno somocista cayó el 19 de julio. La lucha costó a Nicaragua 40 000 muertos, 40 000 huérfanos, 70 000 heridos e inválidos, 150 000 refugiados y numerosas poblaciones destruidas. El protagonista de la revolución fue todo el pueblo, católico en su mayoría. La insistencia posterior acerca de esta participación cristiana en una revolución irá marginando cada vez más la importancia del papel desempeñado por los obispos en los últimos años.

Existe una coincidencia que invita a reflexionar a los responsables de la Iglesia en América Latina: el vigor y la eficacia con que el pueblo de Nicaragua iba reclamando sus derechos corre parejo con la toma de posición de los obispos y la solidaridad de los sacerdotes y religiosos. Otro ejemplo parecido ha podido constatarse en Chile y en el Brasil. En repetidas ocasiones el episcopado nicaragüense manifestó su voluntad de paz y, en principio, se opuso a formas de violencia, pero comprendió asimismo su responsabilidad ante el «inmenso grito del pueblo que se alzaba de un abismo de miseria» y el deber pastoral y moral de la Iglesia para cortar toda realidad o apariencia de complicidad con estructuras de opresión y de injusticia.

El decenio de 1970 está, pues, en contraste decidido con los decenios anteriores. Sea lo que fuere de ellos, rescata la memoria de la Iglesia de un pasado inmediato con el que los historiadores pueden mostrarse injustos en algunos aspectos, pero que continuará llenando de pesadumbre, mientras no aparezcan elementos positivos, la historia de una afligida porción de la Iglesia latinoamericana.

Pero es de justicia advertir que aquí solamente hemos tratado de un aspecto de la acción pastoral de los obispos y del clero en los años de la dictadura. No obstante la significación del mismo para la historia de la nación y de su Iglesia, este aspecto no agota toda la preocupación de sus primeros responsables. El episcopado, también, debió atender a otros frentes complejos en medio de inmensas dificultades y limitaciones, sobre todo el de la escasez de sacerdotes y el de la legislación irreligiosa, y no hizo poco. Las derrotas en un terreno no significan capitulación generalizada. Sólo una visión parcializada de la historia lleva a juzgar una institución o una persona tomando como criterio exclusivo sus aspectos más vulnerables.

2. *Las estructuras de la Iglesia (1900-1980)*

Aunque el título general de este capítulo abarca los años comprendidos entre el Primer Concilio Plenario Latinoamericano y todo el decenio de 1950, hemos de advertir que, por razones de método, aquí consideraremos globalmente el período que va desde 1900 hasta 1980[280].

280. Para los datos estadísticos tomamos: CELAM, *Directorio Católico Latinoamericano*, Bogotá 1968; id., *Iglesia y América Latina, Cifras. Libro auxiliar para la Conferencia General del*

BIBLIOTECA

a) *Crecimiento numérico de las jurisdicciones eclesiásticas*

En 1900, la Iglesia contaba en Latinoamérica (incluyendo a Haití), 20 arquidiócesis, 93 diócesis, y unos pocos territorios misionales. En 1980 las jurisdicciones eclesiásticas eran cerca de 700. En todo el siglo XIX se habían creado 65 diócesis, y, en cambio, entre 1900 y 1950 se erigieron 144 diócesis, 44 sedes metropolitanas, 31 vicariatos apostólicos, 34 prelaturas y 15 prefecturas apostólicas. Es decir, 268 nuevas circunscripciones[281]. Sin embargo, durante la Conferencia Episcopal de Río, el obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez, manifestaba la impresión de que aún era escaso el número de diócesis para la vastedad del territorio y el incremento de la población; La Santa Sede se veía no pocas veces inhibida por la inestabilidad política de nuestras repúblicas, las intromisiones patronalistas y la pobreza de las mismas Iglesias. En 1900, a excepción de México y del Brasil, cada república formaba una sola provincia eclesiástica, y, todavía peor, toda Centroamérica constituía una provincia con la sede metropolitana en Guatemala. El Paraguay dependía, a través de Asunción, del arzobispado de Buenos Aires.

Pero en algunas naciones la situación empezó a mejorar. En 1939, al celebrarse el I Concilio Plenario del Brasil, se reunieron 104 obispos. En la inmensa república la evolución es notabilísima. Las 17 jurisdicciones de 1900 son 58 en 1920; 88 en 1930; 100, en 1940; 113, en 1950; 145 en 1960; 178 en los años del Concilio, y 240 cuando la nación recibe la visita del Papa en 1980.

También, desde 1910, la anómala coyuntura de Centroamérica giró hacia una mejor disposición. La presencia del delegado apostólico, el salesiano monseñor Cagliero coincide con una moderada creación de diócesis en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. El papa Benedicto XV aumenta el número en Honduras[282], donde encontramos un estado extremadamente anormal con la prolongada vacante de Tegucigalpa desde 1933 hasta 1948. Puerto Rico fue una sola diócesis hasta 1924, cuando se erigió la de Ponce, y se hubo de esperar a 1960 para la creación de dos nuevas jurisdicciones. Apenas en 1929 la diócesis de Asunción fue elevada a metropolitana, con dos sedes sufragáneas. En este sentido la situación más crítica fue la de Santo Domingo que únicamente en 1953 se dividió en tres jurisdicciones.

En 1934 Pío XI creó seis arquidiócesis y 10 diócesis nuevas en la Argentina y en 1957, Pío XII erigió de un golpe 12 diócesis, a las que se añadieron otras 11 en los cuatro años siguientes.

Antes de la celebración del Concilio fue Pío XII quien mayormente se preocupó por la multiplicación de jurisdicciones eclesiásticas en América Latina: de las 399 que existían en 1957, 131 habían sido creadas por él[283]. Las naciones favorecidas fueron Argentina, Colombia, Guatemala, Paraguay, Perú, República Dominicana y El Salvador.

Sería muy interesante conocer los pasos dados, y las dificultades sorteadas por la Santa Sede con gobiernos que se aferraban al patronato, como en Venezuela, donde en 1924 se pasó a 2 arzobispados y ocho diócesis, y a 13 en 1955; o en el Paraguay, la Argentina y el Perú, cuyos regímenes se mostraban a veces intransigentes en el supuesto derecho de patronato.

De acuerdo con las estadísticas del *Directorio Católico Latinoamericano* del CELAM publicado en 1968, la evolución del número de circunscripciones eclesiásticas entre 1945 y 1965 fue la siguiente:

1945	1950	1955	1960	1965
303	327	372	461	547[284]

Por mucho que se estimule la multiplicación de diócesis, la pastoral episcopal quedaría todavía gravemente bloqueada: la extensión de no pocas circunscripciones, superiores cada una a Bélgica, Holanda, Irlanda, Suiza o Austria, constituye un obstáculo casi infranqueable a la actividad personal de los obispos, como podrá inferir el lector del siguiente cuadro que basamos a manera de muestreo, en los datos del «Anuario Pontificio» de 1960:

Diócesis	País	Extensión Km^2	Habitantes
Manáus	Brasil	487 762	345 000
Mendoza	Argentina	148 738	800 000
Durango	México	115 707	595 000
Resistencia	Argentina	99 644	670 000
Cuzco	Perú	70 304	452 000
La Paz	Bolivia	69 000	1 000 000
Maracaibo	Venezuela	50 000	840 000
Culiacán	México	43 253	445 000
Santiago de Cuba	Cuba	37 000	2 215 000[285]

b) *El problema crucial de la Iglesia latinoamericana: la escasez de sacerdotes*[286]

Como puede observarse en la bibliografía, la preocupación por este problema, el mayor, sin duda, se manifiesta abiertamente a mitad del si-

Episcopado Latinoamericano, 1, Bogotá 1978; W.J. GIBBONS, *Basic Ecclesiastical Statistics for Latin America*. World Horizons Reports, Nueva York 1956, reproducidas en J. CONSIDINE, *New Horizons in Latin America*, Nueva York 1958, p. 327-336; F. HOUTART *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Friburgo de Brisgovia - Bogotá 1962; W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika*, Lovaina 1965.

281. LA, 1954, p. 108.

282. La sede de Comayagua pasó a Tegucigalpa en 1907.

283. Véanse los datos en LA, 1957, p. 344. De 69 provincias eclesiásticas, Pío XII erigió 14; de 301 diócesis, 73; de 40 prelaturas, 20; de 41 vicariatos, 25; de 14 prefecturas, 10.

284. Véanse al final de la obra citada, cuadro I/1, p. 545.

285. La gravedad de tal situación ha sido expuesta por el obispo de Cajamarca (Perú), monseñor J. DAMMERT BELLIDO, colaborador también en este volumen. *¿Es aplicable la legislación canónica en América Latina?*, en «Revista española de Derecho Canónico» 17 (1962), p. 513-523. Del mismo: *Un grave problema, la distancia*, en «Incunable» 2 (Salamanca 1955), p. 117ss.

286. El estudio más serio ha sido hecho por W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika*, o.c. (con mucha bibliografía). Téngase en cuenta la evaluación de este estudio presentada por A.

glo xx. Quienes la abordan emplean un lenguaje que no hemos de calificar de tremendista: «el máximo problema», «una Iglesia en peligro», «el máximo problema de la Iglesia hondureña», «el más urgente problema del Brasil» (¡1936!), «el problema capital de la Iglesia en Venezuela».

El fenómeno y su evolución en América Latina[287]

Año	Población	Católicos	Sac. dioces.	Sac. rel.	Total	Fieles por sacerdote
1900	–	56 580 000	10 614	4 164	14 778	3829
1912	–	69 213 000	11 903	4 103	16 006	4324
1928	–	85 731 000	12 543	6 307	18 850	4548
1951	159 767 000	148 216 000	–	–	29 039	5104
1959	–	176 533 000	19 227	19 404	38 631	4560
1963	–	203 415 000	20 393	21 190	41 581	4891

Al estudiar el Concilio Plenario de 1899 advertimos que no se tocó el problema de la escasez de sacerdotes. Precisamente entonces el arzobispo de Bogotá presentaba a la Santa Sede el hecho de que en su arquidiócesis se llegaba al extremo de que un párroco hubiera de atender a dos, a cinco y aun a siete parroquias[288]. En los mismos años el arzobispo de Antequera (México), en las observaciones enviadas a Roma para la preparación de aquel Concilio, informaba que en su territorio existían 502 parroquias vacantes[289]. Hacia 1910 el delegado apostólico en América Central, Giovanni Cagliero, podía verificar la enorme falta de clero: en El Salvador había un sacerdote por 20 000 habitantes[290].

TIBESAR, *The Shortage of Priests in Latin America = A Historical evaluation of Werner Promper's «Priesternot in Lateinamerika»*, en «The Americas» (W) 22 (1966), p 413-420 Señalamos otros estudios F CAVALLI, *Solidarietà Cattolica per la ripresa religiosa nell'America Latina* en «La Civiltà Cattolica», 111/4 (p 379-393), F HOUTART, o c , antes, nota 280, J LUZZI, *L'appel de l'Amérique Latine*, en «Nouvelle Revue Théologique» 85 (Tournai 1953), p 617-627, id , *L'Amérique Latine a besoin de prêtres*, ibid 87 (1955), p 822-848, A SCHMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus seminarios en América Latina*, Relación para el Primer Congreso Latinoamericano de rectores de seminarios Roma 1958 (mimeogr), Bogotá 1958, P TERMOZ, *Amérique Latine*, en DTC (1903), col 1081-1087 Estudio reciente y seriamente documentado A MENDOZA SADABA, *Ministros y ministerios en América Latina*, informes «Pro Mundi Vita», Bruselas 1 (1977)

287 Seguimos los datos de W PROMPER, o c , p 34-35, pero se debe advertir que se registran diferencias entre los diversos estudios totales o parciales realizados V gr no coinciden exactamente los datos de PROMPER con los de F HOUTART o del *Directorio Católico Latinoamericano* o de la revista «Latinoamérica»

288 Referido por el obispo de Cartagena en unas *Instrucciones al clero de Cartagena*, 1900, p 17 Véase apartado I, p 553ss En esa presentación del arzobispo, la solicitud no versa directamente sobre la escasez de clero, sino sobre la aplicación de la *Misa pro populo*

289 F MORANDO, *Il Primero Concilio Plenario Latinoamericano*, cap III No parece que el prelado tratara del tema de la falta de sacerdotes, sino de la dificultad para los concursos parroquiales

290 G CASSANO, o c., II, p 663 En 1953 la revista «Latinoamérica», p 318, aducía estos datos que no se compadecen bien con los de Cagliero entre 1910 y 1940 habían muerto en El Salvador 95 sacerdotes y se habían ordenado 56 En 1948 había un sacerdote por 10 000 habitantes Podrían ajustarse los datos si se admite este mejoramiento por la entrada de muchos

Si se observan las estadísticas de W. Promper se advertirá que el número de sacerdotes diocesanos, por lo común oriundos de América Latina, es, en los primeros decenios, superior al de religiosos. Ello indica una débil autarquía de nuestras Iglesias. El aumento de sacerdotes religiosos sobre el número de diocesanos que se registra más tarde, puede obedecer parcialmente al desarrollo autóctono de algunas familias religiosas ya arraigadas en nuestro continente: franciscanos, jesuitas, salesianos; pero ha de atribuirse especialmente a los contingentes numerosos que empiezan a llegar desde Europa, los Estados Unidos y el Canadá después de la segunda guerra mundial: claretianos, capuchinos, Maryknoll, oblatos de María, además de otros grandes grupos de congregaciones religiosas que ya se habían asentado en América Latina. Pero muchos de los que llegan van a reforzar o a crear actividades no vinculadas directamente con las parroquias, sino con otros apostolados, especialmente el educacional. Esto genera una concentración en las grandes ciudades.

De los 41 000 sacerdotes de los años sesenta, 17 000 eran no nacionales, especialmente hispanos (8000), italianos (2000), de los Estados Unidos (1850), alemanes (1500), holandeses (1400)[291]. En 1975 los católicos en el mundo eran 718 000 000 y los sacerdotes llegaban a 421 000. La América Latina contaba con 276 000 000 de habitantes y sólo con unos 47 000 sacerdotes. Esto significaba que Latinoamérica, con el 38,4 % de todos los católicos, tenía solamente el 11 % de los sacerdotes. Mientras la proporción de católicos por sacerdote en el resto de la Iglesia era de 1181, en Latinoamérica era de 6000. La gravedad del problema tendía a crecer por la acentuación de la crisis vocacional y sacerdotal de los países europeos que perdían su capacidad de ayuda para los 25 años que aún restaban para finalizar el siglo xx[292].

La dramaticidad de esta situación aparece en forma concreta comparando la proyección hecha en los años de euforia vocacional y misionera, al celebrarse el Concilio Vaticano II, y la realidad de 1975[293]:

En 1975 debería haber	Pero hay
20 910 parroquias	20 523
27 645 sacerdotes diocesanos	22 527
28 641 sacerdotes religiosos	23 820
56 286 sacerdotes en total	46 392
144 511 religiosas	120 834

sacerdotes religiosos extranjeros Los datos de Promper son mucho más optimistas en 1912 había un sacerdote por 7042 fieles Su fuente es el *Atlas Hierarchicus* de K STREIT, 1913 (o c), p 41

291 W PROMPER, o c., p 57

292 Estadísticas del CELAM, *Iglesia y América Latina Cifras*, cuadros 12, 13 y 23

293 Empleamos las proyecciones del *Directorio Católico Latinoamericano*, del CELAM, citado anteriormente, p 543-550 y los datos de *Cifras*, citado en la nota precedente, cuadros 12, 13 y 23

Se deberá tener en cuenta, asimismo, el fenómeno del abandono del ministerio sacerdotal, a veces preocupante, en América Latina. En 1974 se redujeron al estado laical en Latinoamérica, 273 sacerdotes diocesanos. Aunque la cifra no corresponde sino al 1,22 % del clero secular, no debe olvidarse el número de parroquias o de obras apostólicas que han quedado privadas de sacerdotes y sin posibilidad inmediata de solución[294].

En las conversaciones de la Asociación Cultural Iberoamericana tenidas en Madrid en agosto de 1955, se llegó a afirmar que en América Latina había 40 000 poblaciones carentes de sacerdote. El argentino padre Agustín Elizalde hacía subir el número a 100 000[295].

En general los países peor librados han sido los de Centroamérica y de las Antillas. Aparte el caso de Cuba, del que fueron expulsados o salieron varios centenares de sacerdotes, entre 1960 y 1961, en su mayoría extranjeros, encontramos a Honduras con 11 040 fieles por sacerdote, y a Guatemala con más de 9000, hacia 1960[296]. Aun antes de la subida de Fidel Castro al poder, Cuba se resentía mucho de falta de clero nacional. En 1953, la isla contaba 639 sacerdotes para cinco millones y medio de habitantes. La diócesis de Cienfuegos, por ejemplo, disponía apenas de 76 sacerdotes en total, para un millón de habitantes, mientras en el Canadá, la arquidiócesis de Montreal con igual población, tenía a su servicio algo más de dos mil sacerdotes. En la diócesis cubana un sacerdote debía ocuparse de 13 000 personas, en la canadiense, de 532.

Tampoco han faltado en América Latina campañas oficiales o laicistas contra el llamado «clero extranjero», bajo el falaz y malintencionado pretexto de proteger al clero nacional. En pleno régimen conservador, durante los primeros decenios del siglo, la prensa antirreligiosa orquestaba la campaña en Colombia, y llegado el liberalismo al poder, quiso legislarse sobre la salida del clero no nacional[297]. En Guatemala se reglamentó por decreto gubernamental el ejercicio del ministerio a los sacerdotes extranjeros en 1926[298]. Entre 1925 y 1935 se hostilizó mezquinamente al clero extranjero en el Ecuador, que por cierto era bien escaso, ya que se había perseguido su entrada desde 1896[299]. Todavía en 1950 los obispos de Honduras tenían que

294. CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras,* cuadro 13.

295. La revista Eccl, núm. 658 (1954), p. 216, y núm. 66, p. 440 trae la cita con estas palabras: «Cien mil pueblos sin sacerdote. Según datos publicados por el servicio de la Conferencia Católica Canadiense, América del Sur cuenta en la actualidad con 100 000 pueblos sin sacerdote. En efecto, en los varios países sudamericanos se cuentan 40 000 localidades con iglesia y sin sacerdote, y unas 60 000 sin iglesia ni sacerdote. Los datos del padre Elizalde se adujeron en la Conferencia General del Episcopado celebrada en Río de Janeiro en 1955, documento núm. 40, y pertenecen a una memoria presentada en el Congreso de Vida Católica Rural celebrado en Manizales (Colombia) en enero de 1953 y los cita, a su vez, monseñor Zacarías de Vizcarra en un artículo publicado en Eccl, núm. 661 (1954), p. 289-292.

296. W. Promper, o.c., p. 36.

297. Defensa de su obra en Colombia: E. Ospina, *El Clero extranjero,* en «La Iglesia» (Bogotá 1939), p. 123-143.

298. A. Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala,* o.c., III, p. 457.

299. F. Miranda, *La comunidad eclesial católica,* o.c. en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 592-593.

protestar contra la campaña oficial organizada en el mismo sentido[300], y es patente el caso de Cuba, de donde fueron expulsados centenares de sacerdotes no cubanos al declararse la orientación marxista del gobierno de Castro.

Ha de medirse cuanto esto significa si consideramos países como Bolivia, donde en los años cincuenta, de 600 sacerdotes, 400 eran extranjeros con toda la dificultad de adaptación a la cultura, a la lengua, al clima[301]. Salta a la vista que las solas ordenaciones de sacerdotes autóctonos no alcanzan en muchos lugares, ni aun de lejos, a responder a las enormes necesidades pastorales. En la primera reunión de la Conferencia Episcopal de América Central (CEDAC), celebrada en Costa Rica en 1956, los 28 prelados asistentes encontraron que para ocho millones y medio de habitantes, disponían de 511 sacerdotes diocesanos y de 640 religiosos, en su mayoría extranjeros, y que sólo se contaba con una media de ocho ordenaciones por año.

c) *Las parroquias*

Carecemos de estadísticas completas acerca del crecimiento del número de parroquias a lo largo de este siglo. Los cuadros estadísticos del padre Termoz[302] ofrecen la cifra de 5522 parroquias correspondientes a 90 diócesis de las 113 sedes episcopales existentes en 1900. En 1960 las parroquias de la Iglesia latinoamericana eran casi 12 300[303], que hipotéticamente tenían 1000 km^2 cada una y cerca de 11 000 fieles. En 1965 habían subido a 15 475, con 15 000 habitantes[304]; diez años más tarde, en 1975, llegaban a 20 523, de las que 1892 se hallaban vacantes, casi un 10 %. Las parroquias urbanas suelen estar mejor atendidas en razón de las facilidades de comunicación y de la ayuda que prestan (aunque no siempre) las comunidades religiosas. Sin embargo, la siguiente estadística de Houtart, correspondiente a 1960, cuando el desarrollo urbanístico no se había presentado todavía en la forma desmesurada de los años siguientes, deja en claro la gravísima crisis pastoral urbana[305]:

Algunas capitales y habitantes por parroquia:

Bogotá	15 000	Río de Janeiro	25 000	México	40 000
Lima	16 000	Buenos Aires	27 000	La Habana	60 000
São Paulo	22 000	Santiago	30 000		

300. LA, 1950, p. 474-475.

301. H. Muñoz, *La Iglesia en Bolivia,* en LA, 1953, p. 414.

302. *Amérique Latine* en DTC I (1903), col. 1101-1106.

303. F. Houtart, *La Iglesia latinoamericana,* o.c., p. 39.

304. CELAM, *Directorio Católico latinoamericano,* l.c., cuadros 1/3 y 1/4, p. 544.

305. *La Iglesia latinoamericana,* l.c., p. 42.

d) *Los seminarios*

Al hablar del Concilio Plenario Latinoamericano, mencionamos la recomendación urgente de León XIII en la alocución de despedida a los obispos, sobre la fundación de seminarios diocesanos o regionales de alta categoría académica y espiritual. Al empezar el siglo XX su número debía de elevarse a 57[306]. En cuanto amainaron las persecuciones, celosos obispos se entregaron a restablecerlos en Guatemala, Costa Rica y El Salvador. Solamente en 1931 y en 1945 se reabrieron establemente los seminarios de Santiago de Cuba y de La Habana[307]. En Nicaragua y Panamá se crearon en los años cincuenta[308] y en 1938 se fundó en El Salvador un seminario de carácter interdiocesano[309]. El arzobispo de Santo Domingo, monseñor Ricardo Pittini (1935-1960) mantuvo siempre una viva solicitud por el seminario de la isla que, en virtud del Concordato de 1954 obtuvo el reconocimiento oficial académico[310].

Hemos mencionado estas repúblicas porque aparecen, en el conjunto de América Latina, como las más golpeadas por las dificultades en el establecimiento y desarrollo de los seminarios. En la década de 1940 los seminarios mayores llegaban a 84. En 1945 estudiaban en ellos 4383 alumnos y en 1949, 6042[311]. En la Conferencia de Río de Janeiro (1955) se habló de 111 seminarios mayores y 178 menores, con un seminarista mayor por cada 30 000 habitantes[312]. En 1963 los seminaristas de América Latina eran 7000[313].

Entre 1949 y 1960 hay una media de 600 ordenaciones por año[314] siendo los países más favorecidos, en alumnos y en ordenaciones, México, Brasil, Argentina, Colombia, Chile y el Perú[315]. Algunas repúblicas acusaban una situación catastrófica. Estadísticas de 1955 muestran que Guatemala, con 2 790 000 habitantes, sólo registró cuatro ordenaciones; Cuba, con cinco millones y medio, tuvo cinco nuevos sacerdotes; en Nicaragua, con millón y medio, se ordenaron dos, y en Bolivia, con tres millones, se ordenaron tres[316].

Después de los años de optimismo vocacional, que se registró hacia 1960, el porvenir se ha tornado aún más sombrío. La crisis universal ha repercutido fuertemente en la Iglesia latinoamericana, que, por lo demás, no puede esperar grandes ayudas de las otras Iglesias sometidas a idéntica situación. Ilustrarán lo que decimos las estadísticas que siguen:

306. Véase la nota 258 del cap. II.
307. *Seminaria Ecclesiae Catholicae,* Vaticano 1963, p. 1420-1421.
308. Ibid., p. 1446 y 1450.
309. Ibid., p. 1456.
310. Ibid., p. 1424.
311. *La escasez de clero en América Latina,* en LA, 1950, p. 556-558.
312. I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, documento núm. 14.
313. W. PROMPER, o.c., 64-67. El autor los designa como *Theologiestudenten,* pero creemos que se trata de filósofos y teólogos.
314. Ibid., p. 64.
315. Ibid., p. 65, y el estudio de J. ÁLVAREZ MEJÍA, RJ (1955)/2, p. 3-14, con estadísticas de habitantes, seminaristas y ordenaciones de cada país.
316. Ibid.

En 1963, para 200 millones de habitantes había 7000 seminaristas mayores diocesanos[317]. En 1975 el número había descendido a 5824, mientras la población había pasado a más de 300 millones.

A la Conferencia Episcopal de Puebla se llevaron estos datos:

Seminaristas menores

1970	diocesanos, 17 848;	religiosos, 13 221;	total: 31 069
1975	diocesanos, 16 372;	religiosos, 12 494;	total: 28 866

Seminaristas mayores

1970	diocesanos, 6272;	religiosos, 2980;	total: 9252
1975	diocesanos, 5824;	religiosos, 3876;	total: 9700

Pero abandonaron el seminario en:

1970	seminaristas menores, 3085;	mayores, 879
1975	seminaristas menores, 2276;	mayores, 632[318]

En las proposiciones enviadas por los obispos latinoamericanos a la Comisión Antepreparatoria del Concilio se pide la reinstauración del diaconado permanente, que había sido propuesta en 1956 en el Congreso de Liturgia celebrado en Bolonia. Después del Concilio, el CELAM celebró 4 encuentros en diversas ciudades latinoamericanas acerca del diaconado permanente. En 1975 había en América Latina unos 500 diáconos permanentes y se distinguían por su promoción el Brasil y Chile.

e) *Las causas de la escasez de sacerdotes en la Iglesia latinoamericana*[319]

El problema vocacional sacerdotal es incuestionablemente el más grave con que cuenta la Iglesia en América Latina, porque es exponente de todos los otros problemas que afectan el verdadero desarrollo de la vida humana.

Siguiendo la relación del padre Alonso Schmidt, en el Congreso de Rectores de Seminarios de Latinoamérica celebrado en Roma en 1958, «tenemos que decir que desafortunadamente los católicos estamos lejos de caer en la cuenta de que el sacerdocio es una de las funciones (podemos decir que la más eminente) que requiere la vida social para su desarrollo coherente y armónico; la función sacerdotal, como profesión social, queda muy desplazada en medio del ambiente de utilitarismo profesional que

317. W. PROMPER, o.c., p. 64.
318. CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras,* cuadros 17 y 18.
319. W. PROMPER, o.c., dedica la segunda parte de su estudio al análisis de estas causas, en dos secciones: Causas históricas y causas sociales; p. 95-173. Véase también A. SCHMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus seminarios en América Latina,* citado antes en la nota 286.

absorbe las tendencias de la juventud. Algunos países muestran palpablemente ese desequilibrio: así por ejemplo, la Argentina tenía en 1958, 5000 sacerdotes frente a más de 25 000 médicos; si se compara el elevadísimo número absoluto de universitarios latinoamericanos que podía llegar a los 600 000 en 1960, y el número de seminaristas, se comprende la enorme desproporción existente: y aunque este argumento también puede emplearse para tratar otras regiones católicas, Latinoamérica presenta una tremenda dificultad para su solución como vamos a explicar[320]:

El nacimiento y desarrollo de las vocaciones es perjudicado en general por la desintegración de las instituciones fundamentales y por el mencionado utilitarismo profesional. Y en particular hay que señalar la mala constitución interna de la familia y su desarticulación de la comunidad parroquial, debido a un concepto individualista de las relaciones humanas y a la falta de un régimen pastoral profundamente diocesano y de una organizada educación parroquial que impidan que el ambiente del hogar sea el primer seminario de vocaciones *sociales*, y entre ellas la del sacerdocio. Las clases «altas», sea por tradición o por excesiva ambición económica, no poseen conciencia de su misión social. Dentro de este mismo aspecto particular, la clase media débil, bastante desvinculada de la Iglesia en muchos países e ignorante de la función esencialmente reguladora de las relaciones humanas que puede desempeñar el sacerdocio, no es, por lo común, una fuente de vocaciones. Finalmente quedan las clases campesinas y artesanal: aunque sobre todo el campesino todavía conserva un gran aprecio del sacerdote, la ausencia de cultura, la impreparación atávica, la incapacidad para ver la función ética del sacerdocio en el campo del trabajo y del comercio, anula la fecundidad vocacional que estas clases pudieran ofrecer.

A esto tendremos que añadir una circunstancia seria de parte del mismo clero católico. La escasez de sacerdotes y a veces la falta de preparación en las filas del mismo sacerdocio, han estorbado que los sacerdotes desplegaran a los ojos de los cristianos latinoamericanos la riqueza intrínseca de la propia vocación: por este motivo la juventud, tendremos que reconocerlo, no ha visto en la profesión sacerdotal un ideal digno de abrazarse; muchas encuestas verificadas entre núcleos juveniles demuestran que se tiene una lamentable ignorancia del sentido de la vida sacerdotal, y es porque no lo han visto vivo y actuante. Nunca han faltado sacerdotes excelentes, párrocos escondidos y santos; pero como la tarea parroquial es tan abrumadora y hay frentes de primera urgencia que no es posible desatender, no ha quedado tiempo para un contacto más vital y más pastoral precisamente con los grupos juveniles, de los que se espera que han de salir las vocaciones si se

320. Como lo anotamos más adelante, tal vez este argumento no es plenamente válido, al menos en algunas repúblicas, en los primeros decenios del siglo. En el censo de 1938 relativo a Colombia aparecen 17 540 ciudadanos que ejercen profesiones liberales o cualificadas. Había 3776 abogados, 2333 médicos y 1753 ingenieros. Los sacerdotes nacidos en Colombia eran cerca de 2500. E. CÁRDENAS, *Colombia (1914-1939)* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI/2, p. 559.

cultivan. De aquí se sigue la tremenda responsabilidad de los institutos católicos de educación, donde estas observaciones parecen inexplicables.

Estas observaciones ya alarmantes en el decenio del cincuenta revestirían hoy muchísima mayor gravedad por la oleada de secularismo que está impregnando tantas estructuras del viejo y del nuevo continente. Sin embargo no hemos visto analizadas ciertas causas de la escasez de sacerdotes que, por lo menos en los primeros decenios de este siglo, podían explicar no el raquitismo de una comunidad de fe, sino la imposibilidad práctica de ofrecer vocaciones al sacerdocio.

La masa latinoamericana, en general analfabeta o de escasa cultura, dispersa y huérfana de medios de promoción humana, no podía constituir el medio vocacional que correspondía al aspecto cuantitativo de los fieles; si contemporáneamente a la crisis vocacional se hubiera registrado un aumento de profesiones liberales (recuérdese que estamos hablando de los primeros decenios de este siglo), médicos, ingenieros, abogados, etc., habría derecho a pensar que la crisis residía precisamente en la descristianización camuflada del continente. Pero ocurría que también tales profesiones crecían en enorme desproporción con las necesidades de una población en aumento. Sólo después de la mitad de nuestro siglo, ante el creciente acceso a la cultura, la escasez de vocaciones puede atribuirse parcialmente a un movimiento de descristianización. Pero tal crisis coincide precisamente con la crisis mundial de la Iglesia que no es específica de la América Latina.

En los tiempos coloniales la masa cristiana de América Latina se contentaba y exigía, ante todo, un liturgo. Para los años de la independencia se calcula el número de sacerdotes en América Latina en 25 ó 30 000, cuando los habitantes no llegaban a 18 millones[321]. En la época colonial el sacerdocio se hallaba en situación de profesionalización, fenómeno común al de las Iglesias europeas, como lo estudia tan acertadamente H. Jedin, hablando de la *Imagen modelo del sacerdote* en el Concilio de Trento[322]. Pero el siglo XIX presenta en América Latina ciertas características que explican la ausencia de vocaciones y que se prolongan hasta bien entrado el siglo XX. El ideal de que el sacerdocio constituyera un estamento culturalmente preparado, la exigencia de la Iglesia que se generaliza en este siglo, de que todos los aspirantes al sacerdocio pasaran por el seminario durante largos años[323], el desmantelamiento a que se vio sometida la misma Iglesia por los gobiernos liberales, el crecimiento geométrico de la población rural que hasta principios de este siglo constituía el 90 % de los habitantes del continente y que, por forzosas circunstancias, permanecía en situaciones de incultura frente a las posibilidades menos que aritméticas de acceder al sacerdocio, explican por qué va escaseando cada vez más el clero y por qué la distancia entre el

321. Así lo estimaba Humboldt, y lo registra M. HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *La Sociedad colonial americana en el siglo XVIII,* en *Historia Social y económica de América* (dir. J. VICENS VIVES), Barcelona 1957-1959, t. IV, p. 139.

322. En J. COPPENS, *Sacerdocio y celibato* (BAC 326) 1971, p. 87-103.

323. *Seminaria Ecclesiae Catholicae,* l.c., p. 136-143.

número de fieles y el número de sacerdotes se va ahondando catastróficamente. Tal situación se prolonga, con variaciones causales, también durante nuestro siglo. Piénsese en países como Bolivia, Perú, Honduras, Panamá, Santo Domingo; cuando llegan los años buenos y de euforia (década del cincuenta), llega también el asalto del secularismo.

f) *Las religiosas*

El magisterio de Pío XII con sus grandes documentos acerca de la promoción apostólica y humana de la religiosa, y la conciencia que se tomó en la Conferencia de Río sobre el papel importantísimo que las religiosas estaban llamadas a desempeñar en América Latina, despertaron grandes perspectivas y esperanzas en las familias religiosas femeninas. En 1945 trabajaban en América Latina 58 567 hermanas; en 1960, 98 384; en 1965, 109 668; en 1970, 121 614; y en 1975, 120 834[324]. Este último dato está indicando que la crisis vocacional también afecta (y a veces con mucho dramatismo) a la vida religiosa femenina. En una reunión de los obispos colombianos celebrada en mayo de 1978, un arzobispo muy distinguido por sus preocupaciones e iniciativas pastorales aseguraba que en su arquidiócesis una religiosa realizaba en ocasiones la tarea de cuatro o cinco sacerdotes. Es conocido el caso del Brasil en donde los obispos han encomendado el manejo de parroquias a religiosas llenas de abnegación e iniciativa[325].

g) *«Pasa a Macedonia y ayúdanos» (Act 16,9)*

En la historia relativamente moderna de la Iglesia latinoamericana se ha manifestado vivamente la realidad de la *Comunión de los Santos*. La Iglesia universal se ha sentido interpelada por la Iglesia de América Latina en sus necesidades pastorales. Tal preocupación tuvo su origen especialmente después de la segunda guerra mundial, merced a un nuevo «descubrimiento de América», a algunas publicaciones de gran comprensión por nuestros problemas[326], al florecimiento espectacular de vocaciones en España, Bélgica y los Estados Unidos y al impulso dado por la Santa Sede a iniciativas orientadas hacia la colaboración con las Iglesias de nuestro continente.

Durante los años de la celebración del Concilio Vaticano II, de 41 000 sacerdotes que trabajaban en América Latina, 17 045 procedían de Europa, de Estados Unidos y Canadá. Esto equivalía al 40 %[327]; 8000 eran españoles, 2000 italianos, 1850 estadounidenses, 1500 alemanes, 1400 holandeses. Los demás venían de Francia, Canadá, Bélgica, Polonia, Irlanda, Austria, Portugal, Suiza, Yugoslavia, Hungría, y aun de China, Siria, Luxemburgo y Checoslovaquia[328].

Los países más favorecidos relativamente, que a su vez presentaban un cuadro desolador por ausencia de vocaciones autóctonas eran los de las Antillas españolas[329], los de Centroamérica[330], Venezuela y Bolivia[331]. En 1959, el Brasil tenía un 16 % de clero diocesano extranjero, y casi un 58 % de clero religioso venido especialmente de Europa[332].

Los países latinoamericanos que no estaban tan urgidos de recibir esta colaboración eran México, Colombia y Ecuador. En cambio Chile, que suele figurar en toda estadística de este tipo con un número de sacerdotes por habitante, superior a Colombia, de hecho tenía en 1960 algo más de la mitad de los sacerdotes de ambos cleros no oriundos del país[333].

Las órdenes y congregaciones religiosas desde el siglo anterior habían emprendido el trabajo de colaboración. En las Antillas, Centroamérica, Venezuela, Perú, Bolivia, el clero religioso ha constituido la mayor parte del personal ministerial, con una mayoría de sacerdotes no nacionales, dedicados a la enseñanza o a los territorios de misión[334].

En 1948 se creó en España la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA)[335], iniciada entre el numeroso clero de Vitoria. Entre 1952 y 1955 había enviado ya 174 sacerdotes a diversos países. La obra es una realización de avanzada porque procede de la concepción misionera de las Iglesias particulares. Ya desde 1928 habían manifestado esta preocupación sacerdotes de las provincias vascongadas. En 1953 quedó bajo la direc-

324 Los datos están tomados hasta 1965 del *Directorio Católico Latinoamericano*, CELAM, cuadros I/9 y I/10, y de *Iglesia y América Latina, Cifras Libro Auxiliar, para la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, 1, cuadro 23

325 Permítasenos señalar aquí como ejemplo a las religiosas colombianas de la Madre Laura que, además de haber conocido un crecimiento fulgurante, se encuentran en los lugares más difíciles e inaccesibles, adonde el sacerdote escasamente va una vez al año Sería conveniente y fructuoso conocer el estudio hecho por el padre Cecilio De Lora (CLAR, Colección «Perspectivas», núm 2 *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina*, Bogotá 1971) para concluir que si los religiosos que trabajan en América Latina realmente están respondiendo a las enseñanzas del Concilio, de *Medellín* y de *Puebla*, o a la exhortación de Pablo VI, *Evangelica Testificatio*, cuando habla del grito de los pobres

326 Así, por ejemplo, J CONSIDINE, *Call for forty thousand*, Nueva York 1946; R PATTEE - J F PARR, *Love thy Neighbor*, Huntington-Indiana 1951, J LUZZI, *L'appel de l'Amérique Latine*, en «Nouvelle Revue Théologique», (1953), p 617-627 F CAVALLI, *Il problema del clero nell'America Latina*, en CivCatt 4 (1955), p 32-48

327 W PROMPER, o c , p 57-58

328 Ibid , p 58, nota 14 Datos más exactos por países, ibid , p 59-63 y 273-283

329 Santo Domingo tenía en 1950, 36 sacerdotes diocesanos, y 118 religiosos, en su mayoría extranjeros (ibid 59), el alto porcentaje de clero no nacional en Cuba, facilitó a Fidel Castro el desmantelamiento de las estructuras eclesiales, como lo hemos anotado en su lugar

330 Costa Rica y El Salvador contaban con mitad de su clero venido de Europa, mientras en las otras repúblicas la ayuda extranjera se elevaba al 70 y 75 % (ibid., p 60-61)

331 En 1961, de 534 sacerdotes diocesanos, casi la mitad, 247, eran extranjeros (ibid , p 61)

332 3729 sacerdotes diocesanos nacionales (83,7 %) y 724 diocesanos extranjeros (16,3 %) 2560 sacerdotes religiosos nacionales (42,2 %), y 3505 sacerdotes religiosos extranjeros (57,8 %) Ibid 62

333 Ibid , p 62

334 Datos generales en W PROMPER, o c , p 246-253

335 T G ROMERO, *Una Empresa de la Iglesia*, en Eccl, núm 685, (1954), p 263-265, con una descripción de las formas y condiciones de colaboración, núm 687, p 291-293; F CAVALLI, *Solidarietà Cattolica per la ripresa religiosa nell'America Latina*, en CivCatt 4 (1960), p 382-384

ción de un comité episcopal y abrió colegios de preparación en Madrid y Salamanca.

Poco antes de la reunión del episcopado latinoamericano en Río de Janeiro, la revista «Ecclesia» de Madrid se planteaba esta «pregunta audaz», después de trazar el cuadro de espléndida bonanza vocacional de España:

«¿Qué pasaría en España si de repente nosotros nos priváramos del 10 % de nuestro personal: de 2000 sacerdotes seculares, de 2000 religiosos y de 6000 religiosas? Probablemente nada. En todo caso los inconvenientes podrían superarse con la modernización de los métodos de cuantos se quedaran, y en cambio, la conmoción espiritual provocada por esta generosidad colectiva podría tener una repercusión profundísima sobre los ideales religiosos del pueblo español. ¿Y qué ocurriría si la Iglesia española ofreciese a la Santa Sede, de una sola vez y con un solo gesto generoso, estos 10 000 apóstoles para la América española? Probablemente mucho»[336].

En 1961 la Santa Sede animaba una vez más al episcopado español acercà de la ayuda que tan generosamente estaba brindando a las iglesias de América Latina[337].

En 1954 entró a colaborar el catolicismo belga. El cardenal van Roey «a repetidas instancias de la Santa Sede» (Promper) fundó el Collegium pro América Latina, con sede en Lovaina[338], cuyo primer rector y entusiasta animador fue el sacerdote belga Alberto Sireau, que pertenecía a la diócesis argentina de Mercedes[339]. Hasta 1961 había enviado 58 sacerdotes.

Dentro de una emulación ejemplar aparecen las intervenciones de algunos obispos belgas en favor de la desamparada Iglesia de América Latina, ya en clima conciliar. Su ejemplo es la *Epístola Apostólica ad sacerdotes* del obispo de Brujas[340], del mes de enero de 1963.

En el verano de 1961 surgió en Verona, Italia, un Seminario para la América Latina, bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe; la Santa Sede había urgido a los superiores de los seminarios italianos en este sentido[341]. En 1964 había 82 alumnos, y ya trabajaban en Latinoamérica 20 sacerdotes[342].

336. J. Iribarren, *¿Podemos exportar vocaciones?*, Eccl, núm. 658 (1954), p. 207-208.

337. Carta del cardenal Marcello Mimmi, Eccl, núm. 1021 (1961), p. 139.

338. Su secretario fue el benemérito sacerdote W. Promper, repetidamente citado en este trabajo. Tiene un estudio titulado: *El Colegio Lovaniense pro América Latina*, en «Seminarios» 7 (Salamanca 1961), cuaderno 13, p. 139-147. Véase también F. Cavalli, l.c., p. 388-392.

339. La fecha de apertura fue precisamente el día de la en América Latina popularísima Virgen de las Mercedes, 24 de septiembre de 1954.

340. W. Promper, o.c., p. 273, nota 114, no se menciona ni en «La Documentation Catholique» ni en Eccl.

341. Carta de la Congregación de Seminarios del 21 de abril de 1961. Referencias en «La Documentation Catholique», 1961, col. 223 y 915. Además W. Promper, o.c., p. 280-281. No puede olvidarse que desde 1951 la Santa Sede ya había hecho un llamamiento apremiante a los superiores de la órdenes religiosas. LA, 1951, p. 455.

En 1958 el arzobispo de Boston, cardenal James Cushing, fundó la Sociedad de Santiago Apóstol, en favor de las naciones latinoamericanas, especialmente necesitadas de clero[343], y por petición hecha antes de parte de Pío xii. En 1964 trabajaban ya en ellas 157 sacerdotes procedentes de 42 diócesis norteamericanas. El padre Considine juzga la respuesta como «buena, sin ser notable»[344].

Los papas Pío xii, Juan xxiii y Pablo vi han apoyado a fondo todas estas iniciativas[345]. Pío xii fundó la Pontificia Comisión para América Latina (CAL 19 de abril de 1958), y Juan xxiii entre 1959 y 1963 dirigió «nueve mensajes a los obispos de Estados Unidos y Canadá, seis al episcopado alemán, dos al italiano y una a cada uno de los episcopados de Irlanda, Francia, Suiza, España, Holanda y Bélgica para estimular a estos países relativamente ricos en vocaciones a una colaboración sacerdotal en favor de América Latina»[346].

Todas estas iniciativas responden al innato sentido misionero de la Iglesia. El hecho de que en 1960 el 40 % del clero en América Latina procediera de iglesias de otras latitudes no deja de significar un esfuerzo apostólico. Pero en verdad los apremios de los papas, las súplicas de los obispos latinoamericanos, las iniciativas de los episcopados europeos y norteamericanos, no parecen haber recibido una respuesta plenamente satisfactoria. Tomemos, por ejemplo, el «Anuario Pontificio» de 1960, y comparemos 4 diócesis, dos europeas y dos latinoamericanas, no muy diferentes en número de habitantes, en su mayoría católicos. El cuadro que presentamos da razón a la observación hecha por el nuncio apostólico en Costa Rica, monseñor Gennaro Verolino a la Comisión Antepreparatoria del Concilio: «Es magnífica la idea de la adopción de diócesis latinoamericanas [...], pero son apenas gotas en las aguas del océano»[347].

342. El autor de estos capítulos visitó el Seminario en 1979 y... lo encontró con muy pocos alumnos.

343. W. Promper, o.c., 273-276. J. Considine, *The Church in the New Latin America,* Univ. of Nôtre Dame, Ind. 1964, p. 103-106.

344. L.c. 105.

345. W. Promper, o.c., p. 270-272; A. Garrigós Meseguer, *La Santa Sede alienta la obra del episcopado español para América Latina,* en Eccl, núm. 1022 (1961), p. 175-176.

346. W. Promper, o.c. 271. Despierta extrañeza, por ello, el artículo de Iván Illich, aparecido en «América» (Nueva York) en el núm. correspondiente al 21 de enero de 1967, cuyo título en castellano respondería a *El lado sombrío de la caridad.* I. Illich pone en guardia contra formas de imperialismo religioso, pero trata algunos aspectos de la vida católica en forma francamente inadmisible. Otra era su actitud en 1961 cuando se hallaba entusiasmado con la fundación de Cuernavaca. Véase «Lumen Vitae» 16 (Bruselas 1961), p. 153-157.

347. *Acta et documenta* [...], o.c., series I, vol. II, parte vi, p. 528-529. Véase otro cuadro relativo a 1958 y muy completo, igualmente comparativo de algunas diócesis en A. Sireau, *L'aide apostolique à l'Amérique Latine,* «Nouvelle Revue Théologique» (1958), p. 616-617. Sobre la disponibilidad de las Iglesias ricas en clero al empezar el Concilio, F. Cavalli, *L'America Latina e il Concilio Vaticano II*, en «La Civiltà Cattolica» (1963) 2, p. 540-553.

	Milán	Buenos Aires
Habitantes	3 295 000	3 842 000
Sac. diocesanos	2282	413
Sac. religiosos	1350	539
Ordenaciones de sac. diocesanos	55	6

	Namur	Guayaquil
Habitantes	590 000	640 000
Sac. diocesanos	1230	37
Sac. religiosos	485	100
Ordenaciones de sac. diocesanos	32	0

La prolijidad y la antipatía que pueden causar estas comparaciones nos dispensa de continuar con datos ulteriores. Cuando la crisis está sacudiendo a las florecientes comunidades europeas y canadienses, los pastoralistas de aquellas regiones quizá descubran sorprendidos que la supervivencia del catolicismo en América Latina, aun con todas las críticas que hayan querido hacerle, no pocas veces objetivas, pero otras, injustas, constituye una suerte de «milagro» social y eclesial tanto más inesperado cuanto que al mero dato cuantitativo se añaden toda suerte de circunstancias adversas que presentaremos ahora.

h) *Un problema que supera las estadísticas*

Quien habla de sacerdotes, de párrocos y de parroquias en América Latina no debe olvidar que más allá de la escasez de clero se alza la barrera de una geografía monstruosamente caprichosa que aísla irremediablemente al campesino de su centro parroquial. Ha de pensar en el crecimiento incontenible de las ciudades sobre las que se vuelcan cada año centenares de miles de emigrantes. Debe tener en cuenta la escasez de recursos materiales y la pobreza de muchas iglesias frente al poder económico de los medios de comunicación social o de las confesiones protestantes y ha de pensar en la soledad heroica de los párrocos sumergidos en poblaciones aplebeyadas que representan una insidia para su vocación sacerdotal[348].

348. El obispo de Cajamarca, monseñor José DAMMERT BELLIDO, colaborador en este volumen, escribía por los años 60 dos patéticas reflexiones: *¿Es aplicable la legislación canónica en América Latina?*, en «Revista española de Derecho Canónico» 17 (1962), núm. 50, p. 513-523. Y *Un grave problema: la distancia*, en «Incunable» 2 (Salamanca), núm. 905, p. 117ss. Esta situación ya había sido registrada en el siglo XVI, y precisamente en la región incásica, por el padre José de Acosta, que habla de los peligros de los párrocos a causa de su «terrible soledad» *(mira solitudo)*. Cf. *De procuranda Indorum salute*, Lyón 1670, p. 419.

Escribe el obispo peruano, monseñor José Dammert Bellido, citado en nota, que un misionero redentorista le decía: «Arriba de los dos mil metros no rige el Derecho canónico.» Los conceptos expresados en un congreso celebrado en Madrid en 1961 sobre la parroquia como «célula verdaderamente viviente y activa del Cuerpo de Cristo», «comunidad en torno a la fe, a la oración, a la caridad», son bellos, pero inaplicables en América Latina. Una parroquia de los Andes es otra cosa. El ideal señalado antes «se alcanzará en estas tierras (del Perú) –dice Dammert– sólo después de varios siglos. La residencia del párroco en su parroquia resulta casi imposible, y con feligresías que superan los 40 ó 50 000 fieles no hay que pensar en que sean verdaderamente «comunidades eucarísticas». La catequesis constituye por cierto una gravísima obligación de los párrocos, pero en América Latina hay que aplicar el consejo de san Vicente de Paúl: «Cuando lleguéis a la isla os tendréis que arreglar como podáis.» ¿Cómo organiza una catequesis un solo párroco a cuyo cuidado están 30 ó 40 pueblecillos? Encontrará las expresiones de la religiosidad popular que le absorberán tiempo y a cuyas exigencias no podrá negarse. La promiscuidad, el incesto, el matrimonio de prueba, el servicio militar a que se obliga a los campesinos, ¿podrán dejar lugar a pensar en dispensas, proclamas y amonestaciones matrimoniales?

Muchos campesinos reciben la visita de su cura una vez al año. Para ellos, el domingo carece de significación porque no tienen celebración eucarística y cuando se asientan en la ciudad no participan en ella porque no entienden de qué se trata. Las curias episcopales han de estar atendiendo a delegaciones campesinas de pueblos que hace 30 años no tienen sacerdote. El párroco ha de hacer muchas veces de enfermero y de médico[349].

Aunque el testimonio se refiere al Perú, puede hacerse extensivo a la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas, la superficie media de cuyas parroquias se acerca a los 1000 kilómetros cuadrados[350]. A las desmesuradas proporciones geográficas se añade la tarea abrumadora que cada párroco ha de desempeñar si la media de habitantes por parroquia es de más de 15 000, si, en el mejor de los casos, el párroco tiene un coadjutor y si goza de buena salud y no está ya cargado por los años[351].

349. Tal vez inspirado en este retablo del obispo de Cajamarca, L. Cordero Rodríguez, escribía en 1980, lo siguiente: «Sólo el cura llega a los pueblos que quedan entre los 3000 y los 5200 metros de altura [...]. Es el cura el que hace de médico y hasta de partero, contra todos los canónes de la Iglesia. Es el cura quien defiende [a los indios] y debe salir fiador también contra todos los cánones. [...] En el Perú profundo, en los Andes, sobre todo, donde vive el 64 % de la población (en nueve capas, desde los 1500 metros hasta los 5200) sólo existe la ley de la jungla o del amor y del servicio. Las leyes civiles se desconocen porque se vive el derecho consuetudinario hasta para la herencia y para los contratos y las leyes canónicas son inadecuadas e insuficientes. Hay lagunas jurídicas y más de un 60 % de los cánones de la Iglesia habían de declararse cesantes *ab intrinseco* porque, o son imposibles física y moralmente, o se vuelven contraproducentes. Los pueblos ven al menos una vez al año a su sacerdote, rara vez a un policía, nunca a los gobernantes civiles, y casi nunca a sus obispos» (J. TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado*, o.c., p. 401-402).

350. F. HOUTART, *La Iglesia Latinoamericana en la hora del Concilio*, o.c., p. 35.

351. Un estudio muy comprensivo de esta situación y escrito ya hace casi 30 años es el de J. LUZZI (citado en la nota anterior, núm. 286) en las p. 622-624, y el de monseñor Z. DE VIZCARRA,

i) *«Vaso de honor, santificado y útil para el Señor»*

En la carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi* dirigida al cardenal G.A. Piazza, por el papa Pío XII, cuando lo envió como legado suyo a la I Conferencia General del episcopado latinoamericano celebrada en Río de Janeiro[352], el pontífice no ocultaba su preocupación no sólo por el número sino, sobre todo, por la calidad de los sacerdotes que habían de desplegar su acción en nuestras difíciles y vastas regiones. Escribía el papa:

«En efecto, donde falta el sacerdote o éste no es *vaso de honor, santificado y útil para el Señor, dispuesto para toda obra buena* (2Tim 2, 21), se sigue necesariamente el oscurecimiento de la luz de la verdad religiosa, pierden vigor las leyes y preceptos de vida dictados por la religión, languidece cada vez más la vida de la gracia, se corrompen fácilmente en relajación e incuria las costumbres del pueblo, y se debilita, tanto en la vida pública como en la privada, aquella saludable firmeza de propósito que sólo puede manifestarse cuando cada cual se atiene, en todas las circunstancias, a las normas del Evangelio.»

Pío XII aludía discretamente a las posibilidades de relajación y mal ejemplo que en ocasiones podían deplorarse en algunas regiones. En la Conferencia de Río diversos documentos abordaron el tema del estado espiritual y moral del clero latinoamericano, de su vigorización y cultivo. En general había una actitud de optimismo[353].

Por lo que se refiere a la ayuda que prometían las Iglesias europeas y norteamericanas no había en los años 50 y 60 unanimidad de pensamiento por parte de los obispos de América Latina. El nuncio apostólico en Costa Rica pedía a la Comisión Antepreparatoria del Concilio que durante un cierto número de años se volcara «todo el personal misionero destinado ordinariamente a los territorios de Propaganda» sobre las desamparadas iglesias de nuestro continente. Argumentaba que el trabajo de los misioneros en América Latina obtendría muchísimo más fruto que el logrado en igualdad de condiciones en la India o en otras regiones sin evangelizar, y se prometía que de allí se formarían comunidades sociales latinoamericanas

nota núm. 295, p. 290, escrito asimismo hace 26 años. La situación poco ha cambiado, pero la promoción de los laicos en muchas parroquias coopera con el ministerio sacerdotal.

352. AAS 47 (1955), p. 539-544.

353. El obispo de Tacna (Perú), monseñor Alfonso Zaplana Bellizza, escribía a la Comisión Antepreparatoria del Concilio: «¡Oh! Si viviéramos a la manera de los ángeles, pero por las contingencias humanas ocurre algo muy distinto *(Valde alienum).»* El prelado registra numerosas deficiencias en la observancia del celibato, pero advierte que no es fenómeno exclusivo de América Latina, sino verificable en los Estados Unidos, España, Francia, Italia y en la misma Roma. Los obispos se ven incapacitados *(impares ad tantum malum vitandum)* para una mayor vigilancia en razón de las distancias. *Acta et Documenta* [...], series I. *Antepraeparatoria* I, vol. II, parte VII, p. 510-511. El obispo de Cajamarca, mons. Nemesio Rivera, anotaba, a su vez, y creemos que como caso único entre todos los obispos latinoamericanos: «El clero de mi diócesis vería con agradecimiento la mitigación de la ley del celibato» (texto en castellano), ibid., p. 493. Por nuestra parte nos atrevemos a pensar que estas deficiencias resultan explicables en las inimaginables condiciones en que viven forzosamente algunos párrocos.

perfectamente recristianizadas que un día podrían cubrir generosamente las filas misioneras de la Iglesia[354].

En un excelente estudio sobre «la ayuda apostólica a la América Latina»[355], el padre Alberto Sireau[356] expone las diversas disposiciones de la Iglesia latinoamericana frente a la colaboración ofrecida por las iglesias hermanas, ricas en clero. Una minoría, escribe el autor, acepta abiertamente y sin reserva al clero procedente de otros países. «En el otro extremo tenemos a quienes –obispos y sacerdotes– no lo desean en modo alguno.» Los fracasos experimentados llevan a preferir quedarse con el escaso número de que disponen. «Entre los dos extremos se sitúa, como ocurre frecuentemente, la mayoría. Desea su venida pero bajo ciertas condiciones que se resumen, sobre todo, en dos: celo apostólico y adaptación.» Y es que no siempre han brillado tales cualidades en sacerdotes extranjeros. Se aducen dos testimonios de alto valor. Uno es el del obispo de Santa Fe (Argentina), monseñor Nicolás Fasolino, que no quiere la ayuda de sacerdotes que vengan «con aires de conquistadores, cargados de laureas universitarias y de menosprecio por nuestro clero sencillo, paciente y de virtudes escondidas».

Otro es del presbítero José Dammert, más tarde obispo auxiliar de Lima y residencial de Cajamarca (Perú), quien hace una observación bien interesante:

«Es importante señalar, ante todo, que la América Latina no es tierra de misiones: si creen que se ha de venir con la mentalidad de un misionero que marcha al África central, se equivocan, porque el catolicismo es tradicional en nuestros países y caerían en el mismo error de los protestantes que quieren cristianizar a los católicos.»

Monseñor Dammert reconoce la necesidad de que nuestra Iglesia se sienta ayudada y rejuvenecida en muchos aspectos pastorales, pero han de campear los principios de la adaptación y el total desinterés material[357]. Sin desconocer ni despreciar el rico patrimonio hispánico «debe comprenderse que no se puede tratar de la misma manera a un peruano originario del clima agotador del Pacífico y a un habitante de Castilla la Vieja o de Navarra, dotados por clima de una fuerte constitución física».

Está por escribir la historia del párroco y de la parroquia latinoamericana, y aunque allí desempeñan su papel datos imponderables, y por ello irreductibles a la historiografía, no se ha hecho el esfuerzo por reconstruir el bello, a veces patético cuadro social del humilde cura de pueblo y de su dócil o arisca feligresía. Cuántos de ellos han sido, en la soledad, la pobre-

354. Ibid., parte VI, p. 529.

355. *L'aide apostolique à l'Amérique Latine,* NRTh (1958), p. 614-630.

356. Véase la referencia correspondiente a la nota núm. 339.

357. A. Sireau, l.c., p. 616-620. Este autor toma las citas que hemos recogido de la revista peruana «Renovabis»: *El problema de las vocaciones sacerdotales en América Latina,* julio-agosto 1952, p. 253-263. *A quienes desean venir a América,* septiembre 1954, p. 302-305. De gran interés el juicioso sentido de los dos articulistas citados por el padre Sireau, que se expresaban ya de este modo cuando empezaba el despegue del movimiento de cooperación sacerdotal.

za, el anonimato, la incomprensión y el envejecimiento, quienes heroicamente han conservado, bien que mal, la fe de las masas campesinas.

El viejo obispo de Chihuahua (México), monseñor Antonio Guizar Valencia, a sus 80 años de edad y casi 40 de episcopado, observaba a la Comisión Antepreparatoria del Concilio:

«He visto muchas cosas que destrozan el corazón con relación a los sacerdotes de avanzada edad, enfermos, humildes (a quienes sin derecho se llama clero bajo), que mueren en la última miseria e indigencia», cuyas entradas económicas equivalen «a las de un obrero humildísimo de la más baja clase social»[358].

Por su parte, desde el Perú escribía a la misma Comisión el obispo de Tacna, monseñor Alfonso Zaplana Bellizza:

«En América Latina los sacerdotes mueren, unos como soldados desconocidos, otros, privados de todo auxilio y esperanza»[359].

Finalmente la pregunta fundamental que ha debido hacerse la Iglesia para el período conciliar tenía que concernir a la forma como había preparado a su clero cogido de sorpresa, casi en todas partes, por el violento seísmo del cambio. El Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 había impuesto una separación bastante radical del «mundo» (por ejemplo, artículo 612). Pío XII en la exhortación *Menti nostrae*[360] y en otras alocuciones había señalado caminos de prudente inserción del candidato al sacerdocio en los problemas reales dentro de los cuales habría de ejercer el ministerio, y en la Conferencia de Río emergió la preocupación de evitar una ruptura con la vida real del hombre que vive y lucha en ambientes concretos (*Documentos* 7, 8, 12, 40). El padre Lepargneur analiza con gran perspicacia y equilibrio esta tensión entre el repliegue y la inserción del sacerdote[361]. La apertura al mundo se presentará en los años posteriores al Concilio con caracteres dramáticos, y lo que en Europa sucedió especialmente en el campo de la teología, en América Latina tendrá su expresión en el terreno de la sociología y de la política.

358. *Acta et Documenta* [...], series I, vol. II, parte VI, p. 168-169.

359. Ibid., parte VII, p. 510-511. Qué poco o nada se había cumplido de los buenos deseos expresados por el Concilio Plenario de 1899. Véase en nuestra nota 260 del cap. II. Escribe el padre Lepargneur: «La vida heroica es a veces una necesidad de crisis; hay que ingeniarse para no convertirla en necesidad común y cotidiana. Nos parece vano, en el estado actual, tratar de mejorar el reclutamiento de este clero si paralelamente no se toman medidas para eliminar la infortunada alternativa: vivir santamente la vida de un pastor en la miseria o salir de apuros en actividades rentables que no tienen que ver gran cosa con la función sacerdotal» *(Laicat adulte: Premier problème de l'Église en Amérique Latine,* en «Nouvelle Revue Théologique», 1958, p. 1064). Véase también el discurso de Pío XII a los rectores de los seminarios de América Latina, AAS, 1958, p. 947-952.

360. AAS (1950), p. 685-687.

361. L.c. (antes, en nota 359), p. 1062-1064.

3. *Las paradojas del catolicismo latinoamericano*

a) *«¿América Latina, continente católico?»*

«América Latina, continente católico»: tal ha sido durante muchos años el calificativo aplicado al mundo latinoamericano. Las estadísticas de las viejas *geografías*, incluso ediciones no muy antiguas del «Almanaque Mundial» y aun las de recientes ediciones del «Anuario Pontificio», presentaban porcentajes de 90 y 95 % de católicos en las repúblicas y en el conjunto de habitantes de América Latina. Las estadísticas de 1975, por tomar las empleadas para la Conferencia de Puebla, presentaban un índice de 88,30 % de católicos en Latinoamérica: eran casi 276 000 000 sobre algo más de 312 000 000 de habitantes[362].

Sin embargo enormes factores de descristianización, algunos ya señalados en las páginas que llevamos escritas, colocan a nuestro catolicismo en una carrera contra el tiempo.

En 1941 el jesuita padre Alberto Hurtado publicó un libro que causó sensación: *¿Es Chile un país católico?* Tal pregunta se ha ido haciendo extensiva a todo el continente latino. Nuestro catolicismo, impresionado justamente por la obra ingente de caridad, de educación y de culto desplegada desde sus orígenes, ha vivido con excesiva confianza en el retablo de las estadísticas anagráficas. Entre 1930 y 1965 surgieron santuarios, seminarios, colegios, universidades, hospitales, emisoras radiofónicas y se habló gráficamente de «una Iglesia de cemento armado»[363]. La Acción Católica, sobre todo la especializada, tuvo momentos brillantes, el movimiento educacional se organizó en dimensiones continentales y se registró el nacimiento de un sindicalismo de orientación cristiana. No obstante todo esto, la conciencia católica empezó a sentirse problematizada por ciertos interrogantes acerca de la auténtica realidad continental. Pío XII en sus numerosos mensajes a nuestras repúblicas, singularmente en la carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*[364], había pedido trabajo en profundidad, audacia apostólica, búsqueda de nuevas formas y nuevos métodos de apostolado. Más incisivo se mostró en el discurso dirigido al II Congreso mundial del Apostolado laical en octubre de 1957[365].

La práctica religiosa

El «continente católico» empezó a aparecer también como «continente de misión». La parte de verdad contenida en esta expresión amarga, ya había sido ventilada de modo sectario por la propaganda protestante con

362. CELAM, *Iglesia y América Latina, Cifras. Libro auxiliar* 1, o.c., cuadro núm. 15.

363. E. MASPERO, *Syndicalisme chrétien en Amérique Latine,* ICI, núm. 146 (1.° de agosto de 1961), p. 17-28.

364. Dirigida a su legado, cardenal A.G. Piazza, para la I Conferencia episcopal de Río, AAS (1955), p. 339-544.

365. Nos referiremos más adelante a este discurso.

bastantes años de anticipación[366]. Por los años 50, el tópico fue acogido con gran sinceridad por los católicos, si bien con intención muy diversa a la de la propaganda protestante. La revista «Latinoamérica» no titubeaba en afirmar, por medio de su director, el jesuita colombiano padre Juan Álvarez: «Predomina el catolicismo de sentimiento. Millones de bautizados ignoran el catecismo»[367]. En la III Semana Interamericana de Acción Católica, celebrada en Chimbote (Perú) en 1953, el representante por Uruguay, Horacio Terra, afirmaba fríamente: «El argumento tradicional de *país católico* tan esgrimido, ha perdido su sentido absoluto en la mayoría de los países de América Latina»[368].

Con estilo un tanto mordiente, refiriéndose de manera particular al Brasil, pero haciendo extensivo el juicio a todo el continente, escribía en 1956 el padre A. Nevins, sacerdote de Maryknoll: «El catolicismo no es más que una tradición para la mayor parte de la población.» Los practicantes llegan a un 10 %[369]. Tal afirmación era aceptada por un experto en catequesis, el padre A. Negromonte: el catolicismo es «puro sentimentalismo religioso sin fondo doctrinal»[370].

El bajo índice de práctica religiosa se ha convertido en estribillo obsesionante. Los obispos de la provincia eclesiástica de Concepción (Chile) en carta colectiva de 1951 aducían una estadística del año de 1939: que en el país la participación en la misa dominical llegaba apenas al 10 % de la población. El dato se proponía nuevamente en 1954 por el episcopado chileno, con puntualizaciones alarmantes[371].

En el terreno de las estadísticas se hallan, a veces, notables discrepancias. En la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, se dijo que en América Central se bautizaba el 98 % de la población y que el 80 % pedía los últimos sacramentos (*Documento* 3). El relator por México, monseñor Sergio Méndez, adujo índices muy elevados de práctica religiosa en no pocas diócesis de esta nación (*Documento* 40) y afirmaciones parecidas se hicieron sobre Colombia (*Documento* 6)[372].

366. Véanse, a manera de ejemplo, los dos libros del protestante J. MACKEY, *The Other Spanish Christ*, Univ. Princeton, 1933, y *That Other America*, Univ. Princeton, 1936. No todas las denominaciones protestantes han estado de acuerdo con esta campaña de «reevangelización» de América Latina.

367. *América Latina desde el aire*, l.c., 1953, p. 63.

368. Documentos (Lima - Chimbote 1953), p. 16 Con mucha libertad analizó esta situación en la II Conferencia del Episcopado (Medellín), monseñor Samuel Ruiz, obispo de Chiapas. *Ponencias*, «La Evangelización en América Latina».

369. *The Sign*, septiembre de 1956, cit. por ICI, núm. 34 (15 de octubre de 1956), p. 9-10.

370. ICI, ibid. No estaban de acuerdo el obispo auxiliar de Río, monseñor Tavora, ni el periódico caraqueño «La Religión». El otro obispo auxiliar de Río, don Hélder Câmara, pensaba que Nevins había exagerado las dificultades reales de la Iglesia en América Latina; sobre la reacción y respuesta provocada en Venezuela, véase LA, 1957, p. 84-86.

371. Así, de acuerdo con referencias de ICI, núm. 16 (1.° de enero de 1956). En el *Dossier* de esta revista se afirma que el 98 % de los latinoamericanos reciben el bautismo, pero solamente un 2 % mueren con los sacramentos. A decir verdad, no hemos podido averiguar quiénes, dónde, cuándo y cómo han levantado y verificado estas y otras estadísticas, convertidas en lugar común.

Fundado en los índices peyorativos, el nuncio apostólico en Costa Rica, monseñor Gennaro Verolino, escribía en estos términos a la Comisión Antepreparatoria del Concilio en agosto de 1959:

«Las deficiencias del catolicismo en estos países son enormes, y el peligro a que está expuesta la Iglesia interiormente es gravísimo por el ataque que le viene del comunismo y sobre todo del protestantismo. Cuando se consideran las estadísticas, uno se queda espantado. Según datos dignos de atención, apenas el 6 % de los hombres y el 12 % de mujeres cumple el precepto dominical y pascual, y más de la mitad de la población muere sin recibir los sacramentos. Al 70 % le falta una formación religiosa fundamental. De los 20 millones y medio de muchachos y niños que van a la escuela, sólo dos millones y medio reciben regularmente instrucción religiosa, mientras otros cuatro o cinco millones la reciben ocasionalmente»[373].

La ignorancia religiosa

El hecho de la ignorancia religiosa ha preocupado siempre al episcopado latinoamericano. Desde principios del siglo existía la solicitud angustiosa por este fenómeno y por la revitalización de la instrucción religiosa de las masas.

En la Conferencia de Río el obispo auxiliar de Asunción, monseñor Ramón Bogarín Argaña, abordó globalmente el problema de este modo:

«La raíz de los más graves problemas que confrontan la generalidad de los países latinoamericanos es la gran ignorancia existente –desde el punto de vista cristiano– tanto en el orden religioso y moral, cuanto en el cultural, social, económico y político, lo que da como consecuencia que las estructuras que imperan hoy no sean siempre cristianas, a pesar del tan esgrimido argumento tradicional de ser *países católicos*» (*Documento* 44).

El mérito de esta afirmación consiste en que el obispo supera el nivel de la simple ignorancia religiosa y trata de la generalidad del problema: no hay conciencia de la injusticia de las estructuras. La II Asamblea del CELAM reunida en Roma en 1958 estudió entre otros temas el de la ignorancia religiosa y la inadecuación de la catequesis. Pidió que en cada una de las 17 000 (sic) parroquias del continente se organizara la Confraternidad de la Doctrina Cristiana, cuyo trabajo alcanzara a toda clase de personas con

372. F. CAVALLI, *I problemi del cattolicismo nell'America Latina* [...], en «La Civiltà Cattolica» (1953) 3, p. 458-472, habla de un número de practicantes que va del 15 al 30 % de toda la población. Se bautizan el 20 % de los hijos de uniones civiles y el 22 % de los hijos de uniones naturales. El 98 % de la población recibe el bautismo, el 75 % la confirmación. El 70 % hace la primera comunión, el 30 % asiste a la misa dominical, el 20 % cumple el precepto pascual y el 80 % muere con los sacramentos. La cita, en las p. 466-467. Estas afirmaciones suscitan dudas: dado el gran número de hijos fuera de matrimonio religioso, de matrimonios civiles o de uniones meramente consensuales existentes en nuestro continente, no se ve cómo puede decirse que se bautiza el 98 % de la población. Creemos que los datos no se corresponden. Sobre esta clase de uniones, véase W. PROMPER, o.c., p. 181-182.

373. *Acta et Documenta*, o.c., series I, vol. II, parte VI, p. 527-528.

métodos renovados y obras de difusión, ya que en muchas repúblicas la enseñanza oficial eliminaba la instrucción en la fe[374].

Resulta, por tanto, muy explicable que en un continente de grandes proporciones rurales y con masas ignorantes, haya proliferado una pseudorreligiosidad colmada de contaminaciones, tal como la presenta el eminente teólogo brasileño, padre Buenaventura Kloppenburg[375].

El mundo sacral latinoamericano tiende a ser cósmico, buscando en Dios la respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre. Es fatalista, viendo en Dios el origen inexorable de todo bien y de todo mal. Es sacramentalista, cuando convierte la intelección de los sacramentos en una suerte de magia y de prestigio social. Se contenta con niveles devocionistas y descuida el sentido de pertenencia a la Iglesia. Se muestra maravillosista, con hambre de milagros, y santerista, absolutizando la devoción a los santos, que convierte en ídolos. Es ritualista con nociones extrañas sobre la vinculación de prosperidad o de infortunio que cree descubrir en el poder de intercesión de la Iglesia, y pseudomesiánico, adoptando las actitudes que tuvieron los judíos frente a Jesús. Se da un intenso grado de individualismo y privatización, por lo que se prescinde de la comunidad y de la mediación de la Iglesia. Es contractualista que convierte la verdadera religión en un oportunismo, y costumbrista, de modo que se reciben las prácticas y no la fe por medio de tradiciones atávicas. Finalmente se muestra sincretista con mezcla de principios y prácticas caracterizadamente no cristianas.

Se ha hecho una acusación a la actitud negativamente resignada y fatalista de inmensos sectores populares latinoamericanos. El papa Juan Pablo II, en su mensaje a los «alagados» en San Salvador de Bahía, se expresó cabalmente en esta forma:

«Ustedes tienen que luchar por la vida, hacer todo para mejorar las propias condiciones en que viven. Es un deber sagrado, porque ésa es también la voluntad de Dios. No digan que es voluntad de Dios que ustedes permanezcan en una situación de pobreza, dolor, mala habitación, que contraría muchas veces su dignidad de personas humanas. No digan: es Dios quien lo quiere»[376].

En la Conferencia Episcopal de Río (1955) se puso de presente la propensión del mundo indígena bautizado a una visión numinizada y sincretista de la existencia. Tales fenómenos se presentan de manera particular en Guatemala, el Perú y Bolivia. Tienen sus expresiones abiertamente anticristianas en el espiritismo y en los cultos afroamericanos muy arraigados en el Brasil y en Haití[377].

374. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 21 (Bogotá 1959), p. 15-16.

375. *El proceso de secularización en América Latina,* en «Medellín» (Medellín 1959), p. 312-313.

376. *Todos os pronunciamentos do Papa no Brasil,* publicación de la Conferencia Episcopal brasileña. 13*a,* Sao Paulo 1980, p. 190.

377. Como estos fenómenos no pueden generalizarse a toda la América Latina, nos reducimos a mencionarlos. Véase, por ejemplo: J.M. SALGADO, *Survivance des cultes africains et syncrétisme*

Degradaciones morales

En un continente en que la legislación se ha distinguido por el talante laicista, con graves deficiencias de instrucción religiosa, con expresiones degradadas de religiosidad, es igualmente explicable que la religión no haya comprometido la vida. Tanto en la Conferencia de Río, como en diversos documentos del magisterio episcopal, se deplora la existencia del concubinato institucionalizado, la generalización de prácticas supersticiosas y sincretistas, la degradación del sentido religioso y moral en la vida social y familiar, el alcoholismo, el juego, la prostitución, el divorcio, el aborto, la injusticia, la violencia. Además de continuas denuncias de los primeros decenios del siglo, el episcopado colombiano produjo algunos documentos de gran valentía para condenar las perversiones morales generalizadas. Así lo hizo, por ejemplo, en junio de 1951, en junio de 1952 y en noviembre de 1953. El episcopado venezolano trazó un diagnóstico sin indulgencia sobre la situación global del país en 1962.

«Por desdicha –decía– y estando a lo que revela la estadística, más de la mitad de los venezolanos no han visto la luz en hogares constituidos conforme a la ley cristiana. De 1947 a 1956 nacieron 1 319 076 hijos naturales, de los cuales sólo un 13 % obtuvo reconocimiento de su padre. Para 1959, en una población de tres millones de menores de diecisiete años, el Consejo Venezolano del Niño estimaba en 163 000 el número de niños abandonados»[378].

Deficiencias pastorales

Detrás de las estadísticas desoladoras hay que colocar las deficiencias pastorales. No son ellas, por cierto, las únicas responsables de semejante situación, ya que otros factores insuperables han contribuido con insolencia a la descristianización de América Latina. Sin embargo, las deficiencias internas de la Iglesia han tenido un papel de grave responsabilidad.

La Conferencia Episcopal de Río escuchó a través de la notable y valiente relación de monseñor Bogarín la crítica a los métodos apostólicos meramente defensivos que se habían empleado. También en la II Conferencia celebrada en Medellín, se hizo la siguiente crítica a la pastoral popular:

«Hasta ahora se ha contado principalmente con una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización. Pastoral apta sin duda en una época en que las estructuras sociales coincidían con las estructuras religiosas, en que los medios de comunicación de valores (familia, escuela y otros) estaban impregnados de valores cristianos y donde la fe se transmitía casi por la misma inercia de la tradición»[379].

en Haiti en «Revue de l'Université d'Ottawa» (1962), p. 431-437; B. KLOPPENBURG, *O Espiritismo no Brasil,* Petrópolis 1960.

378. Texto completo en Eccl, núm. 1108 (1962), p. 1253-1256.

379. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.* II. *Conclusiones,* núm. 6, 1, 1.

Es interesante verificar que se va reconociendo, al margen de los entusiasmos fáciles, el peligro de los anquilosamientos.

En 1950, el historiador peruano César Aróspide, escribía sobre el catolicismo de su patria:

«El país vive cómodamente confiado en su fe tradicional, sin preocuparse mayormente de afrontar los grandes problemas vitales que se vinculan directa o indirectamente con la subsistencia de ella»[380].

La revista «Latinoamérica» ofrece colaboraciones críticas de situaciones ya inadmisibles: «Con las joyas de las Vírgenes de Sucre y de Copacabana había para levantar seminarios y también una Universidad católica. Pero ¡ay del que piense en semejante herejía!» El escritor enjuicia un «catolicismo de tipo ritual tradicionalista con ausencia de contenido social e intelectual»[381].

Entre tanto el laicismo se había adueñado del mundo de la cultura. En forma casi patética presentó este problema en la Conferencia de Río, el arzobispo de Montevideo, monseñor Antonio M. Barbieri. En la misma asamblea el obispo de Talca, monseñor Manuel Larraín, futuro presidente del CELAM, denunció la ausencia de los grandes centros de decisión en la Iglesia[382]. El mismo obispo tuvo una relación de gran perspicacia en la IV reunión del CELAM celebrada en noviembre de 1959. Presentó las ausencias de la Iglesia frente a las presencias del comunismo, no obstante las grandes oportunidades que se le han brindado por la dinámica de nuestra historia[383].

En el discurso que Pío XII pronunció en 1957 a los participantes del II Congreso mundial del Apostolado seglar, habló de tres fenómenos que venían a complicar la precaria situación de la Iglesia que, en vez de contar con 160 000 sacerdotes, apenas disponía de 30 000. Eran aquéllos el rápido crecimiento de la población, el descontrolado incremento urbanístico y el desarrollo del progreso técnico e industrial[384]. El papa señaló «cuatro peligros mortales que amenazan a la Iglesia: la invasión de las sectas protestantes, la secularización de toda la vida, el marxismo, que se manifiesta en las universidades como el elemento más activo, y que tiene en sus manos casi todas las organizaciones de trabajadores, y, en fin, un inquietante espiritismo»[385].

380. En R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o.c., p. 384.

381. H. Muñoz, *La Iglesia en Bolivia*, en LA (1953), p. 412-415.

382. *Documentos* 20 y 56. El texto de monseñor Larraín ha sido publicado bajo el título: *Lo que espera de la Acción Católica la América Latina de hoy*, en RJ (1957)/1, p. 251-264.

383. «Boletín informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 18-19.

384. Texto castellano en «Ecclesia», núm. 849 (1957), p. 1186-1192. Cit. sobre América Latina, en p. 1190-1191.

385. Léase el comentario a este discurso, por lo referente a Latinoamérica, en H. de Sotomayor, *Los cuatros peligros de América Latina*, en LA (1958), p. 107-110. W. Promper hace un amplio desarrollo con copiosa bibliografía y vincula estos peligros con la escasez de sacerdotes: *Gefahren der Priesternot in Lateinamerika*, en «Priesternot in Lateinamerika», o.c., p. 193-216.

El padre B. Kloppenburg estima que el proceso de urbanización no ha sido necesariamente secularizante, ya que muchas veces no ha estado acompañado por la industrialización, pero ha producido marginalidad y desarraigo social en los suburbios con las consecuencias de una creciente pseudorreligiosidad más degradada que la rural[386].

El laicado

Llegamos así al descubrimiento de una gravísima patología del catolicismo latinoamericano. No obstante el llamado sustrato o memoria católica y las realizaciones logradas por la Acción Católica en general y la Acción Católica especializada, el laicado de nuestro continente ha padecido una falta de sentido de pertenencia a la Iglesia. En la Conferencia de Río se habló de un excesivo clericalismo, precisamente en un continente sin sacerdotes. El obispo monseñor Bogarín Argaña, citado anteriormente, lamentaba la poca apertura a la participación apostólica del laicado (*Documento* 44). En la IV reunión del CELAM (noviembre de 1959), monseñor Larraín describía la situación en esta forma:

«El mal profundo de América Latina es la falta de sentido de Iglesia en el católico. Nos contentamos con una mera formación piadosa o moralista. No damos suficientemente la formación apostólica. Y cuando la damos, a menudo la orientamos únicamente hacia la acción religiosa, olvidando que la tarea *fundamental* e insustituible del laico es la de humanizar y cristianizar las estructuras temporales en que vive»[387].

En referencia a todos nuestros inmensos problemas, Pío XII señalaba en el discurso mencionado antes, que al laicado católico latinoamericano le incumbían tres responsabilidades principales: multiplicar los apóstoles seglares «para suplir la escasez de sacerdotes en la acción pastoral», y ello no como recurso de emergencia, sino como proceso connatural a la Iglesia; promover la inserción de fervientes laicos cristianos en la enseñanza e introducirse en la vida económica, social y política. «Se lamenta –dice Pío XII– que en América Latina la doctrina social de la Iglesia es demasiado poco conocida.»

F.H. Lepargneur, O.P., sagaz conocedor de los problemas de nuestro catolicismo, escribió en 1961 un notable estudio con el título: *Laicado adulto: primer problema de la Iglesia en América Latina*[388]. El autor se muestra perplejo frente a la solución del círculo vicioso: ¿no hay sacerdotes porque

386. *El proceso de secularización en América Latina*, en «Medellín» (Medellín 1976), p. 311-312. Sobre el proceso de urbanización y la amenaza que significa contra la fe, se ocupó la V reunión del CELAM en 1960. Véase «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40, (Bogotá 1961), p. 52-53.

387. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30, (Bogotá 1960), p. 20-21.

388. *Laicat adulte: Premier problème de l'Église en Amérique Latine*, en NRTh (1961), p. 1051-1080.

no existe un laicado adulto, promovido, apostólico, o no hay laicado de estas calidades, porque no hay sacerdotes?[389]

Finalmente a nuestro catolicismo le faltaron equipos de reflexión, desarrollo de un pensamiento propio, y careció hasta la creación del CELAM de instrumentos de cohesión y organización continental. Su ausencia de la cultura típicamente latinoamericana no sólo significaba carencia de pensadores, literatos, teólogos (lo que no debe exagerarse radicalmente), sino falta de influjo en el ser mismo de nuestro continente, paradójicamente amasado en catolicismo y reacio todavía a renegar masivamente de su pasta cristiana[390].

b) *«Continente de la esperanza»*

El cuadro trazado en las páginas anteriores puede llevar a los lectores menos avisados a la conclusión de que se ha producido una catástrofe en la Iglesia de América Latina. Un continente «católico» sin sacerdotes, con un laicado desentendido de su propia Iglesia en gran proporción, con el lastre de una ignorancia generalizada y de una inmoralidad inundante, en donde los niveles de injusticia y de miseria tocan fondo, tiene que aparecer como una quimera o como un mito. «Lòs creíamos cristianos», escribe un misionero católico canadiense[391]; recuérdese la sentencia del obispo de Olinda, don Sebastián Leme, en el ya lejano año 1916: «Somos una mayoría ineficaz.»

¿No resulta fuera de propósito la afirmación hecha por Pío XII al Congreso de Rectores de Seminarios de América Latina en 1958, cuando hablaba de ese «formidable bloque católico que representa una de las grandes esperanzas del mañana»?[392]

El sustrato cristiano

Las críticas de fondo versaron hasta 1960, aproximadamente, sobre la ignorancia religiosa, el bajísimo índice de práctica sacramental, la inmoralidad de las costumbres, la apatía del laicado, la escasez de clero, la inflación cultualista. Pero ya en la década de los años 50 empieza a preocupar cada

389. Puede consultarse también el artículo del presidente de la Acción Católica Cubana, doctor José Ignacio LASAGA, que asistió al Congreso del Apostolado Seglar de 1957: *Responsabilidades de los Laicos en América Latina,* LA (1958), p. 160-162 y 221-224.

390. En la apreciación de lo que sería la presencia de la Iglesia en la *cultura* latinoamericana ha habido un gran progreso si se compara la reflexión de la Conferencia episcopal de Río y los planteamientos que fueron madurando hacia la Conferencia de Puebla. El *Documento de Consulta,* tan violentamente combatido por muchos sectores latinoamericanos, que no pretendía ser más que una primera madurada aproximación a una futura elaboración definitiva, atestigua ese progreso de concepciones y perspectivas. Véanse los números 246-251 de *Documento de consulta a las Conferencias Episcopales* [CELAM], diciembre 1977.

391. J.E. MONEST, *On les croyait chrétiens,* París 1969. Aducimos el título para indicar cómo nos juzga. Véase más adelante la nota 421.

392. AAS (1958), p. 947-952.

vez más el problema de la injusticia estructural, inexplicable e incompatible con el sustrato católico de América Latina.

El juicio del padre A. Nevins, citado anteriormente[393], y las apreciaciones siguientes que hemos recogido, deben ser correctamente comprendidas. Se pueden escribir historias falsas con cien acontecimientos verdaderos. La descristianización de América Latina no equivale, por lo menos hasta ahora, a una apostasía querida y generalizada. El propio Nevins observa que América Latina es continente de misión, pero no continente pagano y que es recuperable si resuelve el problema angustiante creado por la escasez de sacerdotes.

Otro sacerdote de Maryknoll, el padre J. Considine, que ha estudiado con seriedad y simpatía nuestros problemas, toma la defensa de la realidad católica latinoamericana. El bajo índice de práctica religiosa, por ejemplo, obedece a factores que escapan a la voluntad de nuestro pueblo:

> «Se nos dice que únicamente el 10 % de los latinoamericanos practican su fe, en el sentido usual del término. Se nos dice que el 35 % de los norteamericanos practican la fe regularmente. Tomando en consideración los factores latinoamericanos tales como las enormes distancias, la falta de educación, de clero, de facilidades, ¿es excesiva la diferencia entre el guarismo escandalosamente bajo de un 10 % y el preocupante bajo índice de un 35 %?[394]

Ha campeado un despiste, a nuestro entender, en la metodología valorativa con que se ha juzgado al catolicismo de América Latina.

> «La gran falla de quienes han tratado de descifrar el enigma [de nuestro catolicismo] consiste precisamente en el olvido de la historia religiosa de América Latina. Hubo un momento de ruptura con el pasado político y religioso, cuya crisis culmina hacia 1826, y de esa situación anómala de la sociedad latinoamericana provienen las directrices de inestabilidad en todos los órdenes. Desde entonces América Latina presenta una gráfica comparable a un sismograma»[395].

A la luz de cuanto ha ocurrido entre 1965 y 1980 en comunidades católicas antes espléndidas y florecientes, los dictámenes duros o simplistas formulados acerca del catolicismo latinoamericano sólo podrían repetirse con espíritu farisaico[396]. La verificación de semejantes crisis invita a orientar en otra forma el juicio acerca de la realidad católica de nuestro continente. No

393. Véase antes, nota 369.

394. *The Church in the New Latin America,* Notre Dame, Indiana 1964, p. 111. También muestra comprensión J. TOULAT, *Esperanza en América del Sur,* Barcelona 1966.

395. J. ÁLVAREZ MEJÍA, *Índices de nuestro catolicismo,* en LA (1954), p. 106-110. Este notable artículo fue publicado tambien en la revista «Lumen Vitae» bajo el título *L'évangélisation de l'Amérique Latine. Ombres et lumières* (1954), p. 542-548, incluso con un breve elogio de su autor.

396. Léase, por ejemplo, la descripción de cuanto ha ocurrido en Holanda, referido por J. BOTS en el apartado que lleva por título «La desintegración (1960-1970)», en MHI IX, Herder, Barcelona 1984, p. 823-830.

es que neguemos la existencia de graves situaciones, pero sí de fecundas comunidades católicas abundantes en clero, en organizaciones, en medios materiales, en prestigio, que hayan disfrutado de largos años de paz religiosa, o tonificadas por luchas ya pasadas; si se han sentido golpeadas tan duramente por el ciclón secularista, ¿qué debe exigirse en los juicios históricos o sociológicos a la Iglesia latinoamericana cuyas desventuras y desamparo hemos tratado de reconstruir en tantas páginas anteriores? Más bien habría que admitir que «la fidelidad de las masas de la Iglesia, como hecho, es sociológicamente incomprensible»[397], y que a todos los países de América Latina puede aplicarse la consideración que sobre Guatemala hace uno de sus historiadores: es un verdadero enigma cómo ha podido conservarse la fe[398].

Desde los años de *Medellín* (1968) las acusaciones de dentro y de fuera de América Latina versarán sobre la situación de injusticia en que viven millones y millones de latinoamericanos. El objetivo será la Iglesia institucional. Pero de esto habremos de ocuparnos más tarde.

América Latina sigue siendo un continente de «radical sustrato católico». «Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social»[399].

Existe en la América Latina, decía en 1959 con optimismo monseñor Manuel Larraín, «un rico fondo de tradición cristiana, un alma religiosa abierta a *todos* los grandes valores del cristianismo; un sano deseo de evolución y mejoramiento social»[400]. El arraigamiento popular profundo en su memoria cristiana explica por qué los asaltos laicista de siglo y medio han fracasado en gran medida.

La convicción hasta el heroísmo

Podrá discutirse doctoralmente acerca de la calidad. «El rasgo más saliente del catolicismo latinoamericano es tal vez el de su volumen: es un catolicismo *multitudinario*. El conjunto resulta algo tan aparte y distinto de cuanto se ha registrado en la historia eclesiástica, que toda comparación con el pasado o el presente de otras latitudes crea un desenfoque fatal para una interpretación siquiera aproximada de la cristiandad latinoamericana»[401].

Podrá también decirse que trabajamos con criterios triunfalistas. El catolicismo de América Latina abunda en paradigmas cualitativos y cuantitativos, bastantes para mostrar que conserva una fe viva y operante. Recorramos su geografía desde México hasta la Argentina, y encontraremos a menudo la respuesta más sinceramente cristiana al compromiso con la fe.

El catolicismo mexicano mereció los más altos sentimientos de veneración, de admiración y de alabanza del resuelto papa Pío XI. En la encíclica *Iniquis afflictisque* del 18 de noviembre de 1926[402] comparaba la persecución desencadenada contra la Iglesia con las de los primeros siglos de la fe, y exaltaba la heroicidad de los laicos a quienes alaba y aprueba de todo corazón señalando el nombre de varias asociaciones que, de modo particular, se habían distinguido: Caballeros de Colón, Unión Nacional de Padres de Familia, Liga, ACJM y las Damas Católicas. El papa no ocultaba la alegría y emoción que le habían hecho llorar ante el espectáculo de los adolescentes y jóvenes mártires que habían sucumbido con el rosario en la mano y aclamando a Cristo rey. La Iglesia mexicana, según se expresaba el papa, había dado al mundo, a los ángeles y a los hombres un espléndido espectáculo y un ejemplo que sólo podría ser celebrado por el eco de los siglos[403].

Una desbordante adhesión a la Iglesia y al papa encontró monseñor Giovanni Cagliero en su permanencia y recorrido por Costa Rica, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Guatemala, entre 1908 y 1915. Visitaba repúblicas fuertemente trabajadas por el liberalismo decimonónico, pero en todas partes el pueblo se apiñaba para recibirlo y aclamarlo con instinto de fe[404].

El delegado apostólico cuenta con sus propias palabras el recibimiento tributado en Guatemala en 1910, cuando la Iglesia en aquella nación llevaba ya casi 40 años de hostilidad oficial: a las 9 de la mañana del 8 de junio «el tren partía para la capital (desde el Puerto de San José). A lo largo del recorrido los habitantes de las ciudades y los barrios repetían las bellas manifestaciones de fe, ya vistas en otros viajes parecidos por otras repúblicas, marcadas siempre de profunda religiosidad y de adhesión incondicional a la Santa Sede». Hablando de la visita masiva que le hizo todo el pueblo durante dos semanas, escribe: «Era un espectáculo imponente. Durante 15 días me encontré delante de filas de fieles de toda condición que colmaban los vastos corredores del palacio arzobispal, en sus uniformes característicos, con las insignias y banderas propias de sus gremios, sobre las que emergían el blanco y el amarillo de la bandera pontificia. Venían con alegría y fe a deponer a los pies del representante del Jefe augusto de la Iglesia los homenajes de obediencia, del amor y de la fidelidad»[405].

En Panamá, los católicos adelantaron una lucha titánica frente al «ata-

397. En LA (1954) editorial, p. 3-4.

398. P. GERARDI, *Guatemala* en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o.c., p. 250-251.

399. «Puebla», núm. 412.

400. En la IV Asamblea del CELAM. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19-20.

401. J. ÁLVAREZ, *Índices de nuestro catolicismo*, l.c., p. 108.

402. AAS (1926), p. 465-477.

403. J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y revolución en México*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, p. 489-490. No lo citamos textualmente. Véase allí mismo, p. 483, el juicio épico que hace de los *cristeros:* «Esta reconciliación entre revolución e Iglesia tenía una profunda motivación religiosa: la evangelización había calado hondo y se había descubierto la energía transformadora de la sociedad que contenía el Evangelio», etc.

404. G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, o.c., II, p. 635-699.

405. Ibid., p. 667-668.

que frontal contra la Iglesia católica», iniciado en 1910. «La Iglesia profundamente afectada, ha luchado por sobreponerse y llevar su misión en estas difíciles circunstancias.» Todavía en 1964 el laicado católico hizo valiente acto de presencia contra los proyectos de enseñanza laica, de imposición del *matrimonio civil* y los *intentos de borrar el nombre de Dios de la constitución* panameña.

Allí vemos actuando a una de esas figuras extraordinarias que nunca han faltado en la historia católica de América Latina. Efectivamente, cuando en 1946 el influjo laicista pretendía imprimir una fisonomía anticatólica a la constitución y establecer la educación absolutamente laica,

«una mujer de raigambre popular, negra en el color de su piel, fue la diputado constituyente que dirigió la campaña a favor del mantenimiento de la enseñanza de la religión católica en las escuelas oficiales. Su nombre es sinónimo de persona valiente, íntegra, fiel a la Iglesia, leal a la palabra empeñada. Tesoneramente había ido Gumersinda Pérez hablando con los diputados constituyentes, y logrando que firmaran un compromiso de defender la enseñanza de la religión católica. Cuando se presentó a debate el artículo, ella ya había ganado la batalla»[406].

La presencia católica se ha mostrado todavía más intrépida en los casos de «San Miguelito», y del martirio del padre Gallegos, humilde y valiente sacerdote colombiano que trabajaba en Panamá, ocurridos ambos en la década de 1970, como ejemplos de coherencia con las exigencias de *Medellín* y sin miedo a las amenazas de los poderosos. Son índice de que el pueblo es capaz de responder a la voz de su Iglesia[407].

Sobresale asimismo la obstinación con que se defendió el catolicismo venezolano, despojado de medios, especialmente en el terreno de la educación católica después del período gomecista[408].

En el Ecuador, tan duramente probado por la legislación liberal durante casi 40 años, el laicado católico se hizo sentir en las universidades laicizadas y después filomarxistas. «Se intensificó también algo muy valioso, que existió desde el comienzo del siglo: los grupos catequistas para la niñez de las escuelas fiscales», así como la acción de movimientos apostólicos especializados. «En las horas de opresión y de lucha, el laicado católico escribe páginas que son sacrificada y fecunda historia, particularmente desde las minorías en el Parlamento y desde las falanges de soldados de la prensa que aceptan el reto de todos los riesgos y sacrificios. Hubo pluralismo en tendencias y discrepancia político-religiosa. Pero hubo al mismo tiempo convergencia en la convicción sobre la relación estrecha entre catolicismo y ordenamiento político nacional»[409].

406. F. Guardia, *Relaciones Iglesia-Estado en Panamá* en J. Teran Dutari, *Simposio Sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado*, p. 369-372.

407. Ibid., p. 375-380. San Miguelito, barrio panameño en que un grupo de sacerdotes norteamericanos iniciaron, por los años 60, una experiencia de promoción cristiana y social a partir de laicos comprometidos con el apostolado.

408. Véase en este mismo volumen la colaboración de Hermán González Oropeza.

También en Bolivia, un grupo de resueltos católicos logró bloquear en 1938 el intento de una constitución netamente laicista, que, entre otros proyectos, pretendía la total separación de la Iglesia y del Estado. En una encuesta verificada en 1954 acerca del establecimiento de la enseñanza religiosa en las escuelas del gobierno, 1595 maestros respondieron afirmativamente, y sólo 22 se negaron a admitirla.

Otro tanto ocurrió en la Argentina después de la caída de Perón: el 94 % de los padres de familia en Buenos Aires, y el 98 % en las provincias pidieron insistentemente la instrucción religiosa en las instituciones educativas del Estado.

La vitalidad de los católicos en el Uruguay, «el país más laicizado del mundo», se sintió estimulada desde 1916, al desencadenarse la campaña de separación entre la Iglesia y el Estado. Entonces, «la Iglesia reinicia la obra de apostolado, libre de toda solidaridad ajena a la verdad misma del Evangelio y se empieza a formar la verdadera conciencia religiosa en un núcleo que es, sin duda, pequeño, pero fortalecido por reglas de la vida, de auténtica vocación espiritual y de limpia disciplina»[410].

No obstante la secularización de la vida cívica, «el catolicismo en el Uruguay es un catolicismo de combate que lucha con inteligencia y con valor»[411]. Mientras la semana santa fue declara por ley «semana del turismo»[412], los católicos han salido a la calle en imponentes manifestaciones penitenciales acompañando a su arzobispo. En 1953, cuando los batllistas, apoyados por socialistas y comunistas, sancionaban nuevas leyes sobre el divorcio, una multitud de 300 000 personas tomó parte en la procesión de Corpus Christi[413].

La demostración más espectacular de que el catolicismo impregna todavía la estructura social del continente, se manifiesta, sin otro comentario, en la manera como fueran esperadas y recibidas las visitas de Pablo VI a Colombia en 1968, y de Juan Pablo II a Santo Domingo y México en 1979 y al Brasil en 1980[414].

Somos plenamente conscientes de que la sola verificación de estos hechos y de estos acontecimientos no absuelve al catolicismo de América Latina de sus deficiencias y de sus taras. No hemos de permitir ser engañados por «los optimismos de corte con sus reflejos anestesiantes»[415], pero constituiría una actitud sectaria no descubrir en ellos el síntoma de una capacidad de revitalización y de potencia para hacer emerger un depósito

409. J.I. Lasaga, *Responsabilidad de los laicos en América Latina*, 2.ª parte, LA (1958), p. 222.

410. D. Regules, *Uruguay*, en R. Pattee, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, p. 428-429.

411. P. Leroy, LA (1955), p. 89.

412. Véanse antes las notas 100-101.

413. Crónica en LA (1953), p. 89-91.

414. Más adelante nos referiremos a estos acontecimientos.

415. Expresiones del padre L. Bouyer, citadas por F.-H. Lepargneur, *Laicat adulte* [...] l.c., p. 1055 y nota 5.

implícito de adhesión a la Iglesia que persiste en las masas latinoamericanas.

La fe de los humildes

Así llegamos al tema de la religiosidad popular que significa para nuestro catolicismo «multitudinario» una enorme riqueza espiritual y una plataforma privilegiada de reevangelización. Pablo VI reconocía su valor y sus límites:

«Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de la búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado. Durante el Sínodo (de 1974), los obispos estudiaron a fondo el significado de las mismas, con realismo pastoral y celo admirables»[416].

Medellín[417] *y Puebla*[418] analizaron el hecho, el valor y las ambigüedades de la religiosidad popular. H. Cox, verificando personalmente el fenómeno de América Latina, se ha visto obligado a dar un giro de 90 grados, desde su *Ciudad secular* (1965) a su *Seducción del Espíritu* (1973).

El catolicismo latinoamericano está comprobando que la fe no es sólo privilegio de *elites* y de profesionales del espíritu. En América Latina se verifica que la Iglesia es Iglesia de pobres, a saber, de las humildes gentes que en su extrema indigencia humana, son capaces de otras experiencias y de otras expresiones, que los sabios y los sociólogos descalifican desdeñosamente como superficialidad y sacramentalismo. Como la viuda del Evangelio, dan a Dios el cuartillo que poseen y le hablan con un lenguaje que sólo el Señor y ellos entienden.

Frente a esta expresión sencilla de la piedad popular, todavía viva, aparece la vaciedad de muchos cálculos teológicos y de sociologías religiosas que han decidido atracar en la secularización. El hombre latinoamericano ofrece pruebas de conservar todavía muy viva una zona del mapa espiritual. Si a ello se añade que el fenómeno es imponente y masivo, y que responde a un conjunto de valores religiosos y humanos, como los que posee el pueblo latinoamericano, con la tradición ancestral de su catolicismo viejo, ya de

416. *Evangelii nuntiandi,* núm. 48. Sobre la religiosidad popular se tuvo una reunión de estudio del CELAM en Bogotá en 1975. Salieron dos volúmenes que recogieron sus reflexiones: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina.* I. *Conclusiones;* II. *Ponencias y Documento final,* Bogotá 1976. En el Sínodo romano de 1974, el obispo de Mar de Plata, monseñor Eduardo Pironio, la definió de este modo: «Entendemos por religiosidad popular la manera como el Cristianismo se encarna en las diversas culturas y estratos étnicos y llega a ser profundamente vivido y se manifiesta en el pueblo.» Citado por G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1974,* Roma 1975, p. 152-153. La bibliografía sobre el tema ha empezado a ser muy abundante.

417. Véase en general II, 6: «Pastoral popular».

418. Núm. 444-469.

cuatro siglos y medio; si se ha podido verificar que el pueblo, cuando es cultivado religiosamente con autenticidad, responde generosamente, si se palpa cuán profundamente ha arraigado en las gentes el sentido de la trascendencia y si, finalmente, se advierte que en áreas inmensas, desprovistas de sacerdotes, la religiosidad del pueblo ha conservado la fe, a pesar de inevitables contaminaciones, y que aquélla se convierte en el único medio para hacer presente a la Iglesia y para proclamar la adhesión a Jesucristo, resulta obvio que la jerarquía de América Latina, y a su cabeza el papa, salgan en su defensa, la promuevan y la designen como vehículo privilegiado o como plataforma para una evangelización del continente.

«La revaloración de la religiosidad popular –dice el *Documento de Trabajo* de la Conferencia de Puebla[419]–, constante en nuestras Iglesias, ha significado un redescubrimiento de la cultura propia de América Latina y una identificación más íntima entre la Iglesia y los pueblos. La misión de la Iglesia ha quedado marcada por esta dimensión tan importante.

Un estudio objetivo de nuestra historia muestra que la fe cristiana se constituye en la dimensión fundamental de los nuevos pueblos, aunque el encuentro de culturas y religiones haya estado marcado por una tensa dialéctica de conquista y evangelización; dominación y fraternidad; asunción y avasallamiento. La primera evangelización toca determinantemente el ser del pueblo, lo forma y constituye los valores culturales, expresándose en sus manifestaciones religiosas y en sus actitudes. La «memoria cristiana» de nuestros pueblos no desaparece ante los embates de la ilustración racionalista, ni ante las influencias de una ilustración litúrgica «romanizante», ni en el cuestionamiento protestante secularista.

Hablando sobre los criterios de juicio, el mismo *Documento* se expresa así: «El juicio teológico-pastoral sobre esta realidad debe apoyarse en criterios de fe y en la experiencia de la Iglesia, sin despreciar los aportes de las ciencias, ni tomar actitudes apriorísticas. La poca atención que se prestó durante tantos años a las formas religiosas del pueblo, y el desconocimiento de esta realidad por parte de los agentes pastorales, así como los asaltos racionalistas han contribuido a una pérdida de preciosas formas de expresión y a una cierta malformación sincretista que puede ser superada.»

Más adelante se señalan los aspectos fundamentales de la piedad popular en América Latina:

«Algunos rasgos dominantes que se presentan en la religiosidad de nuestros pueblos son los siguientes:

»En lo que atañe a la imagen de Dios, un sentido de la paternidad divina, de la creación y de la providencia.

»La imagen popular de Cristo acentúa la adoración a Cristo crucificado, a la cruz; implica la conciencia del valor del sacrificio, de la presencia de Jesús en los pobres, del poder de su divinidad y de la debilidad y pequeñez de su existencia terrestre (niño Jesús).

419. Núm. 167-168 y 172.

»Despues de la devoción a la santisima Virgen Maria está la práctica de la devoción a los santos, considerados como poderosos intercesores y auxiliadores

»La conciencia de la proximidad y ayuda de los santos como la piedad delicada con los difuntos y, sobre todo, la práctica del bautismo, son indices de un sentido de participacion y solidaridad en la Iglesia

»En la religiosidad popular se acentua la practica cultual y festiva la aceptacion de la realidad sacramental, como el bautismo, la Eucaristia y diversas formas de ministerios, el uso de los sacramentales, como el agua bendita, las medallas e imagenes, la celebración festiva de los misterios de salvación, la dimensión religiosa de fiestas familiares, regionales, nacionales»[420]

La Conferencia Episcopal de Medellín pone en guardia contra los juicios peyorativos acerca de la experiencia religiosa popular y de sus manifestaciones

«Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretacion cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados [ ] En el fenomeno religioso existen motivaciones distintas que, por ser humanas, son mixtas y pueden responder a deseos de seguridad, contingencia, importancia, y simultáneamente a necesidad de adoración, gratitud hacia el Ser Supremo Motivaciones que se plasman y expresan en símbolos diversos La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse germenes de un llamado de Dios»[421]

Los congresos eucarísticos

La Iglesia católica es cuerpo y espiritu Una de sus manifestaciones más significativas e imponentes ha sido la celebración de los congresos eucarísticos, *Statio Orbis*, como los ha definido con fortuna el gran experto en liturgia padre Jungmann En nuestro continente se han celebrado ya tres congresos eucarísticos internacionales El de Buenos Aires, en 1934[422], constituyo, por una parte, una victoria católica frente al laicismo y el inicio de una recuperación valiente del catolicismo argentino llevó la cara alta, se liquidó el respeto humano, y como fenómeno bien positivo, en la nación se empezó a registrar, desde entonces un fuerte crecimiento de participación sacramental superior en los hombres al de las mujeres[423]

420 Nos hemos valido de esta larga cita porque es la síntesis de los aportes enviados de diez conferencias episcopales

421 II, 6,4 El titulo y el contenido de un librito escrito por el misionero canadiense, J Monest, *On les croyait chretiens*, citado en la nota 391, acerca de los indios del altiplano andino, parece no haber tenido en cuenta las observaciones citadas ¿Quién va a juzgar del cristianismo o no cristianismo de esas masas desamparadas religiosamente durante tantos años? ¿Y qué derecho existe para marcarlas de paganas o semipaganas, cuando ha tomado tanta circulación el valor de «los cristianos anónimos»? ¡Asi vendriamos a tener a los ateos positivos como cristianos, y a las masas indigenas de America Latina como paganas! Lease la reflexión de R Poblete, *Religion de masas religión de «elite»* en «Mensaje» num 144 (Santiago 1965) p 613-619

422 Existe una amplia relación de P Boubee en «Etudes» (Paris 1934), p 481 501 y 641-668

El de Rio de Janeiro, en 1955[424], congregó a la tercera parte del episcopado latinoamericano, el de Bogotá en 1968 contó con la asistencia de Pablo VI[425] y de unos 200 obispos de América Latina Estos dos últimos congresos fueron seguidos respectivamente por la celebración de la primera y de la segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano

Celebraciones semejantes de carácter nacional se han tenido en todas nuestras repúblicas, y más allá de la simple expresión exterior de adoración, han contribuido a una notable renovación cristiana Sería prolijo enumerarlos todos De esta suerte en Medellín se tuvo en 1935 el segundo Congreso eucarístico nacional como respuesta a intentos de laicización y hostilidad estatal, en Bolivia, a partir de 1939, y después de la sangrienta guerra del Chaco, los Congresos eucarísticos nacionales han cooperado en la revitalizacion de la Acción Católica y han dado confianza en la capacidad transformadora del catolicismo En El Salvador, en noviembre de 1942, tomaron parte más de 200 000 católicos y se repartieron centenares de miles de comuniones[426] El Congreso eucarístico Bolivariano de Cali (Colombia) en 1949 representó la otra cara de la realidad colombiana después de los pavorosos días de «el bogotazo» En Guatemala se demostró que, a despecho de 80 años de laicismo agresivo, el pueblo era capaz de responder a las instancias de la Iglesia En Argentina, el Perú y Chile, la celebración periódica de congresos nacionales han significado continuos momentos de gracia y de avivamiento de la conciencia cristiana

«En todos y cada uno de los países de America Latina –escribe el padre Juan Alvarez Mejia[427]–, la religión tiene manifestaciones periódicas de catolicismo multitudinario, como tal vez no se registra en ninguna parte del mundo [ ] Esas concentraciones humanas se han repetido cada vez con mayor vigor y entusiasmo En el reciente Congreso Eucarístico del Brasil (1953), se reunieron para la misa de media noche en la ciudad amazónica de Para, 80 000 hombres Bajo una lluvia torrencial estuvieron en pie y participaron luego, de la comunion »

423 G Franceschi, *Argentina*, en R Pattee *El catolicismo contemporaneo en Hispanoamérica* p 34

424 Referencias en Eccl, num 733 p 129 130 y amplia relación en el num 864 de «El Mensajero del Corazón de Jesus» (Bogotá 1955) dedicado casi integramente a este acontecimiento No esta fuera de propósito mencionar una cierta emoción manifestada por la revista francesa ICI, *Le Catholicisme au Brésil* num 5-6 (1 ° de agosto de 1955) Despues de enumerar sombriamente las deficiencias de ese catolicismo, reconoce como signo de vitalidad, entre otros, la celebración del Congreso eucaristico

425 Sobre él hablaremos más adelante y hacemos referencia en nuestra colaboración sobre Colombia en este mismo tomo

426 R Sol *Fiestas cívicas, religiosas y exhibiciones populares de El Salvador Memoria del I Congreso eucarístico nacional de El Salvador*, 1942

427 *Indices de nuestro catolicismo*, l c , p 109

Las misiones populares

Otras formas pastorales que inciden en la vida popular han sido las misiones organizadas de modo parroquial, diocesano y nacional. En la Conferencia de Río de Janeiro se pidió su revitalización, como medio singularmente apto para despertar las conciencias y provocar un acercamiento a Dios. Hemos dicho en otro lugar que su limitación consiste en no trabajar en profundidad, pero cuando han sido bien organizadas, los logros se han manifestado satisfactorios. En Argentina, por ejemplo, se creó el Centro de misiones rurales, con la colaboración de religiosos y religiosas que entre 1946 y 1954 visitaron metódicamente 2238 localidades, impartieron 200 000 instrucciones religiosas y administraron 70 000 bautismos[428]. «También en Chile funciona desde hace años –de acuerdo con datos de 1954– el Centro apostólico, encargado de preparar misiones rurales. En 10 años se han atendido 2739 misiones»[429].

Las misiones de Bolivia organizadas en 1958 constituyeron un éxito pastoral sin precedentes[430]. La de Buenos Aires, a fines de 1960, quiso ser una celebración espiritual del sesquicentenario de la revolución de mayo (1810)[431] y fue calificada «como la misión más grande de la historia de la Iglesia». Tomaron parte más de 2500 misioneros extranjeros y se movilizó todo el potencial de las diócesis que componían la capital de la nación[432]. Se calcula que la predicación directa llegó a seis millones de personas y se verificó que persistía, aun en las franjas sociales aparentemente más reacias a la acción de la Iglesia, una disposición de benevolencia y aceptación de su mensaje.

Se ha dicho, sin que sepamos dónde está su origen, que para el latinoamericano existen dos sacramentos: el bautismo y la procesión. Hay quienes se muestran escépticos del significado que da nuestro pueblo a las procesiones, pero muchas veces expresan el lenguaje que tienen los pobres para manifestar su fe y adorar a su Dios. Es magnífica y popular la celebración de los salvadoreños el 6 de agosto. Pueden leerse a este propósito las incisivas cartas pastorales de monseñor Óscar Arnulfo Romero durante los años de su heroico episcopado entre 1977 y el día de su martirio en marzo de 1980[433]. A lo largo y ancho del continente el humilde pueblo cristiano se da cita cada año en Guadalupe, en San Salvador, en Lima, en Aparecida, en Montevideo, en Popayán: millones de creyentes demuestran, con su fervor

428. Ibid., p. 110.
429. Ibid.
430. Véase la relación con el título: *Dios ha pasado por Bolivia,* en LA (1958), p. 553-557, con estadísticas de gran interés.
431. 1810: años clave en la historia política de casi todas las colonias españolas de América, cuando se inician los movimientos de independencia.
432. «Boletín Informativo» [CELAM], Bogotá, núm. 36 y 37 y Eccl, núm. 1005 (1960), p. 1371 y núm. 1012, p. 1602-1603.
433. *Monseñor Óscar Romero, La voz de los sin voz. La palabra viva de monseñor Romero,* San Salvador 1980.

multitudinario, que no es fácil desterrar a Dios ni el sentimiento religioso de las tierras de América Latina.

Habría que reconocer, sin embargo, que el brusco cambio obrado en los últimos años y un complejo de timidez o de intimidación, han incidido fuertemente en la psicología, sobre todo clerical, y que los católicos van abandonando la calle mientras, paradójicamente, la van invadiendo los marxistas, hábiles conocedores de los mecanismos sociales.

c) *Un laicado minoritario pero selecto*

La Iglesia en América Latina ha tenido, es cierto, una grave deficiencia en la promoción apostólica del laicado. Pero no debe exagerarse la ausencia de su colaboración ni generalizarse de tal modo que se crea que nuestra Iglesia es una suerte de basilisco con una diminuta cabeza y un cuerpo enorme y amorfo. Monseñor Manuel Larraín, pastor de excepcional autoridad en la materia, presidente del CELAM en 1966[434] reconocía en 1959, durante la IV reunión del organismo, que se había ido formando «un laicado selecto, consciente y preparado»[435]. En el segundo decenio de nuestro siglo, fueron laicos católicos del Perú, quienes crearon tesoneramente la Universidad Católica de Lima, y en el decenio de 1930 otro grupo de seglares contribuyó dentro de grandes dificultades a la fundación de la Universidad Católica de Medellín. El catolicismo cubano, que había permanecido relegado y anónimo, sin cuadros apostólicos de significación en los primeros decenios, respondió generosamente después de 1930, gracias a una pastoral adecuada en asociaciones juveniles y de hombres, como una verdadera selección. Muchos de ellos se opusieron a la dictadura de Batista y combatieron en la que parecía ser una revolución original cubana.

Revistas y congresos católicos

A pesar de sus limitaciones económicas y humanas, la Iglesia ha contado con un conjunto de revistas y publicaciones de piedad, cultura o alta divulgación, como «Criterio y Sapiencia», en Buenos Aires; «Mensaje», en Chile; «Víspera», en Uruguay; «Vozes», «Verbum», «A Ordem», «Lar Católico», «Revista Eclesiástica Brasileira», en el Brasil; «Renovabis», en el Perú; «Revista Javeriana», «Cathedra», «Revista de la Universidad Católica Bolivariana», en Colombia; SIC, en Venezuela; «Estudios Centroamericanos», «Christus», en México. Algunas de estas publicaciones han evolucionado a posiciones de «contestación». «Latinoamérica», fundada en 1949, infortunadamente sólo sobrevivió diez años. En el decenio del 70 han aparecido otras dos de calidad: «Tierra Nueva» (Cedial, Bogotá) y «Medellín». A mediados de 1979 empezó a aparecer, originariamente en el Brasil, la revista «Puebla», que está alcanzando bastante difusión.

434. El 22 de junio del mismo año pereció en un accidente.
435. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19-20.

Desde principios del siglo (y aun antes), con las dificultades inherentes a la época, se celebraron en algunas repúblicas reuniones y congresos católicos, como los de la Federación Católica de São Paulo, los diversos congresos católicos mexicanos entre 1903 y 1909 y los congresos agrícolas, como el de Tulancingo en 1905[436].

Haremos aquí una mención más detenida de los congresos católicos celebrados en la república Argentina. El primero, del lejano 1884, dio la pauta para los diez siguientes hasta 1921, sin contar otros congresos dedicados especialmente al problema social. En obra muy reciente *(Corrientes sociales del catolicismo argentino)*, el historiador católico Néstor Auza pone de relieve sus peculiares características. Tales congresos, en efecto, sólo representan un aspecto de toda la obra y del pensamiento de los católicos argentinos. Fueron realizaciones eminentemente laicales por la iniciativa de convocación, por su organización y la composición de sus participantes. «Su estudio –dice Auza– permite rastrear las distintas expresiones de la comunidad religiosa nacional y comprobar que, por sobre las estructuras organizativas o modalidades asociativas, los católicos fueron capaces de crear un ámbito de debate y formular propuestas que contribuyeron significativamente al proceso cultural y religioso vivido entre 1884 y 1921.» El solo eco de su celebración mostraba a un país en apariencia laicizado que el catolicismo conservaba mucha fuerza social y sensibilidad frente a los problemas del momento. «Los debates promovidos mostraron la existencia de un laicado que cumplió con su misión, dentro de las no pocas limitaciones del medio cultural católico y eclesiástico. Audaces en algunos casos, perspicaces en otros, poco perseverantes en los más, tuvieron la virtud de pensar en cristiano las más graves cuestiones que padecía el país.»

El historiador mencionado destaca ciertas características que emergen en estos y de estos congresos cuya sola enumeración enaltece la riqueza espiritual del laicado. Tales son el contenido social de sus resoluciones, la proyección hacia lo político, la presencia de la juventud, los círculos de estudio, las orientaciones en materia educativa, la universidad católica, los proyectos en materia de prensa católica, la federación de fuerzas católicas y la repercusión de los congresos en la evangelización popular.

Lamenta Néstor Auza que, a partir de 1921, estas ricas manifestaciones de las inquietudes del catolicismo argentino no vuelven a aparecer y señala su causa en «la unidad, rigidez y verticalidad de las nuevas organizaciones que inaugura el episcopado».

Resulta difícil hacer una síntesis de toda esta actividad eclesial en América Latina, pero aún es más difícil y doloroso tener que admitir que muchos de estos esfuerzos perdieron su eficacia por falta de continuidad y de coherencia. Al entusiasmo de los primeros años se sigue la dispersión y la parálisis.

436. En su agenda se trató de los riegos, el cultivo del gusano de seda, la conservación de los bosques, la economía de los peones. Véase una relación de esta actividad en J. MEYER, *Le Catholicisme social au Mexique jusqu'en 1913,* en «Revue Historique» (1978), p. 143-159.

Nuevamente a partir de 1940 bajo el influjo de la Acción Católica y también probablemente porque el catolicismo latinoamericano se siente socialmente más reconocido como fuerza continental, reaparecen las iniciativas de congresos o semanas de estudio de la JOC, de Padres de familia, de Cultura católica, de Hombres católicos, de Enseñanza religiosa, de asociaciones católicas, de Prensa, cine y televisión y de los notables Congresos católicos de vida rural.

Pero por infortunio gran parte de esta actividad no parece haber dejado huella honda y duradera para hacer frente a la irrupción del secularismo y de la nueva cultura atea que sobreviene años después de la segunda guerra mundial.

Las escuelas radiofónicas

Merece consideración especial la fundación de las Escuelas radiofónicas de Sutatenza, en Colombia[437], sistema adoptado en Guatemala, Honduras, Costa Rica[438], Perú, y dotado de gran audacia social en el Brasil merced al Movimiento de Natal y a la clarividencia del arzobispo Eugenio de Araújo Sales[439].

La parroquia y la catequesis

En la V asamblea del CELAM reunida en Buenos Aires en 1960, el obispo chileno de Talca, Manuel Larraín, tuvo una relación muy completa sobre los problemas pastorales de la parroquia latinoamericana[440]. No obstante sus numerosas limitaciones se advertía en las parroquias una vitalidad creciente, si bien la relación deja más el sabor de un deseo de lo que debe ser una parroquia que lo que en efecto es. Otro tanto puede afirmarse de las disertaciones del arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano[441] y del obispo de Girardot (Colombia), Alfredo Rubio acerca de la parroquia rural[442].

Como paradigma de parroquias rurales ejemplares, que por cierto no son únicas en América Latina, mencionamos aquí las de Fómeque (Colombia)[443] y la de Santiago de El Paso (Bolivia)[444].

437. Hablamos más particularmente de ella en el estudio dedicado a Colombia (cap. XI).

438. Véase M. QUIROZ GONZÁLEZ, *Misioneros del espacio,* en LA (1957), p. 390-392.

439. Sobre esta extraordinaria experiencia véase la relación del padre T.G. CLOIN, *Una evangelización en extensión y profundidad,* «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30-40 (Bogotá 1963), p. 30-40. En la colaboración sobre el Brasil, de este tomo, se hace referencia a la fundación Centro Don Vital (1921-1922), cuyo creador y animador fue el convertido Jackson de Figueredo.

440. «Boletín Informativo» [CELAM], núm 40 (Bogotá 1961), p. 7-29.

441. Ibid., p. 51-70.

442. Ibid., p. 70-82.

443. Sobre ésta hablamos en la parte referente a Colombia. Véase A. GUTIÉRREZ, *Organizaciones pastorales permanentes y su concreta restauración en la parroquia de Fómeque,* «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 41 (Bogotá 1961), suplemento II, p. 1-6; F. DÍEZ ESPELOSÍN,

El Concilio Plenario de 1899 había insistido en la catequesis[445]. Opinamos que en otras repúblicas latinoamericanas se había despertado la misma preocupación que en Colombia, cuyo magisterio episcopal conocemos con mayor detenimiento, tanto más cuanto que san Pío x, profundamente venerado en América Latina, había publicado una encíclica sobre la enseñanza del catecismo[446].

En América Latina han surgido movimientos, a veces semiespontáneos de catequistas enteramente dedicados a esta indispensable tarea de evangelización. A. Lluberes[447] ofrece el resumen de una de las más originales creaciones surgidas dentro de las masas campesinas y de las bases populares: «Espontáneos predicadores laicos que con un mínimo de cultura, pero con una gran fidelidad a sus tradiciones religiosas, recorrían las zonas rurales enseñando, con tonos de amenazas apocalípticas, la fidelidad a la Iglesia, el respeto al sacerdote, la corrección moral del concubinato y la bebida, la asistencia a la Iglesia y la frecuencia de los sacramentos, la devoción a los santos y al rosario, y la práctica de oraciones y actos de piedad y caridad.»

Humildes hombres y mujeres, entre los que descuella José de los Santos Morales, conocido como el hermano Che (José) o Cheo, de donde le vino al original experimento el apelativo de los Hermanos Cheos, suplieron heroicamente, aun dentro de ciertas incomprensiones clericales, la falta de sacerdotes. Estaban poseídos de un celo ardiente por la defensa de la fe frente a la prepotencia de las sectas protestantes. El pueblo los recibió con una connatural aceptación. Su mejor credencial estuvo acreditada por la adhesión a la Iglesia y los obispos. Fueron erigidos canónicamente como asociación catequística en 1927, pero desafortunadamente hacia 1940 el prometedor movimiento tocaba a su fin[448].

Por los años de 1950 funcionaba en Santiago de Chile la Escuela catequística para la preparación de maestras, escogidas con la finalidad de atender a la enseñanza religiosa de los centros oficiales[449]. Igual cosa sucede en Bogotá, Quito, San José de Costa Rica y varias ciudades del Brasil. Uno de los centros catequísticos más notables del mundo funciona en la ciudad de México. *Los catecismos de San Francisco Javier* han fundado cerca de 200 centros en la capital y los alrededores, donde más de 2000 catequistas enseñan el catecismo a más de 50 000 niños.

Hay que destacar el trabajo catequético de las Misioneras de la Iglesia en Bolivia, fundadas en Oruro en 1925, o de las Misioneras de María Inmaculada, fundadas en Colombia por la incomparable hermana Laura Montoya. Hacia 1950 se crearon en Medellín las Escuelas Eucarísticas «consideradas como un modelo en el Congreso catequístico de Boston» (1953)[450].

El celoso sacerdote Agustín Elizalde fundó en 1951 en la provincia de Buenos Aires una fraternidad masculina, «Los Oblatos diocesanos», como instituto secular, para acudir a las poblaciones sin sacerdote. Su obra se había extendido diez años más tarde a Bolivia, Chile y Paraguay[451].

También en Bolivia funcionaban las «Escuelas de Cristo», creadas en el lejano 1908 por el franciscano padre José A. Zampa, con la ambición bien lograda de una promoción integral del campesino. En 1961 educaba en la fe y en el civismo a 15 000 niños y jóvenes, y su acción se extendía a 200 000 campesinos[452]. En el decenio de 1970, la arquidiócesis de Tunja (Colombia) organizó un Centro nacional de catequesis, encaminado a la preparación de maestros de centros oficiales. Por sus cursos han pasado ya varios miles de educadores[453].

Lamentamos no poseer referencias amplias de los catequistas promovidos en Bolivia por monseñor Adhemar Esquivel, que han dado pruebas de heroica fortaleza. De los celebrantes de la Palabra en Honduras, y de los presidentes de la Asamblea, en Santo Domingo, existen algunas interesantes relaciones[454].

La fe sin historiografía

Hemos trazado apenas un esbozo de algunas realizaciones adelantadas por la Iglesia latinoamericana. Queda por hacer la historia de una multitud de movimientos de piedad y de cultivo espiritual que, durante todo este siglo han sido los soportes más eficaces de la fe popular; las devociones eucarísticas, el Apostolado de la Oración, las humildes y eficaces cofradías parroquiales o conventuales, así como de iniciativas más modernas y harto eficaces como los Cursillos de Cristiandad, la Legión de María, las Congregaciones Marianas, el Movimiento Familiar Cristiano. Calificadas despectivamente como alienantes, dicotómicas, espiritualismo de evasión[455], están

Fómeque, el milagro colombiano, en SIC (Caracas 1961), núm. 240, p. 468-471; y la relación de LA (1952), p. 392-395.

444. Relación de H. Muñoz, en LA (1953), p. 38-41.

445. En el texto correspondiente a la nota 268 del cap. II.

446. *Acerbo nimis,* 5 de abril de 1905. Por lo que conocemos de Colombia, esta encíclica tuvo mucha resonancia y efecto.

447. *La Iglesia en las Antillas Españolas (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 544-546.

448. A. Lluberes cita la obra de E. Santaella Rivera, *Historia de los Hermanos Cheos,* Ponce 1979, ibid., p. 548, nota 27.

449. J. Álvarez, *Índices de nuestro catolicismo,* l.c., p. 110.

450. Ibid., p. 110.

451. *Los Oblatos diocesanos, un servicio para el apostolado,* en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40 (Bogotá 1961), p. 111-113.

452. *Las Escuelas de Cristo,* ibid., p. 114-116.

453. Sobre la catequesis se ocupó la V Reunión del CELAM, Buenos Aires 1960 («Boletín Informativo», l.c., p. 57-61).

454. *Celebradores de la Palabra. Experiencia pastoral en la Diócesis de Comayagua en Honduras,* en «Medellín» (Medellín 1975), p. 90-92. *Nuevos agentes de pastoral: Los presidentes de asamblea. Experiencia pastoral en la diócesis de Santiago de los Caballeros, República Dominicana,* ibid., p. 93-97.

455. Así las estimaba un joven jesuita en un seminario sobre historia de Colombia, organizado por marxistas de la Universidad Nacional de Bogotá, septiembre de 1977. Texto mimeogr., p. 84. Pueden admitirse críticas ponderadas y juiciosas a las limitaciones inherentes, pero es intolerable la autosuficiencia doctoral que imagina una nueva fundación de la Iglesia, porque la hasta ahora

llamadas a conservar el sentido religioso de muchos creyentes y a responder a necesidades y apremios concretos en medios sometidos a una descristianización sistemática Así, por ejemplo, la Acción eucarística, organizada en los años cincuenta en el Brasil, ha producido sorprendentes éxitos de re-evangelizacion, cualitativos y cuantitativos en no pocas diócesis[456]

Los creyentes no han de intimidarse por estos dictámenes profesorales de incomprensión

«El exito verdadero –escribe el padre H Holstein, S I – es el acogimiento de las almas a la gracia, el crecimiento de la vida teologal, la respuesta al llamamiento incesante del Espiritu ¿Quien puede medir el grado de caridad de un alma o de una comunidad cristiana? Sin duda las empresas apostolicas, por su aspecto humano y su adaptacion a las condiciones concretas, pueden estar sujetas al juicio de criterios sociologicos asi como es legitimo establecer muestreos del territorio de una parroquia o de una diócesis a partir de encuestas objetivas de sociologia religiosa, es permitido tratar de determinar, de alguna forma, el coeficiente de adaptacion de un movimiento o de una conducta pastoral Eso se queda no sólo en aproximaciones, sino fundamentalmente en una inadecuacion con el misterio del dialogo entre Dios y el alma cristiana, misterio sobre el que la conciencia y la experiencia religiosa informan mal de parte de quien las vive, y que escapa con mayor razón al observador de fuera»[457]

Hasta 1980 la gran realizacion catolica en América Latina era su propia fatigosa supervivencia, que seguía marcando la forma del ser del continente Mas alla de las expresiones multitudinarias de adhesión a la fe católica, sobre las que no se debe colocar un entusiasmo absoluto y simplista, y prescindiendo aqui de la impregnacion cristiana o de valores cristianos producida y conservada por la religiosidad popular, en nuestra América Latina viven silenciosamente su fe y trabajan por ella densas franjas de católicos, verosimilmente minoría, pero que en forma sincera y eficaz, constituyen la verdadera aristocracia espiritual de nuestra Iglesia Pertenecen a todas las capas sociales, se comprometen sin clamores ni colera en las iniciativas apostólicas, oran y enseñan a orar, aman a los pobres porque aman a Cristo, tienen el instinto de lo catolico y por ello aman filialmente a la Iglesia No adulan, pero sí veneran al sacerdote cuya misión reconocen originada en

existente no ha constituido sino un rumbo de equivocaciones y desaciertos Vease, en cambio lo que escribian F Houtart y E Pin bien ajenos por cierto, a magnificaciones triunfalistas «Hay que respetar una exigencia fundamental de la salvación cristiana se cumple en una Iglesia, por una pertenencia no natural sino sobrenatural El compromiso debe reposar sobre la fe en la Iglesia, cuerpo mistico de Cristo distinto de toda otra sociedad natural Allí en donde este sentimiento ha sido despertado en pequenos grupos (Acción Católica, Legion de Maria, Congregaciones marianas, pequenos nucleos de barrio) se ha manifestado una fidelidad a la Iglesia perseguida que ha llegado a veces hasta el martirio» (*L Eglise a l heure de l Amerique Latine* Tournai 1964, p 181)

456 Testimonios en *Le Catholicisme au Bresil*, ICI, num 5-6 (1 ° de agosto de 1955) Tambien A J Lacombe, *Brasil* en R Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamerica*, p 122-125

457 *Echec de l Action Catholique?*, en «Etudes» 1 (Paris 1962), p 262

Dios, dialogan con sus santos en quienes descubren a sus grandes hermanos, participan en la catequesis, trabajan en las cárceles, rezan por el papa, por las misiones y por las vocaciones Son alérgicos a la crítica corrosiva, su espiritualidad es genuina, aunque se vea menospreciada por no ser cerebrales

A quienes desesperan de la conversión de esa que llaman «Iglesia pecadora», «preconciliar», sobre todo si son teólogos e historiadores, debería invitárselos a que entraran en contacto, a través del ministerio sacerdotal o de la participación desprevenida, por lo menos algunas horas de su semana o de su mes, con estos pobres de Dios y descubrirían que esta selección espiritual es capaz de dar lecciones de oración a una academia de teología Es la multitud anónima que constituye el nervio y la esperanza de una Iglesia llamada a dar el testimonio de la trascendencia Como su eficacia no es política, quedan sin recibir los honores de la historia

A ellos se refería con nostalgia de buen pastor el arzobispo de El Salvador, monseñor Óscar Arnulfo Romero, cuando evocaba su recuerdo en algunas de sus homilías sin presunciones literarias

«Que gusto me da decirle al Señor –decia monseñor Romero– Mira, Señor, cuantos te recuerdan, mira esta catedral llena, mira las muchas iglesias de la diocesis y del mundo, hasta en las humildes ermitas, grupos de gentes que van a misa » «Don Hilario, invitado desde su silla de ruedas, donde hoy está impedido [ ] a que recen siempre el rosario y los llama a su casa para rezar el rosario»[458]

En otra de sus predicaciones recordaba a laicos heroicos

«Don Felipe Jesus Chacón, que fue despellejado como san Bartolomé por proclamar el Evangelio [ ] Felipe de Jesus Chacón [y] *Polin* –como le llamábamos a Apolinario– Yo los he llorado de veras, y con ellos a otros muchos que fueron catequistas, trabajadores de nuestras comunidades, hombres muy cristianos A uno que asesinaron en Aguilares le llamaban el *hombre del Evangelio*»[459]

d) *La Acción Católica*

El pontificado de Pío xi dio un impulso notabilísimo al apostolado laical bajo la consigna y la forma de la Acción Católica[460]

458 Homilia del 23 de septiembre de 1979, *Monsenor Romero, la voz de los sin voz*, o c , p 260

459 Ibid , p 458

460 Una vision general de sus origenes y desarrollo, la presenta F Klostermann, *Acción Catolica*, en *Sacramentum Mundi* I, Herder Barcelona 1972, col 15-30 Allí se demuestra cómo su origen no es exclusivamente italiano Se alude a la actitud del Concilio Vaticano II Véanse síntesis de su historia, y de su significación tambien en las voces *Acción Catolica*, en A Alonso Lobo, *Gran Enciclopedia Rialp* I, Madrid 1971, p 111-114 *Action Catholique*, en E Guerry y M P Seve, *Catholicisme*, Paris 1948, col 98-107 (con referencias a la organización en Francia) *Azione Cattolica*, en L Cardini, *Enciclopedia Cattolica* I, Vaticano, col 593-609 (con ampliacion sobre la organizacion en Italia)

El movimiento empezó a tomar mordiente en América Latina hacia 1930, y se desarrolló con relativo vigor en algunas repúblicas como México, Colombia, Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, en los 25 años siguientes[461].

Pasados 30 años desde el establecimiento de la Acción Católica, podía observarse que la estructuración de la Acción Católica en América Latina seguía los planteamientos clásicos de Pío XI, Pío XII y Juan XXIII: Acción Católica de base parroquial, diocesana y nacional, subordinada al párroco, al obispo y al episcopado. De esta manera parecía responder a la necesidad de la unidad orgánica de apostolado parroquial, diocesano y nacional[462]. «La implantación de la Acción Católica, en la forma pregonada por Pío XI, encontró a nuestras parroquias de entonces (1930/1931), prácticamente desprovistas de organizaciones activas de apostolado; y cosa más grave, la mentalidad de nuestros párrocos, en general, desposeída de espíritu organizativo en la utilización de la colaboración del laicado, con las subsiguientes consecuencias.»

Esta verificación hecha por el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano, en la V reunión del CELAM (1960), explica el entusiasmo que fue prendiendo en muchas de nuestras Iglesias por un movimiento del que tenía sed nuestro continente zarandeado por laicos descreídos y altaneros con una Iglesia clerical.

Es cierto que el paradigma que campeó fue el italiano; nuestra Iglesia, *poco preparada y todavía poco consciente de sus especificidades, no estaba* en condiciones de crear sus propios modelos; por otra parte es verosímil que el contenido apologético y de desafío con que se desarrolló en países de tradición laicista oficial contribuyera a su relativo éxito inicial. En México llegó a contar con 300 000 afiliados militantes, en Colombia con 120 000, y 200 000 en las parroquias rurales[463].

Las cifras entusiasmaban, si bien mirada la realidad de todo el continente, se echa de ver una fragilidad cuantitativa. Las Semanas Interamericanas de Acción Católica, cuyo Secretariado funciona en Santiago, hará ver que el solo número de adherentes a la Acción Católica y a sus ramas especializadas, podía constituir un espejismo.

En la IV reunión del CELAM (noviembre de 1959) monseñor Larraín mostraba preocupación sobre la eficacia real de la Acción Católica en América Latina.

> Se nota también –escribía el prelado– una «ausencia de la Iglesia en las estructuras sociales fundamentales y en la promoción de las comunidades humanas. La causa es la carencia de dirigentes cristianos para hacerse responsables de esa acción, que ante todo y esencialmente corresponde a los laicos. Esto trae consigo dos grandes preguntas: ¿la Acción Católica y los movimientos apostólicos de Latinoamérica realizan la labor más adecuada para afrontar los grandes problemas que plantea la crisis contemporánea? ¿Todos estos movimientos apostólicos se dirigen principalmente a reclutar gente, olvidándose de hacerse presente en las estructuras sociales fundamentales?»[464]

Otra preocupación manifestada en la misma relación era la de un repliegue de la Acción Católica especializada que podía llevar a los grupos de católicos a colocarse al margen de los grandes problemas de la vida. Deploraba el obispo de Talca las deficiencias en la formación del laicado, «olvidando que la tarea *fundamental* e insustituible del laico es la de humanizar y cristianizar las estructuras temporales»[465].

En la reunión del año siguiente, 1960, el propio prelado reconocía la existencia de «un gran esfuerzo apostólico, expresado en obras, hombres, dinero», desarrollado en nuestro continente, que eran «el mejor testimonio de la *vitalidad* de la Iglesia en estas tierras y del celo de sus pastores, de la colaboración eficiente de las congregaciones religiosas y del espíritu apostólico de muchos de sus laicos. Se cometería una grave injusticia si se dijera que la Iglesia en América Latina carece de vitalidad apostólica.»

Pero había de reconocerse que «los resultados obtenidos no eran proporcionados a los esfuerzos realizados». No se habían atacado los problemas en su núcleo. Florecen las obras de caridad, pero no se ha ido a la causa de la miseria; pululan las publicaciones, las formas de apostolado radial, pero falta preparación técnica y coordinación planificada. Falta sobre todo «un plan de acción y de colaboración». A su vez, esta deficiencia tiene su origen en una visión mutilada de la naturaleza y de la acción de la Iglesia y en una falta de realismo apostólico. «No pocas veces nuestra acción se resiente o de un inmediatismo, que no ve los fines supremos adonde se dirige, o de un negativismo, que sólo combate errores en vez de afirmar la verdad, o de un falso supernaturalismo, ajeno a los problemas de la vida, o –lo que es más corriente– de un pragmatismo inconsciente, que busca el éxito inmediato y olvida la acción en profundidad.»

Dentro de esa visión mutilada de la acción de la Iglesia, monseñor Larraín lamenta la intemporalidad, la forma descarnada con que se presenta el mensaje a una sociedad y a un hombre concreto y condicionado[466].

Fue mérito de la Acción Católica haber despertado, siquiera germinalmente, la conciencia de una parte del laicado, haber movilizado a buen número de seglares para el apostolado catequético y de los medios obreros. El pastor metodista argentino doctor J. Miguel Bonino (observador en el Concilio Vaticano II) reconocía que la Acción Católica había influido en el progreso y en el cambio de las actitudes de nuestro catolicismo[467].

461. Aquí prescindimos de las definiciones técnicas y de las controversias que se han suscitado. Consideramos el movimiento desde fuera y presuponemos el conocimiento general que se tiene de su finalidad y de sus diversificaciones.

462. Relación del arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano, V Reunión del CELAM, noviembre de 1960 («Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40 [Bogotá] 1961), p. 68).

463. Estadísticas proporcionadas en la Conferencia de Río, *Documentos* 40 y 6, respectivamente.

464. «Boletín informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19-20. La segunda pregunta se refiere a la eficacia apostólica de los colegios católicos.

465. Ibid., p. 20-21.

466. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40 (Bogotá 1961), p. 12-14.

467. Testimonio aparecido en ICI, núm. 187 (1.º de marzo de 1963), p. 26-28.

¿Fracaso de la Acción Católica?

En el decenio del 60 se advierte una sensación de crisis. La Conferencia Episcopal de Medellín registra una «respuesta insuficiente, inadecuada a las nuevas formas de vida que caracterizan a los sectores dinámicos de nuestra sociedad». Se señala un aferramiento indebido a estructuras demasiado rígidas, un anquilosamiento del apostolado laical por deficiencias de intuición, de audacia, y de conducción[468].

Según *Medellín* la acción apostólica de los laicos encontraba dos espacios pastorales: uno, *territorial*, de parroquia y de diócesis, tradicional en la Iglesia; otro, enteramente nuevo, debido al cambio social, espacio *funcional*, independiente del territorio, vinculado al trabajo, a la profesión, al empleo, decisivo en los procesos de transformación. La Conferencia de Puebla reasume esta división y advierte que es fuerte cuantitativamente la presencia apostólica de los laicos; pero débil y casi ausente la presencia transformadora en los espacios funcionales[469].

La evolución del continente ha colocado también a nuestra Iglesia en situación de diáspora, para lo que no estábamos preparados con la sola pastoral de conservación y defensa[470]. Habría que inferir que los nuevos retos lanzados al apostolado católico en América Latina encontraron una Acción Católica de criterios y de métodos desfasados, sobre lo que ya había puesto en guardia el obispo monseñor Manuel Larraín. Así se explica la aparición en 1961 y el impacto causado por el estudio del sacerdote belga, residente entonces en el Brasil, J. Comblin, *Échec de l'Action Catholique?*[471] E. Dussel afirma: «El fracaso de la Acción Católica no es en realidad un fracaso, sino más bien un llegar a sus límites»[472].

Pero las opiniones del padre Comblin y del doctor Dussel parecen ir demasiado lejos. El primero no hace distinción alguna entre la Acción Católica general y Acción Católica especializada[473]. No obstante ello, no la descarta a secas, sino lamenta que no esté respondiendo «a las intuiciones apostólicas» de su fundador, Pío XI. El segundo parece atenerse, sin más, a la visión negativa de Comblin, y afirma que la Acción Católica «ha llegado a sus límites».

Todo lo contrario juzgaba el papa Juan XXIII en el discurso dirigido el 10

468. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* II, 10. *Movimientos Laicos*, núm. 1-6.

469. Núm. 821-823.

470. Véase el análisis de F. HOUTART, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, (Bogotá - Friburgo de Brisgovia 1962). Es sintomático un cierto silencio de la misma expresión Acción Católica en los documentos de Medellín y de Puebla, y aún en la terminología del Concilio. El decreto *Apostolicam Actuositatem* emplea la expresión, pero más en forma de registro histórico (núm. 20).

471. Éd. Universitaires, París 1961, 176 páginas. Véase el juicio que le hace el padre H. HOLSTEIN, en «Études» (febrero 1962), p. 260-263. Admite algunos aciertos del libro, pero en general no está de acuerdo con el conjunto.

472. *Desintegración de la cristiandad colonial*, o.c., p. 67.

473. H. HOLSTEIN, l.c., p. 260.

de enero de 1960, al cumplirse los 50 años de la Juventud Católica femenina italiana[474].

El papa Juan empieza su discurso acreditándose como un buen conocedor de la historia de la Acción Católica italiana, pero enseguida extiende su horizonte a la Acción Católica en toda la Iglesia:

> «¡Acción Católica de Roma, Acción Católica de las diócesis de fundación antigua y moderna y de los territorios de misión, te saludamos con mucho afecto! Confiamos en tus dirigentes, conscientes y preocupados por el triunfo de la Iglesia y el bien de la sociedad. Confiamos en tus militantes, que representan todas las edades y categorías del laicado católico. Sabemos comprender las dificultades, angustias, vacilaciones de algunos y las impaciencias de los más jóvenes.»

No es fácil admitir sin más «un fracaso» o un agotamiento, si el papa del Concilio Vaticano II, cuyas instituciones son tan ensalzadas, y con razón, hace esta otra aseveración:

> «Volvemos a Pío XI y, con él, a Pío XII, los dos gloriosos pontífices, y bendecimos su intuición genial y la providencia paternal y previsora que hicieron de esta organización de los seglares, auxiliar del apostolado jerárquico, un maravilloso instrumento de penetración del pensamiento cristiano en todos los ambientes de la vida.»

En conclusión, «el fracaso» y el agotamiento no vienen de la Acción Católica en sí, sino de una incorrecta o desadecuada aplicación de sus criterios y de sus métodos originales, sobre todo después de la celebración del Concilio, cuando a las crisis del apostolado laical en América Latina se quieren añadir ingredientes deletéreos sembrando sutilmente el descrédito de cuanto ha hecho la Iglesia en pasados tiempos y atizando un enfrentamiento morboso y artificial de ciertos movimientos laicos contra la jerarquía[475].

La Acción Católica especializada

Que la Acción Católica especializada sí estaba en capacidad en América Latina de medirse con la realidad de nuestros problemas pastorales y sociales y que bien orientada por obispos y laicos sensibles a las aspiraciones del continente, podía ofrecer respuestas vigorosas, puede colegirse de cuanto se trató en la IV Convención de la Confederación Interamericana de Acción Social Católica, celebrada en Cuernavaca (México) en 1956. A partir de la carta de la Santa Sede enviada a la Convención, que constituye una descalificación del capitalismo liberal, se afirmó la necesidad de una modificación estructural de la vida social. Allí se analizó la situación del continente en

474. Texto castellano en Eccl, núm. 966 (1960), p. 69-71.

475. En el mismo discurso, Juan XXIII recuerda la unión necesaria con el episcopado, y aduce las conocidas palabras de san Ignacio de Antioquía: «Nada sin el obispo.» Para este fin, el papa Roncalli trae una larga cita del discurso pronunciado el 3 de noviembre de 1929 por Pío XI.

materia de empresas, sindicatos, industrialización, vida rural y condiciones del mundo indígena[476]. Otro tanto encontramos en el incisivo informe preparado en 1960 por el Secretariado Permanente de la misma Confederación, con sede en Santiago de Chile, para la V Semana Interamericana de Acción Católica que había de celebrarse en México, con un diagnóstico valiente y realista de la situación latinoamericana y la asignación de tareas concretas al apostolado de los laicos[477].

Entre los movimientos especializados de Acción Católica, se encuentra la JOC (Juventud Obrera Católica), cuyos orígenes en América Latina se ubican, según los diversos países, entre 1935 y 1945[478].

Jocistas que llegaron de Europa a ejercer en América Latina su profesión obrera, sacerdotes latinoamericanos que conocieron la JOC en Europa, y monseñor Cardijn, su fundador, con frecuentes visitas a nuestro continente, fueron estableciendo el original movimiento en diversos países. «Los congresos internacionales principalmente en Canadá en 1947 y de Bélgica en 1952, en los cuales participaron delegaciones latinoamericanas, impulsaron fuertemente el movimiento jocista.»

T. Sulik enumera las múltiples dificultades que ha debido vencer el jocismo: desconocimiento de sus finalidades, indiferencia de la juventud obrera, hostilidad de la opinión pública por su carácter cristiano y su organización autónoma. Hubo temor en algunos medios eclesiásticos de que se transformara en un movimiento extremista, o de que debilitara a la Acción Católica parroquial; la falta de asesores cualificados, el influjo del sindicalismo o de la política le crearon, en algunos países, no pocos equívocos.

En 1959 existía en todos los países latinoamericanos. Se hallaba vigorosa en el Brasil y en el Cono Sur. Las condiciones políticas brasileñas desnaturalizaron no poco, durante los años 60, la finalidad apostólica de la JOC, así como las tensiones ocurridas en los últimos años del régimen peronista (1954-1955).

En Colombia alcanzó gran florecimiento entre 1935 y 1945, y tuvo de sufrir una fuerte hostilidad de parte de los sindicatos comunistas. Explicablemente en México no ha alcanzado un notable desarrollo por la desconfianza y hostigamiento del partido único que no tolera competencias militantes ajenas a su ideología aconfesional.

Los resultados obtenidos son altamente positivos: la JOC se ha mostrado audaz, batalladora, proselitista, y de sus filas han salido los creadores de

476. Relación de F.H. Zárate en LA (1956), p. 259-261.

477. *Dossier* de ICI, *Un Continent menacé: L'Amérique Latine,* núm. 134 (15 de febrero de 1960), p. 15-25. Hay una síntesis en RJ 2 (1960), p. 607-609.

478. Hay una síntesis completa escrita por Tibor Sulik, del Comité Ejecutivo Internacional de la JOC: *La JOC en América Latina,* «Boletín Informativo» [CELAM] núm. 25 (Bogotá 1959), supl. V, p. 3-10. Lamentamos haber conocido tardía y sólo superficialmente la tesis doctoral de la historiadora católica uruguaya, Ana María Bidegain de Urán, residente en Bogotá: *La organización de movimientos de Juventud de Acción Católica en América Latina,* Lovaina 1979 (infortunadamente aún inédita 1980, dirigida por R. Aubert. Estudia de preferencia los casos de Brasil y Colombia).

movimientos sindicalistas en Cuba (hasta la implantación del régimen marxista), en Venezuela, en Paraguay y en Colombia[479].

El IV Congreso Jocista celebrado en Lima en octubre de 1959, indica el grado de madurez y de convicción a que había llegado el Movimiento. Con más de 100 delegados se abordaron los problemas del continente, desde una visión que presentaba la realidad económica, sindical, y social, hasta la situación religiosa, los métodos de formación apostólica y evangelización del mundo juvenil obrero[480].

La crisis del apostolado seglar

La Conferencia de Puebla fue consciente de la desnaturalización a que podían quedar sometidos los movimientos de apostolado seglar dentro de la crisis que se ha presentado en los últimos años. Todo depende del modo como «se comprende la realidad social, el ser y la misión de la Iglesia» (núm. 820). Existen laicos y movimientos laicales «que no han asumido suficientemente la dimensión social de su compromiso», aferrados a sus intereses económicos y de poder y reacios a comprender y a aceptar la enseñanza social de la Iglesia. Hay otros «que por exagerada politización de su compromiso, han vaciado su apostolado de esenciales dimensiones evangelizadoras» (núm. 824). Otros movimientos «se distorsionan por una excesiva dependencia de las iniciativas de la jerarquía», otros «confieren a su autonomía un grado tal, que se desprenden de la comunidad eclesial» (número 825). *Puebla* se muestra especialmente preocupada «por el insuficiente esfuerzo en el discernimiento de las causas y condicionamientos de la realidad social y en especial sobre los instrumentos y medios para una transformación de la sociedad». De esta suerte emerge un doble peligro para la acción apostólica de los laicos: «La asimilación acrítica de ideologías [o] un espiritualismo de evasión.» No basta la mera denuncia de los males y peligros: hay que descubrir caminos para la acción (núm. 826).

Los tiempos de esplendor de muchos de estos movimientos laicales, que englobaban amplias franjas de católicos de toda condición, estudiantes, intelectuales, obreros, han cedido campo a años de conflicto, a ideologizaciones, a rupturas intraeclesiales. Estos síntomas de fragilidad de tales movimientos, especialmente los protagonizados por la juventud estudiantil y trabajadora, han contribuido a que en no pocos países los gobiernos dictatoriales se sintieran prepotentes para ejercer despiadadas represiones.

479. Ibid., p. 6-7.

480. T. Sulik, *En vísperas del Congreso Jocista,* «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 28 (Bogotá 1959), p. 199-204; Óscar S. Melanson, *La JOC frente a las realidades sociales de América Latina,* (ibid. 1960), núm. 30, suplemento I, p. 2-11. RJ (1959) 2, p, 149, habla de que la JOC estaba organizada en 272 ciudades y que había 1351 centros jocistas; el número de asesores era reducidísimo: solamente 19 sacerdotes para toda América Latina.

e) *El sindicalismo cristiano*[481]

El primer gran esfuerzo por crear un movimiento sindicalista no sólo de inspiración cristiana, sino claramente católico, se verificó, según nuestro conocimiento, en Colombia, con la fundación de la *Unión de Trabajadores* de Colombia, UTC, sobre lo que remitimos al lector al cap. XI dedicado a Colombia. Aquí hablamos del sindicalismo de tipo plenamente moderno, sin desconocer las realizaciones de los católicos mexicanos, argentinos, chilenos, en los primeros decenios de este siglo.

El I Congreso de sindicalistas cristianos de América Latina se celebró en Santiago de Chile, y su mejor resultado fue la creación de la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos, CLASC, en la que tomaron parte movimientos incipientes o desarrollados de Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Chile, México, Colombia, Paraguay, Uruguay, Venezuela y Cuba.

En relación con el movimiento sindicalista nacional y continental, los cristianos llegaban tarde. Es claro que a principios del siglo era difícil pensar en organizaciones perfectamente definidas con criterios que sólo surgieron posteriormente.

En el año 1906 se fundó en el Ecuador el Centro Católico de Obreros, calcado sobre el modelo de los círculos franceses que se hicieron célebres gracias a los nombres de Alberto De Mun, el vizconde La Tour du Pin y Mauricio Maignen. Poco antes ya funcionaba la sociedad Obreros de la Salle. Hubo congresos de cierta significación en 1938 y en 1943[482]. En Brasil y Uruguay estas asociaciones hubieran podido mostrarse bien dinámicas, pero se redujeron a la promoción religiosa y a la mutua ayuda. En Uruguay nacieron sociedades mutualistas católicas y cooperativas cristianas, con gran insistencia en la información y difusión de la doctrina social católica. Pero todavía a mitad del siglo XX «los medios obreros no han oído ni oyen sino a los grupos denominados de izquierda», escribía D. Regules en 1951[483]. En México, desde 1905, funcionaba la Unión de Operarios Guadalupanos. En 1908 nació la Unión Católica Obrera y en 1912 la Mutualista Obrera. La Confederación Nacional Católica del Trabajo contaba en 1922 con 19 000 socios y 348 sindicatos, pero sucumbió en 1927 bajo la fuerza de la revolución. En Colombia se creó el Círculo de Obreros de San Francisco Javier en 1910 y alcanzó brillante desarrollo en los decenios posteriores. Pero ninguno de estos proyectos, a excepción tal vez de México, Argentina y Chile, se lanzó a una organización atrevida de auténtico sindicalismo. Hubo, en definitiva, hasta el decenio del 40, una ausencia cristiana

481. Seguimos en gran parte a E. MASPERO, *Sindicalisme chrétien en Amérique Latine*, dossier de ICI, núm. 146 (1.º de agosto de 1961), p. 17-28, y del mismo: *El Movimiento laboral de orientación demócrata-cristiana como instrumento de cambio social en Latinoamérica*, en W. V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma*, Herder, Barcelona 1967, p. 287-322.

482. J. TOBAR DONOSO, *Ecuador*, en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o.c., p. 226-227.

483. Ibid., p. 446.

en el ámbito del pensamiento y de la organización con sentido actualizado[484].

El catolicismo latinoamericano había desplegado una ingente obra de caridad, de educación y de culto. En un momento dado las circunstancias lo desbordaron. Se fue comprendiendo que si la Iglesia quería incidir en la vida de las masas, había que establecer una «lucha por la justicia». Frente a la esperanza cristiana, cuyas potencialidades y exigencias no acababan de constituir un problema para los católicos, aparecía la esperanza marxista. El laicado latinoamericano ignoraba la teología de lo temporal. Pero al terminar la segunda guerra mundial la situación empieza a cambiar.

En máxima parte, se debe a la JOC el despertar de los militantes, cuyas conciencias percibirán paulatinamente la angustia de nuestro continente. Así empezó la organización sindicalista cristiana, primero en Colombia, si se quiere con una motivación anticomunista, pero no por ello menos sincera en la búsqueda de soluciones. En Argentina los obreros cristianos empezaron a infiltrarse en la CGT peronista, táctica calificada por Perón de «penetración clerical». Fenómeno análogo pudo registrarse en el Paraguay, y así el sindicalismo cristiano fue naciendo en muchas repúblicas latinoamericanas. Uno de los factores que lo acreditaron fue la parte de lucha que asumieron contra las dictaduras.

E. Maspero pone de relieve el impacto causado en los sindicalistas cristianos argentinos, la caída de Perón en septiembre de 1955: advirtieron enseguida que frente a la alegría y fiesta de los ricos, porque, en fin de cuentas, se había desmoronado un régimen que sofocaba la libertad, una atmósfera de silencio y desolación envolvía los barrios pobres. Los sindicalistas cristianos descubrían el valor de la libertad, pero la reacción popular les hacía descubrir igualmente el valor de la justicia social. Fenómenos semejantes pudieron verificarse en Venezuela a la caída de Pérez Jiménez en 1958 y de Batista, en Cuba, en 1959.

Los sindicalistas cristianos tomarán parte igualmente en su oposición contra las dictaduras del Paraguay y de Nicaragua, de Haití y de Santo Domingo[485].

El sindicalismo cristiano latinoamericano de los años 60 quiere ser original, no importado. En 1967 escribía Maspero:

> «Los comunistas pretenden introducir en nuestros sindicatos doctrinas, ideas, tácticas y objetivos que son productos de una situación especial en Rusia, una nación extraña y distante. Los intentos de los comunistas para aplicar sus propias soluciones a los problemas sudamericanos sirven solamente para agitar y estorbar el desarrollo de un auténtico poderoso movimiento laboral al servicio de la revolución. Las fuerzas del genuino sindicalismo latinoamericano exigen no solamente una digna independencia de toda influencia que se quiera ejercer desde el exterior, sino también el

484. Datos interesantes y significativos sobre México en los primeros 20 años de este siglo, en J. ÁLVAREZ, *La acción social del catolicismo Mexicano*, RJ 2 (1955)/2, p. 54-59.

485. Adviértase que la relación de E. MASPERO está escrita en 1961.

derecho de encontrar y seguir los métodos, la filosofía y los objetivos que sean apropiados a su propio y único ambiente. Es una convicción del sindicalismo cristiano que la revolución social y el destino del continente han de estar en manos de los mismos latinoamericanos. Nadie podrá salvarlos si ellos mismos no quieren salvarse y si ellos mismos no desarrollan sus propios efectivos medios para llevar adelante la revolución social»[486].

Tal era precisamente la convicción y la enseñanza de Pablo VI en su discurso a los campesinos, y en el discurso sobre el desarrollo, durante la visita que hizo a Bogotá en 1968, con motivo del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional: América Latina tiene que ser ella misma la forjadora de su propio destino[487]. «Los cambios bruscos y violentos de las estructuras –decía el papa– serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo, la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva *participación* de todos que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumanas, impiden hoy que sea asegurada.»

Haber llegado tarde, no significa que el mundo obrero no escuche un proyecto de sindicalismo cristiano. La fuerza tomada por la CLASC indica que las masas lo esperaban.

Para E. Maspero el sindicalismo cristiano es una fuerza en marcha. Según él, en 1961 contaba con 1 200 000 afiliados, es decir el 12 % de los obreros sindicalizados; casi el mismo porcentaje del sindicalismo comunista. En 1967 hacía subir esta cifra a 5 000 000 de trabajadores, oficinistas y campesinos[488]. Empero en el debate que se siguió al coloquio recogido por la obra de W.V. D'Antonio - F.B. Pike, citado en nota bibliográfica, el profesor Robert Alexander, puso en duda la magnificencia de tales guarismos[489]. En el fondo de la discusión parece traslucirse más bien el antagonismo entre la CLASC y la ORIT. Precisamente la UTC colombiana, fundada por iniciativa del episcopado y, verosímilmente, la central obrera confesional más numerosa de América Latina (en 1970 rodeaba el millón de afiliados), no se había afiliado a la CLASC, sino a la ORIT.

Se pone de relieve el esfuerzo por la formación de dirigentes sindicales ya desde 1947 con líderes de Chile, Perú, Argentina, Bolivia. La primera escuela fue, por los años 50, la Escuela Sindical de Cooperativismo *Alberto Hurtado*. Maspero señala otras fundaciones que funcionaban en Argentina, Uruguay, Brasil, Venezuela, Perú, Bolivia. Por nuestra parte mencionamos el mismo gran esfuerzo de la UTC colombiana, con su selección SETRAC.

Con todo se observa en seguida una inmensa desproporción. Maspero destaca cómo, desde 30 años antes, los comunistas han estado formando a los suyos en Moscú y más tarde en Praga. La Iglesia en América Latina

486. *El Movimiento laboral,* etc., l.c., p. 311.
487. Textos en *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá,* Vaticano 1968, p. 125 y 132-133.
488. *El Movimiento laboral,* etc., l.c., p. 320.
489. O.c., p. 412-413. Véase antes, nota 481.

posee una fuerza educativa de grandes alcances, pero ninguna se había creado para formar líderes sindicalistas cristianos. Denuncia asimismo la desproporción monstruosa entre el presupuesto comunista de 150 000 000 de dólares para afirmar el sindicalismo marxista, con sus 250 000 militantes y 150 periódicos. En Argentina, en 1961, la CLASC poseía tres centrales permanentes, y los comunistas, 2000.

El sindicalismo cristiano no ha tenido unidad de criterios en la táctica para seguir: ¿crear sindicatos o infiltrarse en los ya existentes? La creación de sindicatos en algunos países resulta imposible: nueve naciones tienen el monopolio sindical estabilizado, y, por otra parte, la infiltración no ha dado resultados.

Sindicalismo cristiano no es lo mismo que sindicalismo clerical. Es cristiano en cuanto a su inspiración, y puede verificarse que el confesionalismo no ha creado problemas, tanto más que –como muy bien lo anota Maspero– en América Latina no existen sindicalismos neutros[490].

La resolución del sindicalismo cristiano de ser «deliberadamente revolucionario» le ha valido la persecución, ejercida más violentamente que contra los sindicatos comunistas. Así había ocurrido ya antes de 1960 en Panamá, Paraguay, Argentina, Nicaragua y Haití. Mucho antes en México.

Refiriéndose únicamente a la CLASC, nuestro relator afirma que es la única central que adelanta una lucha nacionalista, original, contra los imperialismos de todo signo. Fue solidaria con la revolución cubana hasta su sovietización.

Cuando el 1.° de mayo de 1959 se celebró en La Habana el primer Día del Trabajo bajo el recién instaurado régimen de Fidel Castro, marcharon en el desfile representantes sindicalistas cristianos de América Latina. Un representante socialista francés, desconocedor absoluto del movimiento sindicalista cristiano existente en América Latina, así como otros europeos, se preguntaba: «¿De dónde salen estos sindicalistas cristianos? Se los encuentra en todas partes. Vienen de todos los países de América Latina. Hablan con vigor y espíritu revolucionario.» Otro comentaba: «No sabía que existía un sindicalismo cristiano en América Latina.» «Los enemigos más duros del imperialismo *yankee* –decía un delegado europeo– serán los sindicalistas cristianos en América Latina. Pero también serán los adversarios más tenaces y peligrosos para los comunistas»[491].

Con organización y con entusiasmo, según el sindicalista argentino, no se habrá llegado demasiado tarde. Sus previsiones eran para el decenio de 1960[492].

490. La Conferencia de Puebla denuncia los abusos estatales en materia de legislación laboral y de monopolio o persecución. Núm. 44-45. Véase sobre sindicalismo cristiano, y latinoamericano, otro estudio de E. Maspero, *Hacia un sindicalismo genuinamente latinoamericano,* en «Mensaje», núm. 156 (Santiago de Chile 1967), p. 39-44. Se refiere exclusivamente a la CLASC.
491. ICI, núm. 146 (1.° de agosto de 1961), p. 28.
492. La bibliografía de hemeroteca es muy amplia. Casi todas las revistas católicas latinoamericanas tratan el tema intermitentemente. Nos remitimos específicamente a «Revista Interameri-

f) *La educación*

El Primer Congreso Nacional de Padres de familia católicos celebrado en Montevideo en agosto de 1952 hacía esta afirmación:

«El Congreso declara su rechazo categórico de la doctrina laicista como filosofía y como técnica de enseñanza, y en conformidad con la doctrina de la Iglesia manifiesta que la orientación religiosa es base y fundamento de todo principio educativo [...]. El laicismo como política de gobierno, es la negación de la libertad por significar un atropello a derechos naturales esenciales de la persona humana»[493].

Frente al monopolio estatal

Cuando presentamos el cuadro general de la herencia laicista recibida por la sociedad latinoamericana en el siglo xx pudimos verificar la constante del empeño secularista y arreligioso de la mayor parte de los gobiernos en el ámbito de la educación. Constituyó una seria preocupación del Concilio Plenario Latinoamericano la fundación de escuelas primarias parroquiales que habían de ser «la niña de los ojos» de los párrocos[494]. La escuela primaria es determinante en la educación de la fe o en la orientación irreligiosa de la sociedad.

El esfuerzo de la Iglesia para que la educación estatal no fuese neutra, mucho menos irreligiosa, no ha encontrado una respuesta positiva.

En el VIII Congreso de la Confederación Interamericana de Educación Católica, celebrado en Quito en 1964, se observó un panorama negativo a causa de los monopolios ejercidos o pretendidos por países como Ecuador, México, Venezuela y Uruguay con su «laicismo agresivo que sigue en vigencia». «Constantemente surgen trabas suscitadas por el estatismo absorbente e incomprensivo, por el sectarismo laicista, por la situación de inferioridad económica», de la educación privada y católica.

Se verificó la curiosa convergencia de conservadores, liberales y marxistas en las tendencias del monopolio estatal de la educación, y una «animadversión a la libertad de enseñanza por la casi totalidad de los grupos gobernantes de América» y la confusión de Estado y sociedad con el equívoco de que el poder político es la fuente de todos los derechos cívicos y sociales[495].

En 1949 existía enseñanza religiosa en los planteles oficiales en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Panamá, Perú; no se impartía en Santo Domingo, Cuba, México, Paraguay, Venezuela, Uruguay[496]. En 1964, de los países que respondieron a una encuesta, Costa Rica y Colombia tenían enseñanza religiosa –oficial– obligatoria; Bolivia, Chile, Nicaragua y

cana de Educación», fundada en 1945 y editada en Bogotá. Véase como reflexión: A. KARIM MALDONADO, *La misión educadora en la Iglesia* [en América Latina], Roma 1969.

493. LA (1952), p. 504-505.

494. Véanse los artículos conciliares 676-679 y 682.

495. C. OLIVERA LAHORE, *La libertad de enseñanza en la América de hoy*, en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1964), p. 262-271.

496. Véase LA (1949), p. 147. Como se ve, la lista es incompleta.

Venezuela la consentían a petición de los padres de familia o, por lo menos, no se oponían a su establecimiento; no existía en Curaçao, Ecuador, México, El Salvador[497]. En Cuba, obviamente la educación era total monopolio del Estado marxista. Esta declaración le valió a la delegación cubana en el exilio el consabido apelativo de «gusano» por parte de «El Siglo», órgano del partido comunista chileno[498].

La institucionalización de la enseñanza religiosa en la escuela primaria y secundaria estatal no puede dejar tranquila a la preocupación pastoral de la Iglesia. Tendrá que vigilar sobre los métodos, los contenidos y los educadores. Ya el lejano Concilio Plenario de 1899 había mostrado gran solicitud, impulsando escuelas normales para formar catequistas y profesores.

El problema es mucho más grave de cuanto pueda imaginarse. En el conjunto del continente latino, hacia 1960, por lo menos la mitad de la educación secundaria y un 80 % de la primaria estaban en manos de los gobiernos, no de la Iglesia[499]. Teniendo en cuenta las repúblicas que permiten o establecen la enseñanza religiosa, ha de pensarse en el número de profesores que la impartan como apostolado y no como simple requisito[500].

El esfuerzo de la Iglesia

Ésta es la realidad que ha llevado a la Iglesia desde principios del siglo a desplegar, donde se le permitía, el trabajo educativo. Proporcionalmente se registra una hipertrofia de alumnos en la educación secundaria. Las estadísticas, aunque aproximadas, no parecen coherentes.

En 1948 se calculaba en 8000 el número de centros de educación regidos por la Iglesia, con un millón y medio de alumnos[501].

La IV reunión del CELAM (noviembre de 1959) hacía el siguiente comentario, a propósito de la obra educativa de la Iglesia:

«Han de tomarse en cuenta asimismo los movimientos apostólicos que se desarrollan alrededor de los centros educativos [...], que revelan la magnitud de la obra educativa de la Iglesia, no igualada ciertamente fuera del Estado, por ninguna otra Institución»[502].

497. «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1964), p. 87.

498. Ibid., p. 9

499. Datos tomados de la Confederación Interamericana de Educación Católica, 1963, en J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America*, o.c., p. 70-72.

500. Por informes de sacerdotes, testigos de la situación, en Colombia, el país más favorecido, en el decenio del 70 no ha sido extraño el caso de que la «clase de religión» se haya convertido en mera información de sexología, sociología y aun marxismo. Este extraño fenómeno no ha sido nuevo en Colombia: en 1907, la revista arquidiocesana de Bogotá, «La Iglesia», ya lo denunciaba, apoyada en el Concordato, artículos 12-14.

501. *La Educación privada católica, en América Latina*, en LA (1959), p. 406-408. Verosímilmente están incluidas las escuelas primarias. Los países con mayor número de centros y alumnos eran: Argentina, 724, con 141 000 alumnos; Brasil, 1851, con 253 000; Colombia, 1455, con 246 000, México, 1507, con 197 000; había 10 universidades católicas con 10 000 alumnos.

502. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (1961), p. 16.

Se hace justicia de esta suerte al esfuerzo de los católicos latinoamericanos en el apostolado de la educación. En México vieron destruida su obra y recomenzaron de cero; en Centroamérica se veían bloqueados por la legislación, casi hasta mitad del siglo; en el Ecuador se repetía situación análoga; en Santo Domingo y en Cuba sólo con el pasar de los decenios pudieron asentarse comunidades docentes; en el Brasil la Iglesia hubo de confiarse a la generosidad de los fieles; en Uruguay era difícil competir con el Estado laicista.

Tal esfuerzo ha debido hacerse con enormes dificultades económicas, con una contabilidad casera. Los proyectos de universidad católica en Buenos Aires fracasaron a principios del siglo por la hostilidad sectaria de la universidad estatal; la universidad Javeriana de Bogotá fue hostigada a pedradas, no pocas veces, en el decenio de 1940; universidades y colegios católicos no podían competir en modo alguno con los presupuestos educativos del Estado orientados casi exclusivamente a favorecer a los establecimientos oficiales.

Un ejemplo de esta desproporción es claramente observable en el riquísimo Estado venezolano. En 1947, el 60 % de los alumnos normalistas, el 45 % del área secundaria y el 14 % de la primaria eran educados por la Iglesia[503]. Veinte años más tarde, se habla de «una realidad dolorosa de la educación venezolana en su aspecto religioso. Inmensas masas de jóvenes escapan a la acción de la Iglesia». Y a continuación se propone esta desproporcionada situación: el Estado educaba en 1967 a 1 540 270 alumnos, o sea el 84,8 %; la Iglesia, a 185 756, el 10,1 %; otros centros aprobados, a 97 818 estudiantes, el 5,1 %. «Prácticamente un 90 % fuera de los colegios de la Iglesia.» El autor del estudio insiste en la necesidad de un reparto equitativo del presupuesto escolar[504].

En 1959, las universidades católicas eran 23 en 11 países, con 30 000 estudiantes; 6712 colegios con 40 000 profesores y 1 225 000 alumnos; 13 955 escuelas primarias con 3 440 000 alumnos[505].

En 1963, el total de universitarios latinoamericanos se elevaba a 600 000; las universidades estatales eran alrededor de un centenar[506]. La educación católica secundaria cubría un 12 % en Chile, Bolivia, Ecuador,

503 M AGUIRRE - P P BARNOLA, *Venezuela* en R PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, p 463

504 Anónimo, *Planificacion de la Pastoral Educativa en Venezuela*, en «Revista Interamericana de Educación», núm 145 (Bogotá 1967), p 61-68; 80-82

505 «Boletín informativo» [CELAM], núm 30 (Bogotá 1960), p 15-16 El crecimiento llamativo de estas últimas y del número de alumnos puede explicarse por la aclaración que se hace «en las cuales van incluidas las escuelas parroquiales, asilos, escuelas nocturnas de adultos, etc » (p 16) Sobre la universidad católica A DELOBELLE, *Las universidades católicas de América Latina*, CIDOC, Cuernavaca 1963, cuaderno 16, Bruselas 1968 (original francés), JUDEX - CARRIQUIRY, *Futuro de las universidades católicas en América Latina*, ECA (1968), p 341-353

506 J CAMBELL, *La educación católica en América Latina*, en «Revista Interamericana de Educación», núm 121 (Bogotá 1963), p 5-17 Artículo bastante crítico, con un elogio de las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza Comentarios de respuesta a las críticas de Cambell, ibid , p 18-33

Uruguay y Venezuela. Entre el 30 y el 35 % en la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas, pero en Colombia y en el Brasil alcanzaba el 65 %. En total el número de alumnos de centros católicos era de cinco millones[507]. Estadísticas de la Confederación Interamericana de Educación Católica asignaban únicamente un 10 ó 12 % de alumnos de educación primaria[508].

En síntesis, el 17 % de la población escolar latinoamericana frecuentaba las instituciones de la Iglesia[509]. Que la Iglesia en toda América tenga el 17/20 % de la educación global, representa un notabilísimo empeño, pero no autoriza a las magnificaciones que se hacen, a veces con alusiones un tanto ácidas, a «un poder colosal» o determinante de la marcha social[510].

Confederación Interamericana de Educación Católica

En junio de 1945, el tesonero jesuita colombiano padre Jesús María Fernández, uno de los apóstoles de mayor audacia y clarividencia que ha tenido en este siglo la Compañía de Jesús, batallador y enérgico, fundó con la colaboración de otros educadores, la Confederación Interamericana de Educación Católica[511].

Fue uno de los pasos fundamentales dados para la toma de conciencia de la capacidad de cohesión católica continental y un preludio eficacísimo de diez años a la creación del CELAM. La Confederación (CIEC) pretendía aunar la fuerza educativa de la Iglesia, difundir los principios cristianos en materia de educación, batallar por la libertad de enseñanza, promover la formación de los educadores, crear el sentido de comunidad educadora en las instituciones docentes, vincular a la obra de conjunto a los padres de familia, propiciar una efectiva democratización de la enseñanza.

En los 10 congresos celebrados entre 1945 y 1970 ha abordado, con profundidad y competencia, los temás más actuales en relación con la situación cultural, pastoral y social del continente. Su órgano «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá) constituye un rico arsenal de estudios, estadísticas e informaciones[512].

507 Ibid en 1945 en el Brasil, de 826 establecimientos secundarios, 427 estaban dirigidos por la Iglesia, A LACOMBE, *Brasil*, en R PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o c , p 116

508 J CONSIDINE, *The Church in the New Latin America*, ibid

509 J CAMBELL, l.c

510 Tal es la impresión que deja el estudio sobre el sindicalismo cristiano de E MASPERO citado en la nota 481, al cumplirse los 25 años de la fundación de la Confederación Interamericana de Educación Católica, 1970, se habló de que «agrupaba a 300 000 docentes religiosos y laicos, a 12 millares de estudiantes pertenecientes a 60 000 planteles » Véase «Revista Interamericana de Educación», num 164 (Bogotá 1970), p 35 No debe olvidarse que allí también están incluidos los Estados Unidos, por lo que las cifras resultan tan altas en comparación con las que damos en el texto

511. Sobre su I Congreso Constituyente, véase «Revista Interamericana de Educación», núm 1 (Bogota, agosto 1945) Sobre su organización, núm. 164 (enero-febrero 1970) con referencia a los 25 años de trabajo, su desarrollo y sus 10 congresos, p 5-6 y 34-35

512 Dejó de publicarse en 1970

Las críticas a la educación católica

Una crítica que se ha hecho, a partir de los mismos educadores católicos al apostolado educativo en América Latina, ha sido el de *su clasismo*[513]. «Nuestras escuelas no deben ser un lujo y menos aún un privilegio para las clases más pudientes» escribía la Congregación Romana de Seminarios y Universidades al Congreso de la CIEC reunido en La Paz (Bolivia) en 1948[514].

En la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, el arzobispo de Manizales (Colombia), monseñor Luis Concha, aludió al mismo fenómeno (*Doc.* 17); los informes sobre Centroamérica y el Perú hacen observaciones similares (*Doc.* 4 y 6).

En la V reunión del CELAM (1960), que trató del «plan de acción pastoral en las diócesis y en la parroquia», se llegó a hacer esta afirmación, no obstante reconocer el notable aumento que se había producido en la educación católica:

«Vemos que esos mismos colegios no se integran en una pastoral de conjunto; no dan el sentido social que las condiciones de América Latina y el mundo exigen y, a veces, no sólo no la dan, sino que fomentan un cerrado espíritu clasista»[515].

La observación más incisiva a este propósito, que no creemos deba generalizarse demasiado, fue escrita por monseñor Juan F. Pepén y Soliman, obispo de Higüey (República Dominicana), a la Comisión Antepreparatoria del Concilio: «Díctense normas severísimas en lo referente a la educación *para la aristocracia* en los colegios y escuelas católicas. Es urgente una severa prohibición –con penas– a la discriminación racial o social»[516].

Hemos dicho que semejante reproche no debe generalizarse. Efectivamente, en el IX Congreso de la Confederación Interamericana, celebrado en enero de 1967 en El Salvador, que versó precisamente sobre «La democratización de la enseñanza», el padre Eugenio León Bourgeois, de Chile, anotaba:

«Recojamos la objeción de discriminación y clasismo que hay en nuestros centros En general ciertamente es falsa, pero no podemos desconocer que en todos los países hay colegios católicos *pagados*, que sólo están abiertos para una clase y a los que no

513 Con la palabra *clasismo* puede jugarse fácilmente En la crónica sobre el Sínodo de Santiago de Chile en 1967, su autor, G Gutiérrez N , escribe «Otra observación que me parece digna de mencionar es la facilidad y a la vez la ambiguedad con que se trataron los términos no claramente definidos como los de "clasismo", "escuela nacional" y otros [ ] Es fácil hablar de "escuela clasista" dando a esta expresión un sentido revanchista [?] y es también fácil negar esta crítica aduciendo porcentajes de becas y defectos de ayuda fiscal, olvidando las repercusiones pedagógicas que la crítica puede tener si se plantea con justeza» («Mensaje», Santiago de Chile 1967, p 603)

514 Es una larga instrucción programática Texto en «Revista Interamericana de Educación», 1949, p 73-84, cita, p 78-79 Véase también *La Educación privada católica en América Latina,* en LA (1950), p 406-408

515 «Boletín Informativo» [CELAM], núm 40 (Bogotá 1961), p 12-13

516 *Acta et Documenta,* series I, vol II, parte VI, p 658 (25 de abril de 1960, texto en latín)

tiene acceso la clase pobre [.] Este hecho da pábulo a las críticas contra la Iglesia»[517].

Los educadores católicos no han sido insensibles a este problema real. Muchas revistas católicas lo han abordado desde hace bastantes años, distinguiendo la objeción. Porque, si bien existen, aunque no es el caso general, colegios católicos «elitistas», el gran tropiezo de la democratización de la enseñanza en América Latina ha sido la injusta desproporción de los presupuestos oficiales que, a excepción de Argentina y de Chile, contribuyen, en el mejor de los casos, con subsidios insignificantes a la prestación de este servicio social. Esto constituye un atentado contra la libertad de educación, ya que muchos padres de familia, que desean educación cristiana para sus hijos, no pueden lograrla, porque los colegios católicos forzosamente han de cobrar pensiones[518].

El IX Congreso de la CIEC, citado anteriormente, se ocupó ampliamente de la democratización efectiva de la enseñanza[519], y en 1970 se tuvo un seminario en Paipa (Colombia) acerca del financiamiento de la educación privada[520].

Los católicos, sin embargo, han de evitar que el problema, de suyo complicado, se agrave con la construcción de edificios suntuosos, con la

517 *Democratizacion de la Enseñanza,* «Revista Interamericana de Educación», núm 141 (Bogotá, 1967), p 16 Entre las críticas más duras, la propia «Revista Interamericana» publicó en ingles la escrita por el «estudiante teólogo jesuita» F P Chamberlain, *Catholic Education in Latin America,* núm 142, p 3-8, «que tantos comentarios han suscitado en toda América Latina» A continuación se publica también la refutación del presidente de la CIEC, P J Chacón, p 9-14 Este articulo de Chamberlain publicado el año anterior, ha merecido también una puntualización del padre E K Culhane Chamberlain sólo ha conocido el caso del Perú que no es el único término de comparación Véase «América», Nueva York, 9 de abril de 1966

518 Sobre la situación Argentina tenemos una noticia de 1964 el 60 % de los establecimientos incorporados eran gratuitos y tenían un 42 % de los alumnos Suponemos que con tal beneficio quedarían cubiertos muchos establecimientos de la Iglesia C E Olivera Lahore, *Diez preguntas sobre la enseñanza de iniciativa privada,* en «Revista Interamericana de Educación», núm 127, 1964, p 114 Por lo que hace a Chile, gracias al subsidio del Estado, la Iglesia puede brindar educación gratuita en 1500 escuelas elementales, en 150 colegios de los 300 que posee, en 138 escuelas altas vocacionales y en 12 escuelas normales Tales datos, tomados de «Revista Interamericana de Educación» (mayo-junio 1965) por el padre E K Culhane y publicados en «América», Nueva York, 9 de abril, 1966, quieren refutar las ligeras aseveraciones de F P Chamberlain, al que hemos citado en la nota anterior 517

519 Le ha sido dedicado el núm 141, 1967, de «Revista Interamericana de Educación», especialmente p 55-68 Señalamos algunos estudios relativamente recientes, referidos al propósito, por orden cronológico J F Corta, *La justa distribución del presupuesto escolar,* en «Revista Interamericana de Educación» (RIED), núm 106, p 272-278, id , *La injusta distribución del presupuesto escolar,* RIED, núm 112, 1961, p 154-173, id , *El clasicismo en los colegios y su posible remedio,* en SIC (Caracas 1962), p 126-129, O Arizmendi, *¿Es un negocio la educación privada?,* RIED, núm 127, p 126-128, *Conclusiones del VIII Congreso Interamericano de Educación Católica,* RIED, núm 126, 1964, p 37, J F Corta, *El clasismo en los colegios (resumen),* RIED, num 141, 1967, p 30-33, E L Bourgeois, *Democratización de la enseñanza* (con un análisis del sentido de democratización), ibid , p 14ss Anónimo, *Colegios costosos, problema y solución,* RIED, núm 142, 1967, 11-13, J de Vasconcelos, *Una responsabilidad de la Iglesia La democratización de la enseñanza,* ibid , p 14-25

520 RIED, núm 163, 1970, con diversos artículos, y núm 164, 1970, p 36-39

depreciación de la formación en otras materias técnicas, no puramente clásicas y liberales, con el descuido de la educación de los adultos, sabiendo que la escuela no es el único medio donde se forma la juventud, y reconociendo sinceramente la parte de culpa que incumbe históricamente a la Iglesia en el clasismo de que se le acusa.

No sería justo pasar en silencio otras iniciativas educacionales de la Iglesia, tales como las Escuelas radiofónicas que funcionan en diversas regiones y la nueva y efectiva creación «Fe y Alegría» que está tomando una enorme resonancia y alcance en el continente[521].

El padre J.F. Corta, S.I., secretario general del IX Congreso Interamericano de Educación Católica, redactó un estudio amplio e informado sobre esta seria coyuntura del apostolado católico en América Latina con un título alarmante que ha sabido explicar con gran precisión: *Los colegios de la Iglesia, ¿obstáculo grave para el apostolado?*[522] Ya con la doctrina del Concilio, analiza las interpretaciones falsas que se suelen aducir en torno a la acción educativa de la Iglesia en Latinoamérica. Tales son: que los colegios de la Iglesia son un negocio, que los colegios católicos son de mala calidad. Presenta después los escollos con que tropieza la educación católica: por el hecho de no estar subvencionados, los centros educativos de la Iglesia no quedan abiertos para la mayoría del alumnado. «Por razón de este cruel sistema, los pobres están marginados. El sistema de las pensiones necesariamente coarta la expansión de las escuelas católicas.»

El autor aporta después algunos testimonios de observadores católicos de esta situación: los pobres están excluidos de la educación católica. Pero «la causa principal del clasismo es el Estado o los estatistas monopolizadores de la gratuidad». El fenómeno es común a las naciones latinas de Europa y a las repúblicas iberoamericanas.

Se reconoce la parte de culpa que han tenido los católicos: no se ha luchado inteligentemente por una sana deslaicización de la enseñanza oficial y se ha esquivado la responsabilidad que pesa sobre todos para exigir a los Estados la equidad en la repartición del presupuesto.

Por nuestra parte, queriendo evitar todo juicio ligero e injusto, tenemos la impresión de que falta mucho para que los educadores católicos y las comunidades religiosas docentes perciban el problema en la audacia y en la creatividad para resolverlo. Todavía en el decenio de 1970 se siguen construyendo espléndidos edificios escolares, frente a los que los pobres se sienten física y psicológicamente excluidos. Pero hay síntomas, ya de antigua data, que demuestran el despertar de esta preocupación[523].

521. Sobre ésta, véase J.F. Corta, «Revista Interamericana de Educación», núm. 143, 1967, p. 19-27. Sobre «Fe y Alegría» existen datos más recientes y diseminados. En Venezuela, Bolivia, Ecuador, Colombia, están logrando éxitos inesperados.

522. «Revista Interamericana de Educación», núm. 139, 1966, p. 239-253.

523. Vamos a presentar, a pesar de su prolijidad, algunas estadísticas de los colegios de los jesuitas en Colombia en 1980: en Barranquilla educaban a 1431 alumnos de pensión y a 1451 casi gratuitamente; en el Colegio Mayor de San Bartolomé, Bogotá, a 1209 alumnos, gratuitamente, subvencionados por el Estado en gran parte; en el Colegio de San Bartolomé, La Merced, de

Sobre el aspecto cualitativo

Otra fuente de solicitud y también de duros enjuiciamientos apuntan al aspecto cualitativo de la educación católica. El hecho de que recojamos las críticas no significa desconocer los aspectos positivos. Mencionamos algunas, venidas de personas competentes y de autoridad por su compromiso cristiano o por el puesto que ocupan en la Iglesia.

El presidente de la Acción Católica Cubana, José Ignacio Lasaga, decía en el II Congreso del Apostolado Seglar (Roma 1957) que no pocas veces la enseñanza catequística se reducía a estéril memorismo, de acuerdo con lo afirmado en la Jornada Catequística de México en 1952, y que en algunos colegios católicos se daba a los alumnos una visión del dogma absolutamente infantil, responsable de la pérdida de la fe[524].

En la Conferencia de Río se deploró la falta de preparación de no pocos profesores, y la ausencia del sentido de pertenencia al apostolado global de la Iglesia diocesana[525].

La IV reunión del CELAM (1959) advertía: «Falta en forma realmente trágica el conocimiento de la doctrina social de la Iglesia. No la enseñan la mayor parte de nuestros colegios católicos»[526]. Al año siguiente se advertía que el crecimiento numérico de centros educativos católicos no respondía ni a la integración con la pastoral de conjunto, ni a las exigencias de creatividad del sentido social que estaba exigiendo América Latina. Las congregaciones docentes aparecían con frecuencia desarticuladas entre sí y replegadas sobre sí mismas frente a la parroquia y a la diócesis[527].

La acusación más seria formulada contra la obra educativa de la Iglesia se centra en que no ha formado agentes de cambio social, audaces y «proféticos»; que habiendo tenido la Iglesia en sus manos millares de jóvenes que, por su posición social y económica, poseían virtualidades e influjo en el futuro histórico del continente, ha conducido más bien, por una suerte de realimentación, a la consolidación de estructuras de injusticia.

Sus contenidos se han anclado en un tradicionalismo humanista; los numerosos cuadros de egresados de colegios y universidades católicas no han hecho de fermento en la masa[528].

Bogotá, a 1452 de pensión y a 1713 en el Instituto nocturno, con bajísimo costo. En Bucaramanga, el bachillerato diurno pagado tenía 300 alumnos y el nocturno, para estudiantes pobres, 400. En Cali, el programa diurno contaba con 1388 jóvenes y el nocturno, para pobres, 1988. En Medellín recibían educación pagada 1842 alumnos, y nocturna, además de escuelas gratuitas, 1300. En Pasto, 1391 alumnos frecuentaban la enseñanza diurna pagada por sistema de cooperativas, pero se daba educación gratuita nocturna y de escuela elemental diurna y gratuita, a casi 800 alumnos. Datos tomados del «Catalogus Provinciae Colombianae», a principios de 1981.

524. *Responsabilidades de los laicos en América Latina,* en LA (1958), p. 160-161.

525. *Documentos* 3, 4 y 17.

526. «Boletín Informativo», núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19.

527. Ibid., núm. 40 (1961) p. 12-13.

528. Uno, entre muchos que opinan de tal modo, es J. Cambell, cuyo artículo apareció traducido con el título *La educación católica en América Latina,* en «Revista Interamericana de Educación», núm. 121 (Bogotá 1963), p. 5-17. En nota anterior hemos citado asimismo las refutaciones recibidas, p. 18-33. Modestamente creemos que no convencen del todo. Juicio bas-

Críticas singularmente mordientes se hicieron en el Sínodo de la Iglesia chilena en 1967[529], que suelen oírse también en otros ámbitos latinoamericanos.

Se refirieron a la estructura de los establecimientos, carente de un pensamiento educacional católica, autoritaria y rígida, clericalista, desconectada del mundo de hoy.

La calidad –se decía– fomenta la existencia de personalidades individualistas, sin personal pastoral apto, y con un acento marcado en la simple sacramentalización y moralismo[530].

Tales críticas, como es preciso reconocerlo, generalizan y absolutizan las lacras y provienen «de una corriente de ataque», cuya propuesta menos afortunada, y contraria a la doctrina del Concilio y más tarde de *Medellín*, fue «que no se justificaba pastoralmente la institución educacional católica en un mundo pluralista», etc.[531]

Concediendo razón a la parte de verdad que suele llevar toda crítica, es preciso tener en cuenta otros elementos.

La educación católica privada ha tenido que someterse por fuerza en las repúblicas latinoamericanas a la legislación oficial: años de duración, horarios, programas, exigencias académicas, disposición de los edificios, textos, sistemas, y a otra serie de intromisiones estatales que coartaban virtuales dinamismos y capacidades. Las escuelas normales donde debían obtenerse los escalafones han sido monopolio oficial en algunas naciones. Disciplinas no neutras como la historia, la filosofía, la literatura, la religión, debían acomodarse al *pensum* oficial. El enciclopedismo de que se acusa a nuestra instrucción no nacía espontáneamente de la escuela católica, sino de los atiborramientos planeados por los gobiernos.

El objetivo de la Confederación Interamericana de Educación Católica fue, desde su fundación, influir en los criterios, en los métodos, en los principios. Léanse número tras número, las 164 entregas de su «Revista Interamericana de Educación» y no podrá menos de admirarse la especificidad de los ideales cristianos que animaban a los voceros de la educación católica. Basta, como ejemplo, el temario del VIII Congreso de la CIEC, celebrado en Quito en 1964, sobre la *Contribución de la educación católica al desarrollo de América Latina para una transformación radical de las estructuras*, o el del IX Congreso, en El Salvador, sobre la democratización de

tante negativo, pero no desaprovechable, en F. HOURTART - E. PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, p. 217-218 y 221-222.

529. G. GUTIÉRREZ N., *El tema de la educación en el Sínodo*, «Mensaje» núm. 164 (Santiago de Chile 1967), p. 600-604. *En la* «Revista Interamericana de Educación», núm. 146, 1968, p. 75-76, el padre Jorge CHACÓN escribió un comentario beve y en general negativo a la relación mencionada.

530. Ibid., p. 601.

531. Sobre la doctrina conciliar véase: P. DEZZA, *La educación cristiana en la declaración conciliar* (texto original en «La Civiltà Cattolica», de 15 de enero de 1966), trad. en «Revista Interamericana de Educación», núm. 138, 1966, p. 95-111. En el mismo número otros estudios. Hay que advertir también que las críticas resumidas no fueron *lo que dijo* el Sínodo chileno, sino *lo que se dijo* en el Sínodo.

la enseñanza, o el del X, tenido en México, sobre *La escuela, comunidad educativa*.

Si han fallado hombres e instituciones, la responsabilidad, por lo menos en los últimos 40 años, no ha de asignarse a cortedad de miras, sino a limitaciones humanas.

* * *

Tal es el claroscuro, el anverso y el reverso de este catolicismo paradójico, mito y esperanza, difícil de entender y objeto de la voracidad de todos los diagnósticos y de todas las futurologías. Juicios tajantes y seguros no pueden formularse sobre una historia tan colmada de contradicciones. Estamos frente a un *sic et non* y no creemos que la perplejidad del historiador pueda ser deficiencia de espíritu crítico. En la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968), el obispo brasileño monseñor Eugenio de Araujo Sales, a cuya intuición pastoral se debió el origen de uno de los movimientos evangelizadores más originales, el Movimiento de Natal, hacia 1950, tuvo esta afortunada expresión:

«Restrinjámonos por ahora a una simple mirada sobre nuestra realidad histórico-social, y comprobemos que la Iglesia es una de las más importantes y actuantes fuerzas del continente. Ella ha marcado de características propias nuestra tipología, más aún, ha constituido parte considerable de nuestra escala de valores y de la intimidad de nuestra vida [...]. Así, con todas las imprecisiones del término, la América Latina ha sido considerada como un *Continente Católico*, un atributo natural más que un predicado»[532].

532. CELAM, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Medellín 1968, I. *Ponencias*, «La Iglesia en América Latina y la Promoción humana.»

Capítulo IV

UN CONTINENTE QUE SE TRANSFORMA

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

Hacia la mitad de nuestro siglo la América Latina ofrece signos evidentes de una transformación. La Iglesia no queda indiferente: se siente problematizada, sacudida, desbordada. El trabajo que había realizado hasta entonces va denunciando sus límites y exige «algo nuevo y grande», según se expresará Pablo VI en el discurso inaugural de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que habría de celebrarse en Medellín en 1968.

La etapa histórica que ahora queremos presentar es ciertamente breve: 13 años. Va desde la I Conferencia Episcopal de Río de Janeiro en 1955 y se detiene en 1968, año clásico en la historia global de la Iglesia latinoamericana: es el año de *Medellín*.

Tres acontecimientos eclesiales marcan el período: la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la creación del CELAM y la celebración del Concilio Vaticano II. Su sola enumeración indica la inasible densidad del período. Pero estos tres grandes momentos de gracia se ven acompañados por un profundo cambio de mentalidad: nuestra Iglesia comprende que sus problemas son los problemas totales de la nueva América Latina, que se presentan con forzosa convergencia de la lucha por la justicia y de la responsabilidad de la evangelización. Ambos se refunden y reclaman.

La visión que ahora ofrecemos puede recibir una doble crítica: que nos centramos exclusivamente en el aspecto de la cuestión social y, dentro de ella, ponemos el énfasis sobre el magisterio y la acción episcopal. Creemos que cuanto se ha presentado en las páginas anteriores cubra la aparente laguna de las que siguen. Por otra parte, el papel desempeñado por los obispos no ha de considerarse desvinculado de la totalidad de la Iglesia. Finalmente, los problemas sociales comandan ciertamente la marcha pastoral de la Iglesia en América Latina, por lo menos desde la mitad del siglo XX.

I. La Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro, 1955[1]

1. *La Iniciativa*

Esta primera Conferencia significa para la historia de la Iglesia en el continente latinoamericano el comienzo de una nueva etapa de su historia, que se irá mostrando cada vez más dinámica, fecunda y profética, merced a la conciencia que adquiere la Iglesia de su cohesión episcopal, de su capacidad de discernimiento o de lectura de los signos de los tiempos y de la responsabilidad ejemplarizante que le incumbe no sólo dentro de la Iglesia universal, sino dentro de la inmensa comunidad de los pobres que conforman el tercer mundo. Por otra parte, la Iglesia latinoamericana va a redescubrir sus originalidades y a tomar distancia de modelos eclesiásticos europeos que, por fuerza de los hechos, habían marcado notablemente su ser y su actuar. Esto no significa que la Iglesia latinoamericana pretenda aislarse o singularizarse dentro de la *Catholica* (expresión cara a san Agustín); todo lo contrario, la Conferencia de Río significa también un esfuerzo sincero y audaz de la Iglesia latinoamericana por entroncarse más vitalmente en la acción ecuménica de la Iglesia universal[2].

---

1. El lector advertirá que somos parcos en las notas ilustrativas de este capítulo sobre todo si lo compara con las páginas del capítulo II –dedicado a la presentación del Concilio Plenario Latinoamericano–, que tuvo 299 notas. Esto se debe a que todo el cap. anterior (III), sirve de lejano y cercano cuadro referencial de la Conferencia de Río, cuya presentación hacemos de modo que hable por sí sola.

No se trataba de un concilio con su estilo riguroso y preciso, sino de un encuentro episcopal no sometido a las exigencias canónicas y teológicas de un sínodo. Esto comunicó mucha flexibilidad y espontaneidad a la reflexión y a los documentos que quedaron escritos. Nos abstendremos, por ello, y para evitar la prolijidad, de estar citándolos, tanto más cuanto que en la Conferencia de Río de Janeiro las exposiciones fueron extremadamente claras y, como contenido, no necesitan ulteriores dilucidaciones. Hemos tenido oportunidad de consultarlas todas, recogidas en dos grandes volúmenes mimeografeados de unos 800 folios cada uno. Nos basamos para esta presentación en un estudio personal que le pidieron al autor de estas páginas como colaboración al libro conmemorativo de los 25 años de la fundación del CELAM. La colaboración lleva el título: *La Iglesia Latinoamericana en la hora del CELAM*. Como los textos de la Conferencia de Río no han sido publicados, omitimos citarlos en paginación.

2. El primer número del «Boletín Informativo del CELAM», 1957, p. 3-4 nos informa ya que desde antes de la segunda guerra mundial la Santa Sede venía recibiendo sugerencias de la jerarquía y de los fieles de América Latina para buscar y realizar nuevas maneras de vinculación, conocimiento y colaboración del catolicismo de nuestro continente latino. Apenas concluida la guerra, «La Secretaría de Estado, por disposición del santo Padre, consultó a los obispos de Latinoamérica acerca de la conveniencia de una nueva reunión, fuera ésta Concilio o Conferencia.» La mayor parte de los obispos optó por esta última fórmula, más adaptable a las condiciones actuales. La ocasión se presentó con la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de Río de Janeiro. A principios de 1954, Pío XII dispuso que, inmediatamente después del Congreso, se reuniera en la misma ciudad una Conferencia General del Episcopado latinoamericano. Las tareas preparatorias fueron asignadas a una Comisión Central en que tomaban parte miembros de la Congregación Consistorial, de la Congregación de Asuntos eclesiásticos extraordinarios, de Religiosos, de Seminarios y de Propaganda Fide. Se reunían varias veces al mes. A esta Comisión afluían las relaciones de las Nunciaturas en América Latina, los trabajos de las comisiones nacio-

La Conferencia celebró sus reuniones del 25 de julio al 4 de agosto de 1955 en el Colegio *Sacré Cœur* en Via Pinheiro Machado de la entonces capital del Brasil. Asistieron los cardenales latinoamericanos, excepto los dos de Argentina por la situación de hostilidad que vivía la Iglesia de parte del peronismo; tomaron parte también 37 arzobispos y 58 obispos, que representaron a 66 arquidiócesis, 218 diócesis, 33 prelaturas, 43 vicariatos y 15 prefecturas apostólicas. Fueron igualmente invitados observadores católicos de los Estados Unidos, Canadá, Portugal, España y Filipinas. Las sesiones plenarias se celebraban por la mañana y por la tarde se trabajaba en comisiones. Funcionaba una Comisión general cuyo cometido versaba sobre la colaboración interamericana en la actividad pastoral y otras siete subcomisiones. En nombre del sumo pontífice presidió como legado el cardenal Adeodato Giovanni Piazza, a quien asesoraba un dinámico prelado anteriormente nuncio apostólico en Colombia y entonces secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, monseñor Antonio Samoré, a quien se debe, en gran parte, tanto la iniciativa de esta celebración, como la creación del CELAM[3].

Pío XII, terminada la guerra, volvió su mirada a esta gran reserva del catolicismo universal, nuestra América Latina que, según dice su carta al cardenal legado, «constituye más de una cuarta parte del orbe católico [...]. No compartimos –dice el papa– los tristes presentimientos de algunos frente a los peligros que amenazan al continente. Es necesario ponerse a trabajar inmediatamente con decisión, con generosidad, con valentía; es menester no malgastar valiosas energías [...], adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos»[4].

La Iglesia latinoamericana entraba por tanto en una vasta consulta sobre los problemas pastorales que concernían a 160 millones de habitantes. En noviembre de 1954 la Congregación Consistorial se había dirigido por medio de los nuncios al Episcopado latinoamericano para consultar acerca de los criterios de elección y de los objetivos de esta Conferencia. En Roma se organizó una comisión central para promover la recolección de datos y estudios, para designar a los relatores y para proveer a su organización. En América Latina, los episcopados se dan a la tarea de recoger, a veces en forma exhaustiva, los datos concernientes a la futura Conferencia. Los obispos de cada nación eligen sus delegados: uno por cada provincia eclesiástica, más los cardenales y vicarios apostólicos del continente.

El objetivo que se propuso la I Conferencia fue «el estudio, en forma concreta y con resoluciones prácticas, de los puntos más fundamentales y urgentes del problema religioso de América Latina desde el doble aspecto de la defensa y de la conquista apostólica». Esta última expresión nos da la tónica espiritual y pastoral de los obispos latinoamericanos a la mitad del siglo: porque efectivamente la fe católica tenía que preservarse y defenderse y por otra parte la Iglesia, que en la mayor parte del continente podía respirar un ambiente de mayor tranquilidad, comprendía la necesidad de recuperar situaciones de influjo, sin las cuales era muy difícil realizar una obra eficaz. Baste pensar en el gran mundo de la cultura, de la universidad, de las nuevas ciencias, de las que había estado marginada, para dar su sentido exacto a la «conquista apostólica».

2. *La carta apostólica «Ad Ecclesiam Christi»*[5]

En ella describe el papa la situación de nuestro continente con sus ventajas de unidad histórica, cultural y religiosa; presenta los apremios de las grandes necesidades de nuestra Iglesia; pone de relieve la vocación apostólica privilegiada del continente latinoamericano y llama la atención sobre los peligros que lo amenazan. Entre las fuentes de inspiración de esta Conferencia sobresalen las Encíclicas Sociales y el magisterio de Pío XII, pero también se alcanza a percibir el eco de muchas de las preocupaciones que mantuvieron la atención de los obispos del ya lejano Concilio Plenario Latinoamericano. Como hemos tenido oportunidad de manejar las 800 páginas de documentos de esta Conferencia, por otra parte desconocidos del gran público, nos vemos en la necesidad de presentar una amplia síntesis.

3. *Visión del continente*

No se pretendió hacer un diagnóstico sociopolítico pero a través de toda la reflexión emerge una imagen aproximada de la realidad latinoamericana con sus casi 160 millones de habitantes, continente en expansión, meta de un movimiento de inmigración, con alto índice de natalidad, con estridentes situaciones de injusticia, desnutrición y analfabetismo que, en muchos países, a lo largo del siglo, había sufrido la inestabilidad política; continente de dependencia económica, de condiciones todavía marcadamente rurales y con problemas sociales específicos, como la situación del indio y del negro.

Sorprende que la reflexión de la Conferencia no se interesara, en forma explícita, sobre la situación política: por ejemplo, no se alude intencionalmente a las dictaduras de Nicaragua, Cuba, Colombia, Venezuela, Para-

nales, etc., a fin de lograr el más completo panorama de cada país y del conjunto continental. Véase el Boletín mencionado, p. 3-4.

3. Es mérito de los episcopados centroamericanos haberse adelantado en la creación de un organismo de coordinación episcopal de la región, que ha celebrado diversas reuniones y redactado programas y documentos propios de las condiciones de América Central.

4. Es notable la nota de optimismo que pone el papa a la visión global de la Iglesia latinoamericana. Sus palabras nos recuerdan también las de Juan XXIII en el discurso inaugural del Concilio, el 11 de octubre de 1962, cuando dijo: «Nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos» *(Discurso inaugural,* núm. 9). Otro tanto afirma en la Constitución convocatoria del Concilio, 25 de diciembre de 1961: «La visión de estos males impresiona sobre manera a algunos espíritus que sólo ven tinieblas a su alrededor, como si este mundo estuviera totalmente envuelto por ellas» (núm. 3).

5. Texto latino en AAS (1955), p. 539-544.

guay y Argentina. El obispo Sergio Méndez, de Cuernavaca, atribuía a la inestabilidad política de la América Latina la reserva de la Santa Sede en la creación de diócesis. Las relaciones de los países latinoamericanos con la Santa Sede eran por lo general amistosas; Colombia y Santo Domingo tenían régimen concordatario; otros países se regían por un *modus vivendi*; había 19 nuncios apostólicos, pero en la república Argentina el régimen peronista había desencadenado una pesada hostilidad contra la Iglesia.

a) *Los problemas sociales.* El gran problema era el de la injusticia social y se deploraba que «en ninguna parte se había hecho todo lo necesario ni aun lo suficiente, para crear un ambiente favorable a su solución». Monseñor Ramón Bogarín Argaña, obispo auxiliar de Asunción, ponía énfasis en la inmensa ignorancia existente desde el punto de vista cristiano, que había llevado a la consecuencia de que «las estructuras que imperan hoy no sean siempre cristianas –dice– a pesar del tan esgrimido argumento tradicional de ser *países católicos*». El mismo obispo deplora la crisis del sentido social y cívico, originado por el liberalismo individualista, el capitalismo y las pseudodemocracias. Los católicos han faltado a su deber de inserción en la vida social, cívica y política, y los sacerdotes no están preparados para afrontar las exigencias del momento. La Iglesia latinoamericana se ha mostrado exageradamente clericalista, sin abrirse a la participación del laicado, y ha permanecido en situación de defensa. Es preciso despertar una sólida conciencia cristiana y una real competencia profesional.

Aparecen también en esta Conferencia preocupaciones que focalizarán el interés de los decenios subsiguientes: el subdesarrollo, la brecha entre ricos y pobres, el desempleo y las consecuencias que están imponiendo la industrialización y el urbanismo. Los católicos han de sacudir el miedo y abandonar el apego a fórmulas decrépitas con una intervención resuelta en la dirección de los sindicatos. Todos los obispos que abordaron el tema social de América Latina pusieron énfasis en la negligencia del catolicismo latinoamericano para sacar todas las consecuencias de la doctrina social de la Iglesia[6].

b) *Unidad y disgregación.* Monseñor Manuel Larraín propuso una visión de conjunto de la situación latinoamericana con sus contradicciones de unidad y de separación. Hay unidad histórica, hay una constante social de características raciales, plutocráticas, rurales y familiares; hay una unidad religiosa que ofrece muchas ventajas a la evangelización, pero también una homogeneidad de causas descristianizadoras. Tales serían el laicismo del siglo XIX, que aisló a la Iglesia de sus enclaves de influjo apostólico. Según

6. En el discurso pronunciado por Pío XII en el II Congreso Internacional del Apostolado seglar, el 5 de octubre de 1957 decía: «Se lamenta que en la América Latina la doctrina social de la Iglesia es muy poco conocida.» Se ve que el papa, que era por otra parte muy ponderado en sus juicios, se hallaba impresionado por este hecho que en Río de Janeiro se trató con mucha claridad. Así lo hicieron obispos, como monseñor Rossell y Arellano, de Guatemala, Larraín, de Talca (Chile), Aníbal Muñoz, de Bucaramanga (Colombia), etc.

monseñor Larraín, el continente está al borde de inminentes y profundas transformaciones; el movimiento sindical escapa a la inspiración cristiana; las dificultades geográficas dificultan una organización continental sindicalista así como se carece de tradición histórica, de solidaridad laboral. La fuerza de la Iglesia reside en la honda raigambre cristiana de su pueblo y la debilidad de la Iglesia ha de buscarse en la falta de coherencia y en la fragmentación de sus iniciativas[7].

4. *El catolicismo latinoamericano*

a) *Iglesias aisladas.* La debilidad fundamental de la acción pastoral radica en el aislamiento de las Iglesias latinoamericanas. El arzobispo de Montevideo decía que los obispos no se relacionaban con sus hermanos de lucha y que la unión venía a reducirse a «amables tarjetas de navidad». «Unidos en el credo, desunidos en la mutua colaboración continental.» La Iglesia latinoamericana adelantaba una «acción de Iglesia fragmentada».

b) *Raigambre católica, posibilidades y limitaciones.* Como se hizo en Puebla, ya en Río de Janeiro se ponía de presente la constitución católica de nuestro continente, sin desconocer mixtificaciones de cristianos sincretistas. Aparece el caso de las Iglesias centroamericanas hostilizadas o apenas toleradas por los gobiernos y donde la población continúa apegada a sus tradiciones cristianas. Ejemplo fulgurante de una fidelidad heroica a la Iglesia, que se traduce en la participación litúrgica y sacramental, aparece en México, no obstante la persecución y el desconocimiento a que los gobiernos la tienen sometida. Los países andinos se presentan con los problemas de la ignorancia religiosa, el concubinato, la superstición, la poca incidencia en la vida cultural y política; sin embargo, Colombia parece constituir una relativa excepción. Los obispos son críticos y severos con aquel tipo de catolicismo que sólo se reduce a gestos y ceremonias. En cuanto a la interpretación de la religiosidad de ciertas regiones como Bolivia, el Perú y el Brasil, se atiende a la motivación más profunda que la determina y que puede interpretarse como una interpenetración de cultos africanos, indígenas y cristianos, pero también son conscientes los obispos de la gran respuesta que saben dar las masas cuando se las motiva genuinamente y se las educa en la fe.

c) *Degradaciones del sentido cristiano.* Los documentos de la Conferencia de Río recogen numerosos fenómenos de degradación moral en la sociedad: alcoholismo, juego, prostitución, concubinato, disolución de la familia, ignorancia religiosa, divorcio, sincretismos religiosos, fe de costumbres

7. Para este momento acababa de nacer la CLASC, de la que nos hemos ocupado al tratar del sindicalismo cristiano y llevaba ya 10 años de existencia brillante la UTC de Colombia.

y no de convicción, que hace a la masa vulnerable a la propaganda protestante y a la descristianización fomentada por el comunismo.

5. *El problema crucial: la falta de sacerdotes*[8]

a) *Un continente católico sin sacerdotes.* El mayor problema pastoral de la Iglesia latinoamericana se consideró que consistía en la escasez de sacerdotes. Don Hélder Câmara, obispo auxiliar de Río, ponía de relieve que un continente de unos 153 millones de católicos, por tanto con el 32 % de la población católica mundial, sólo disponía del 7 % del clero. Las estadísticas aportadas por diversos prelados varían entre una cifra que va de los 29 000 a los 32 000 sacerdotes en América Latina, cuando para que estuviera regularmente atendida en ese momento, tenía necesidad de 74 000 sacerdotes más; como este tema lo hemos tratado anteriormente, nos contentamos con haber aludido a esta preocupación primaria de la Conferencia de Río de Janeiro.

b) *Las vocaciones y los seminarios.* En el momento de celebrarse la Conferencia de Río, la Iglesia contaba con 111 seminarios mayores y 178 menores y con un seminarista mayor por cada 30 000 habitantes. Los seminaristas mayores eran casi 6000 y las ordenaciones en 1955 habían sido 691. Países como México, Colombia, Ecuador y Chile se consideraban «privilegiados» por la proporción menos estridente entre el número de habitantes y el número de sacerdotes.

c) *El clero no nacional.* El papa Pío XII en la carta *Ad Ecclesiam Christi* alude expresamente a la generosa ayuda del clero de otros países con abundancia de vocaciones. En la Conferencia de Río se afirmó que así como la evangelización vino de dos países católicos europeos, la ayuda del clero no nacional tenía que ser una solución en el siglo XX, aunque temporal, hasta que se resolviera el problema de las vocaciones autóctonas. Se habla de una selección de sacerdotes de espíritu misionero, de preferencia italianos, españoles y franceses que trabajan muy bien y se identifican con nuestros pueblos, pero también se reconoce que los alemanes, holandeses y polacos han tenido una notable adaptación. En la década del cincuenta trabajaban en América Latina 12 500 sacerdotes no nacionales[9].

8. Se trató ampliamente este tema en la sección anterior. No pretendemos ahora repetirlo, sino recoger el pensamiento de *Río* acerca del mismo. Las estadísticas responden a las aducidas allí.

9. En la carta *Ad Ecclesiam Christi,* Pío XII se guarda de hablar de «clero extranjero». Hablando de los sacerdotes que marchan a la América Latina, dice: «Y no se les considere como extraños, puesto que todo sacerdote católico tiene como patria suya aquella tierra donde, siendo fiel a su trabajo y apostolado, trabaja por los comienzos o por la floración del reino de Dios.»

d) *Las vocaciones: alternancias geográficas.* En México abundan las vocaciones proporcionadas especialmente por la clase inferior económica. En Centro América se siente el problema de manera particular aunque en la república de El Salvador se va encontrando una solución con 240 seminaristas mayores y menores; otros países profundamente afectados por la crisis vocacional son Venezuela, Bolivia, el Perú y el Brasil, así como también las repúblicas antillanas. En Colombia se registra un buen florecimiento de vocaciones al sacerdocio.

Algunas causas a las que se atribuye la escasez de vocaciones son: la degradación del ambiente social y familiar, los malos ejemplos de sacerdotes metalizados *(sic)*, la despreocupación en promover la vocación de los jóvenes. Los buenos párrocos, con creatividad e iniciativa, han logrado despertar vocaciones juveniles como ha ocurrido en la república de Santo Domingo. Es aleccionador comprobar que en algunas regiones donde predomina la raza negra se están suscitando numerosas vocaciones nativas, prescindiendo de los prejuicios de las llamadas clases altas.

Las vocaciones al sacerdocio en América Latina proceden en general de la clase media y aun del estamento campesino y obrero. La Conferencia de Río sugiere que la promoción de las vocaciones al sacerdocio se haga a partir de la reorganización de la familia cristiana y de la familia parroquial. Que América Latina no es estéril al florecimiento de vocaciones sacerdotales, puede comprobarse en el Brasil, donde algunas órdenes religiosas, con una buena organización y campaña, las han multiplicado en forma sorprendente.

Los obispos sin embargo detectan un problema sumamente serio, sobre todo en las diócesis escasas de sacerdotes que no cuentan con el personal que pueda dirigir los seminarios y deploran que los religiosos no quieran asumir este ministerio.

e) *La situación espiritual y la formación del sacerdote.* La Conferencia de Río verifica que en general el clero latinoamericano es de muy buen nivel moral, aunque no abunden los sacerdotes especialmente preparados en el campo cultural. Hay ciertas reticencias con relación a algunas regiones de los países andinos.

La preparación de los seminaristas para el ministerio sacerdotal constituyó una gran preocupación especialmente en lo concerniente a la vida interior del futuro joven sacerdote y a su gradual inserción en el ministerio. Se habló de promover intensamente la vida interior, de iniciar al candidato al sacerdocio en la catequesis y en la enseñanza, en las relaciones pastorales que han de existir entre el obispo y el clero joven, en la coordinación apostólica que ha de preocupar a los rectores de los seminarios.

La Conferencia de Río insistió en la urgencia de mantener vigorosamente la espiritualidad del clero; los jóvenes sacerdotes corren el peligro de sentirse frustrados ante el contacto con la realidad. Se afrontaron diversidad de problemas, entre otros el económico, porque el clero normalmente es pobre y corre la tentación de metalizarse con escándalo del pueblo. El

sacerdote parroquial suele vivir en medios sociales aplebeyados que pueden influir negativamente en él, vive en la soledad y en la incomprensión y muchas veces en aislamiento de su obispo y de sus hermanos sacerdotes.

Los obispos señalan una serie de medidas generales para conservar el vigor del espíritu sacerdotal: la vida en común donde sea posible, las reuniones sacerdotales, la organización de misiones volantes en equipo para salir de la rutina pastoral, el ejercicio de la paternidad del obispo por encima de toda burocracia, la fraternidad sacerdotal y sincera, cultivada desde el seminario.

En cuanto a las iniciativas del apostolado moderno, los sacerdotes de América Latina deben poseer una gran claridad de ideas en la cuestión social: «Nada de incertidumbres ante el comunismo y ante las consecuencias del capitalismo.» Se insiste igualmente en la formación humana del sacerdote diocesano, que por vocación debe vivir entre los hombres. Tal formación supone la elección de candidatos psíquicamente equilibrados, con una personal educación física sana y con un prudente contacto con la vida real, mientras estén en los seminarios.

6. *La acción apostólica de los religiosos*

a) *Dentro de la misión de la Iglesia.* La Conferencia de Río tuvo en cuenta el papel privilegiado que desempeñaban los religiosos, cuyos sacerdotes pasaban de 16 000, prácticamente la mitad del clero continental. Pero se les pidió una conciencia de inserción en la misión eclesial: «La Iglesia no es una sociedad de francotiradores –dijo el obispo auxiliar de Buenos Aires, entonces en el destierro, monseñor Manuel Tato– en que cada cual obra por su cuenta.» Los religiosos pueden debilitar la fuerza de su colaboración cuando anteponen a la Iglesia su propia institución, pero la autoridad jerárquica también está en la obligación de guardarse de intromisiones indebidas y de actitudes de autoritarismo. El mismo prelado señaló un amplísimo elenco de posibilidades de colaboración de los religiosos con la jerarquía. En muchos países los religiosos son sumamente apreciados, pero asimismo propenden a un cierto aislamiento de la obra común. Marginándose de los obispos y de los párrocos, «afectan (en sus obras) al concepto jerárquico de la Iglesia». Hay países, como los centroamericanos, Venezuela, el Perú, donde la fuerza pastoral recae especialmente sobre el clero religioso[10].

b) *Las religiosas.* Se habló de las 80 000 hermanas en América Latina, aunque demasiado concentradas en las zonas urbanas. Merecería leerse la extensa y aguda exposición del cardenal Jaime de Barros Câmara, arzobispo de Río, de contenido y de tono digno de las mejores intervenciones del futuro Concilio Vaticano. Ya, desde entonces, el cardenal señalaba los peligros y las virtualidades de la vida religiosa femenina, que habrían de irse presentando en los decenios siguientes: activismo, inercia, perplejidad, antagonismos generacionales, necesidad de una seria preparación humana y femenina, respeto al espíritu fundacional, apertura a las exigencias del apostolado moderno, sentido de Iglesia, trabajo con los pobres e inserción más vital en la obra global de las diócesis.

10. En las observaciones enviadas por la jerarquía latinoamericana a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, es frecuente la queja de que el apostolado de los religiosos se repliega demasiado sobre sí mismo.

7. *La acción apostólica de los laicos*

a) *Múltiples formas de apostolado.* No faltaron críticas al carácter clericalista de la acción apostólica de la Iglesia latinoamericana. Una amplia relación de monseñor Hélder Câmara insiste en los siguientes aspectos:

América Latina cuenta con 153 millones de bautizados a quienes hay que hacer católicos de hecho. Hay que multiplicar, por tanto, las posibilidades de acción del clero existente, atribuyendo a laicos bien formados lo que no sea específicamente sacerdotal. Los candidatos al sacerdocio deben ser formados de tal suerte que sepan apreciar las posibilidades apostólicas del laicado en un continente donde, por hipótesis, hay solamente un sacerdote por cinco o seis mil católicos. Naturalmente se han de distinguir las especificidades apostólicas del clero y del laicado y toma como fuente de inspiración el discurso de Pío XII al Congreso Internacional de los Laicos de 1951. Todo ello se encuadra en la dramática situación, por ejemplo del Brasil, donde la diócesis de Manaus, con una extensión de medio millón de kilómetros cuadrados, sólo cuenta con 70 sacerdotes. Menciona con énfasis el agobio de trabajo a que están sometidos millares de párrocos, por no valerse de la contribución apostólica de los laicos, especialmente en el trabajo social y en aquellos ambientes donde sólo el laico tiene entrada. ¿Por qué no se han de aplicar las enseñanzas de la teología y del derecho acerca del apostolado laical? Cuántas funciones pueden desempeñar los laicos en la promoción de la liturgia, de la catequesis, de la acción social, que sin embargo son desaprovechadas. No se ha pensado en la disposición innata de los buenos católicos que «pueden ayudar a llevar al pueblo a la misa y la misa al pueblo»; en sus capacidades espirituales para crear un clima de oración en las parroquias y en su habilidad para reconstruir la situación concreta de cada parroquia como subsidio pastoral del sacerdote. Por tanto, la Iglesia jerárquica y el laicado deben cambiar de mentalidad; la función del laico no se reduce al arreglo de los altares y a la organización de las procesiones. El laico también es evangelizador, como lo está enseñando luminosa y tenazmente el magisterio de Pío XII.

Otros obispos adujeron hechos concretos sobre el trabajo de los laicos, por ejemplo en Argentina y en Bolivia, y donde no se ha descuidado una formación elemental teológica, litúrgica y pastoral. Los campesinos demuestran especiales condiciones apostólicas. Resulta sorprendente que ya en 1955 se planeara, en algunos lugares, la creación de comunidades parro-

quiales, como en el Perú, que eran campo propicio para despertar vocaciones de líderes sindicales y para fomentar vocaciones entre los niños indígenas. También se pone de ejemplo el despertar de apóstoles laicos en Santo Domingo, a cuyo empeño se debe la regularización de muchos matrimonios y la promoción del precepto dominical.

b) *La Acción Católica y la Acción Social.* La organización, la conservación, y las realizaciones de estas dos formas de apostolado, fijaron la atención de los obispos. La Acción Católica mostraba mucha vitalidad en México, con más de 300 000 socios; también en Colombia y en la Argentina daba signos de gran vitalidad; en el Ecuador y en el Perú se registraban crisis de organización bloqueada por prejuicios sociales y raciales.

La Acción Social en sus ramas especializadas, como la UNEC la JEC y la JOC, parecían fuertes y organizadas en Colombia y en el Brasil.

Más activa y con mayor mordiente aparece la Acción Social Católica, en la que se veía una fuerza llamada a contrarrestar la acción del comunismo en los sindicatos; presenta la acción de la Iglesia desprovista de matices partidistas, «sin compromisos que aten su misión de decir la verdad». Dentro de la Acción Social Católica se señalaban buenas iniciativas como la Cruzada Social o la Unión de Trabajadores Colombianos; en el Ecuador la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos empezaba a registrar algunos progresos con 30 000 afiliados. Se esperaba mayor actividad de la Acción Social de Bolivia «para conciliar la exagerada discriminación de las clases sociales». Sobra decir que en casi todas las repúblicas latinoamericanas funcionaban las Conferencias de San Vicente de Paúl; en algunas, las Congregaciones Marianas o la Legión de María, que empezaba a causar fuerte impacto en los medios urbanos. Pero las cofradías, terceras órdenes y otras asociaciones de este género, languidecían sin influjo.

En lúcida relación, el obispo de Talca, monseñor Manuel Larraín, insistía en el deber de aprovechar las inmensas ventajas de la unidad continental para cristianizar los ambientes con la presencia apostólica del laico, y con una planeación «a la medida del mundo y del continente». Puso de relieve que el porvenir de la Iglesia estaba subordinado a la solución cristiana del problema social. Tarea seria y problema real planteado al catolicismo latinoamericano era la falta de colaboración de muchas fuerzas apostólicas; se echa de menos la creatividad y la inquietud, se deplora el aislamiento de los proyectos de evangelización entre los países, las diócesis y los obispos. A la tarea apostólica de la Iglesia latinoamericana, le hace falta un organismo de coordinación continental.

8. *La pastoral específica*

a) *Las misiones.* En 1955 existían en América Latina 65 jurisdicciones misionales con 4 millones de bautizados y un millón de paganos; el número de sacerdotes y religiosas que atendían a este apostolado era exageradamente bajo. Entre los factores adversos a la evangelización, se señala el mal ejemplo de los blancos. Algunos gobiernos como los de Colombia, Ecuador y Chile, habían realizado convenios con la Santa Sede para favorecer la obra civilizadora de la Iglesia.

b) *El indio*[11]. Se abordó con especial solicitud el problema del indio, cuyo mundo presentaba una sorprendente homogeneidad desde México hasta Bolivia. El número de indios llegaba verosímilmente a 15 millones[12], marginados de las formas culturales imperantes. Un indigenista peruano había afirmado que la población latinoamericana, marcada por el ancestro indígena, podía alcanzar unos 40 millones de personas. El indio representaba un problema latinoamericano, social, político y religioso. En su dramática relación el obispo de Ambato, monseñor Bernardino Echavarría, definía al indio como «un náufrago del pasado, que ha venido flotando en las aguas de la historia y de la vida como algo extraño al corazón de los demás». Ha sido explotado desde los tiempos precolombinos hasta los tiempos modernos, marginado y derrotado por los abusos de la sociedad blanca; su mismo ancestro no ha sido modificado por la cristianización. El indio no ha manifestado capacidades para grandes concepciones, ni ha evolucionado considerando como enemiga la civilización blanca; ha sido objeto y no protagonista de la historia.

Los antropólogos y los novelistas «han centrado con avidez su mirada en el problema del indio» y han ensombrecido la solución de sus problemas; el comunismo y el socialismo lo han buscado como carne de cañón en sus batallas. Otros explotadores, con máscara de protectores, han provocado explosiones de odio. Diversos procedimientos y motivaciones, como la militarización ocurrida en Bolivia, no han resuelto sus problemas. Los congresos indigenistas, a pesar de bellas conclusiones, han sido ineficaces. Algunos estados como México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, se han concentrado en dos aspectos: en la liberación cultural y en la liberación económica del indio; han prescindido del elemento religioso y se han sembrado gérmenes de profunda descomposición.

En el momento actual, la Iglesia tiene el problema de la educación del indio en la fe: el indio es instintivamente religioso, se bautiza, se confirma, se casa, no es propenso al crimen, está libre de los refinamientos de la sociedad blanca, pero no acaba de salir de una religiosidad mixtificada de cristianismo y paganismo. La escasez de sacerdotes preparados para el

11. No conocemos bibliografía extensa sobre la materia. Remitimos a dos estudios parciales: *Informe sobre el sistema catequístico indígena de la diócesis de Puno y de la prelatura de Juli, Puno, Perú,* en «Boletín Informativo del CELAM», núm. 28 (Bogotá 1959), p. 186-192. *La asistencia moral y religiosa a los Indios,* en el mismo «Boletín...», núm. 40 (1961), p. 82-87.

12. En 1964 se calculaba la población indígena en 25 millones. El dato parece un poco aventurado si se coteja con el ofrecido por la Conferencia de Río. Habla de aquel número E. Maspero, en la obra de W.V. D'Antonio - F.B. Pike, *Religión, revolución y reforma,* o.c., p. 297. En 1978 se hablaba de más de 36 000 000. Véase CELAM, *Visión Pastoral de América Latina, Libro auxiliar* 4, p. 273.

apostolado con los indios y su pobreza de medios materiales, complican la acción pastoral. Otro grave obstáculo es la lengua que muchas veces ignoran los sacerdotes, cuando la catequización debería hacerse en las lenguas nativas. En cuanto a la legislación de la Iglesia, es preciso que se llegue a una coordinación y a una ejecución. Habría que buscar una colaboración de la Iglesia con los gobiernos; la Iglesia cuenta con la inspiración de sus realizaciones históricas[13].

El analfabetismo, la superstición, el alcoholismo, constituyen factores negativos para la acción pastoral, aunque los indios se muestran tenaces en sus tradiciones cristianas. Ignoran las fórmulas de oración, pero se explayan espontáneamente ante Dios, sobre todo en sus necesidades materiales. La Iglesia tendría que pensar en una recreación de los antiguos doctrineros (catequistas) que desempeñaron una función ejemplar. Frente al sincretismo religioso la acción de la Iglesia debe insistir en la comprensión del sentido genuino de los sacramentos y de los sacramentales.

El problema indígena de México no aparecía tan complicado. Sorprende un poco que sea el obispo de Cuernavaca, monseñor Méndez Arceo, quien diga que el indio mexicano puede insertarse en la nacionalidad a través del mestizaje. Aduce el dato de la flexión demográfica de los grupos monolingües o bilingües, cuya población se calculaba en 1930 en un 16 %, y en 1950 en un 12 %.

c) *El negro.* La relación sobre la acción pastoral con el negro, estuvo a cargo del obispo de Aracajú (Brasil), monseñor Fernando Gomes. Los problemas religiosos del negro en América Latina son mayores de lo que parecen. El negro no tiene una religión propia, ni la Iglesia ha ejercido una discriminación pastoral; se trata de un «complejo»: en el Brasil nadie quiere ser negro[14]. Al margen de la acción pastoral se propagan prácticas de origen africano como el xangó, el candomblé, o la macumba, cuyo origen debe buscarse en la historia. El negro desarraigado brutalmente de su medio natural africano, ha demostrado admirables capacidades de adaptación, de entrega al trabajo, de inteligencia y de iniciativa. Su alma nunca se sometió

13. Compárese esta actitud con la observada en el Concilio Plenario de 1899 (título XI, capítulo III). La insistencia de aquella época versaba sobre la obra misional. Ahora, sin descuidarla, la reflexión hace también hincapié en la situación de miseria y explotación a que está sometida la población indígena. *Puebla* hablará de «rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres» (núm. 34). R. GRIGORIOU DE LOZADA aduce una síntesis histórica de la posición de la Iglesia hasta 1930, frente a la situación de los indios en Bolivia: su clero se había hecho también responsable de la explotación del indígena: «Ha callado por demasiado tiempo, y hasta no han faltado miembros del clero que han participado, o por lo menos defendido el estado de dominación, considerándolo legítimo, justo y en nada reñido con la moral. Sólo aisladamente se han alzado en nombre de la fraternidad cristiana, de la justicia, de la caridad voces episcopales o sacerdotales de protesta, cayendo en el vacío.» [...] «Desde 1931, las cosas cambian. La Iglesia vuelve a su papel activo de defensora del indígena y su labor en este sentido se hace cada vez más intensa.» En R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* o.c., p. 94-98.

14. Nos remitimos a lo dicho en la nota anterior sobre el Concilio Plenario, que prácticamente no menciona al mundo afroamericano.

a la esclavitud ni a la abyección, y la crueldad de los blancos no logró dominar su índole. El negro ha vertido su alma y su experiencia en la melancolía de sus cantos, en su poesía y en sus ritos sincretistas. En la práctica ha ido asimilando poco a poco la fe y el culto cristiano, pero nunca ha sido convenientemente asistido ni ayudado o para soportar las ignominias de la esclavitud, o para gozar de los derechos concedidos por la libertad. Su influjo racial ha sido tan intenso que «el blanco brasileño es antropológicamente un mestizo». Los estados del norte y del nordeste del Brasil arrojan proporciones de entre 50 y 70 % de habitantes de color.

Las conclusiones pastorales que se imponen son éstas: insistir en la evangelización sobre la base de una Iglesia cuerpo de Cristo, que no admite distinciones; orientar a la opinión pública para combatir los complejos de superioridad y de inferioridad, y, finalmente, hacer valer el influjo de la Iglesia para que los gobiernos no promuevan ciertas expresiones de superstición y primitivismo, incluso repudiadas hoy por los mismos gobiernos africanos.

d) *Los campesinos.* En 1955 los dos tercios de la población del continente pertenecían a una civilización rural. Sus miserables condiciones de vida, la insultante comodidad de los patronos y latifundistas, el abandono de los gobiernos, la inseguridad y la falta de medios, constituían situaciones vulnerables a la fe de los campesinos. El campesino latinoamericano se presenta como ejemplo de virtudes heroicas, de firmeza en la fe, de consagración al trabajo y de hondo sentido familiar. Estas virtudes y valores se ven amenazados por la fascinación que ejercen los centros urbanos. Los Congresos Católicos de vida rural de Roma y de Manizales (Colombia) han definido los objetivos pastorales para promover la vida espiritual y humana del campesino: formación religiosa, educación familiar, instrucción agrícola, conservación de la parcela familiar, creación de infraestructuras, etc. Para la asistencia pastoral del campesino los seminarios deben formar a los futuros sacerdotes con el conocimiento teórico y práctico de los problemas rurales. Los dirigentes de Acción Social Católica han de ser motivados para ayudar al campesino a salir de su infantilismo religioso y del carácter pasivo de su fe. Se sugiere igualmente el establecimiento de escuelas catequísticas diocesanas, las «cátedras ambulantes» de servicios plurivalentes, la fundación de «casas campesinas» como núcleos de asistencia espiritual, higiénica, social y económica. Esta relación estuvo a cargo del obispo de Bucaramanga (Colombia), monseñor Aníbal Muñoz Duque.

El informe del Perú dio a conocer una serie de realizaciones logradas por los padres redentoristas (equivalentes a las que hoy se denominan comunidades de base) y con una gran irradiación de servicios de promoción humana.

La Conferencia tuvo muy presente el hecho de la ignorancia religiosa y el crecimiento de las poblaciones, junto a un incremento de la cultura que había nacido y se desarrollaba al margen de la Iglesia. El ataque sistemático del protestantismo y del comunismo contra la Iglesia católica, urgía para

que la predicación fuera sobrenatural, sencilla, didáctica, y para ello muy bien preparada.

La catequesis se presentaba en dos formas: la escolar, no siempre posible a la Iglesia, porque en muchos países estaba prohibida la enseñanza religiosa (México, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Paraguay, Ecuador) y la parroquial, con la que se han logrado importantes realizaciones en México, Argentina, Uruguay, Costa Rica.

El gran obstáculo con que se tropieza en la pastoral catequética de las masas rurales está constituido por la escasez de sacerdotes. En Colombia florece la catequesis y en los países centroamericanos, generosos grupos de laicos han podido contrarrestar la propaganda protestante. De otros países se dice que la acción catequética se halla descuidada y sin organización nacional.

e) *La educación. La Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC)* presentó un informe muy completo sobre el apostolado de la educación. Esta Confederación fue creada en vistas a promover la formación integral del hombre latinoamericano y a liberar la educación del monopolio estatal. El organismo se ha ampliado con la creación y confederación de otras filiales como la de Padres de familia, Maestros, Antiguos alumnos. La mejor realización lograda ha sido la de formar un solo frente católico que ya ha alcanzado grandes resultados en la libertad de enseñanza, en la aceptación oficial de programas religiosos y en la rectificación de políticas discriminatorias contra la enseñanza católica. Desde su fundación en 1945, la CIEC había celebrado cinco congresos.

Pero el apostolado educativo de la Iglesia mereció algunas observaciones negativas: el alto costo de las pensiones, la insuficiencia del personal educador, la desvinculación de la vida parroquial, el carácter demasiado clasista y la concentración de muchos educadores en los centros urbanos. Es preciso advertir, en este lugar, que tales problemas fueron igualmente observados en las reuniones latinoamericanas preparatorias a la Conferencia de Puebla.

f) *Los medios de comunicación.* La impresión que causa la lectura de las relaciones en torno a esta actividad, es bastante pesimista. La Iglesia no poseía medios materiales, ni había desarrollado mecanismos adecuados para hacerse presente en forma eficiente dentro de los medios de comunicación. Se mencionan algunas revistas católicas de valor pero de escasa difusión. La prensa latinoamericana de carácter científico o informativo carece de criterios católicos.

El experimento que causó una de las mejores impresiones fue el de las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza (Colombia), que en 1955 contaba con 300 000 alumnos, y con cerca de un millón de oyentes el día domingo. La obra de conjunto denominada Acción Cultural Popular apuntaba a una formación integral del campesino y estaba proyectado un centro de preparación sacerdotal latinoamericano.

Preocupó mucho a los obispos reunidos en Río el problema de los espectáculos cinematográficos, de la radio y de la televisión; se expusieron iniciativas sobre educación cinematográfica y sobre producción y distribución de películas, con la creación de salas dependientes de la autoridad eclesiástica.

g) *Los inmigrantes.* América Latina no podía escapar al fenómeno de las inmigraciones generalizadas después de la segunda guerra mundial. Muchos inmigrantes eran católicos y la Iglesia no podía quedar indiferente ante sus problemas de adaptación e integración. El país que en ese momento atraía con mayor fuerza a los inmigrantes era Venezuela, a la que habían llegado en 1954 más de 300 000, especialmente italianos, españoles y portugueses. Se habló de las diversas iniciativas, por cierto difíciles de realizar, con que la Iglesia podría asistir a los inmigrantes desvinculados de su hogar; entre ellas se señaló la venida de sacerdotes propios para atender a las necesidades de sus compatriotas; los criterios pastorales ya estaban señalados en la Constitución *Exsul Familia* de Pío XII[15].

h) *La cultura.* El problema de las relaciones entre la Iglesia y la cultura fue presentado, por cierto en una disertación muy profunda, por el arzobispo de Montevideo, monseñor Antonio M. Barbieri. Destacó el prelado el eclecticismo laico y europeo de nuestra cultura, influido fuertemente desde el siglo anterior. La cultura católica del continente es poco autóctona, poco original, tímida frente a temas candentes e influida igualmente por la cultura católica europea. Frente a la cultura profana se vive a la defensiva, «la iniciativa es siempre de los adversarios». El estatalismo no permite desarrollar una cultura pedagógica genuinamente católica y aunque las universidades de la Iglesia se esfuercen en ser focos de formación cristiana se ven en la dificultad de su aislamiento. Por otra parte inciden en la unidad católica continental las distintas concepciones acerca del orden temporal. Se impone por eso la coordinación apostólica de obispos y de laicos. «Todos los rectores del pensamiento actual y los intereses de los hombres quieren gravitar sobre la gestación de América Latina.» «El arma no es la bomba atómica: el arma de penetración es la cultura.»

El expositor sugiere la creación de organismos de intercambio y colaboración con formas concretas de cooperación cultural. Lamenta que la Escuela Católica se muestre demasiado capillista, considerada más como obra de comunidades religiosas que como apostolado de toda la Iglesia (monseñor Barbieri era religioso capuchino).

15. El Concilio Plenario se ocupó ampliamente de los inmigrantes, como lo hemos señalado en el lugar respectivo.

9. *Los factores adversos*

a) *Laicismo y Masonería.* Al celebrarse la Conferencia de Río, la Iglesia se encontraba acosada por ciertas poderosas fuerzas de oposición y hostilidad. Se señalaron explícitamente, el laicismo de los gobiernos y la masonería; el protestantismo de tipo sectario; el comunismo, y, en el Brasil, además, el espiritismo.

El laicismo ha sido impuesto sobre la masa de creyentes por las legislaciones anticristianas. Han propugnado la separación de la Iglesia y del Estado, la educación arreligiosa y la laicización del matrimonio, aunque desde algunos años atrás se advertía cierta moderación en los gobiernos de Santo Domingo, Costa Rica, Panamá, Venezuela, Brasil, Chile.

Detrás de estas actitudes vejatorias aparecía la acción de la masonería con su pretensión de crear estados ateos y con su lucha por el laicismo de la educación. De Guatemala se afirma que ha creado a la Iglesia «una de las peores situaciones entre todas las naciones de América». El Ecuador registra una prehistoria laicista; en el Perú la masonería se ha incrustado en muchos medios de influencia y en Santo Domingo, Puerto Rico, Chile y Cuba, poseía inmensos medios de presión.

b) *El protestantismo.* Como fuerza hostil anticatólica de vital actividad y de incontables recursos, ocupó gran parte de la reflexión de los obispos. Uno de los expositores calificó al protestantismo sectario como el primer enemigo de la fe del pueblo. La penetración del protestantismo, estimada como una «invasión», tenía sus orígenes en los congresos de 1910 (Edimburgo), y en los que siguieron hasta 1938. En 1951, el 25 % de los misioneros protestantes se desplazaban hacia la América Latina y contaban con poderosos medios para toda clase de actividades. La fuerza de su penetración podía deducirse del número de adherentes en América Latina: si en 1890 había 50 000 adherentes, en 1952 llegaban a casi 3 millones y medio. Los países donde ejercían mayor impacto en el decenio del cincuenta, eran Argentina, Brasil, Cuba, Chile, Ecuador, Haití, México y Puerto Rico. Tan impresionante expansión daba seguridad a las diversas denominaciones de que un siglo después, la mitad del continente sería protestante[16].

El informe sobre México señalaba la existencia de 300 000 protestantes en 1950 pero se advertía que sus resultados no correspondían a los recursos de que disponían además de que el pueblo los miraba con desconfianza. Se señaló que el protestantismo constituía una fuerza anticatólica de gran eficiencia en las naciones centroamericanas así como en los medios indígenas de los países andinos. El protestantismo de mitad del siglo veía en el Brasil su patria del futuro, merced a la escasez de sacerdotes, al aumento de pastores autóctonos y a la abundancia de medios económicos.

16. Los documentos sobre el protestantismo llaman la atención por su enorme información, sus estadísticas y el tono objetivo. Lo que causa mayor repulsión a sus expositores es la forma desleal y sectaria con que las diversas confesiones tratan al catolicismo latinoamericano.

Como medios de defensa se propusieron los siguientes: la Confederación Latinoamericana para la defensa de la fe; la Cruzada de la Oración, la promoción de vocaciones, la instrucción y catequesis bíblica, el estudio del protestantismo, y las obras de asistencia social. Se recomendó también la penetración católica en los medios protestantes y el fomento de contactos de amistad con ellos. Es interesante anotar que, tal vez es ahora, cuando por vez primera se designa a los protestantes como «hermanos separados»[17].

c) *Comunismo.* El comunismo encuentra un terreno abonado en América Latina. Se ha infiltrado «hasta las entrañas mismas de la vida social y espiritual» del continente, lo que se explica después de un siglo de apostasías laicistas y por la sordera de los católicos a los apremios de la Iglesia. El arzobispo de Guatemala, monseñor Rosell y Arellano, prelado bien impuesto en lo que eran los regímenes e ideologías marxistas, afirmaba que al comunismo le habían prestado magnífica contribución el viejo liberalismo «ateo, antirreligioso, corrompido e injusto, explotador del obrero, del indio y del campesino», y «los regímenes conservadores de tipo paternalista, que de hecho habían seguido la política económica liberal y que no habían puesto en prácticas las reformas de la justicia social cristiana». El arzobispo señalaba igualmente que al clero católico le cabía su parte de culpa por no haber llevado a la práctica la doctrina social de la Iglesia.

En la Conferencia se sugirieron diversos medios para defender la fe ante la agresividad de los partidos comunistas, como la organización de un Instituto Internacional dirigido por el Episcopado, la formación de personal preparado en el terreno ideológico, el fomento de «Cruzadas Internacionales» bien unificadas, pero se puso énfasis en que la Iglesia debía cuidarse de no caer en actitudes de un «anticomunismo político y negativo».

d) *Espiritismo.* Constituye un fenómeno de extrema gravedad, pero localizado en el Brasil y señalado por la Conferencia Episcopal de ese país de 1953 como el movimiento más peligroso de cuantos amenazaban la fe cristiana en el Brasil. Los obispos reunidos en Río quedan informados de que, fuera del Brasil, Cuba, Haití y Santo Domingo, el espiritismo no ha arraigado peligrosamente en otros pueblos. El espiritismo brasileño posee una especificidad: su aspecto filosófico con la negación de las verdades de la fe cristiana, y su aspecto religioso centrado en la reencarnación y la nigromancia. La Iglesia del Brasil se ha esforzado en responder con una gran campaña de información y de instrucción para que los fieles comprendan que el espiritismo y el catolicismo son incompatibles[18].

17. Sin embargo hemos leído en alguno de los escritos del padre Ricardo Lombardi la misma expresión, y creemos que es anterior a 1955.

18. Al padre B. KLOPPENBURG le correspondió tratar, con la seriedad y objetividad que le son propias, este tema que le es ampliamente conocido. En 1960 publicó su estudio *O Espiritismo no Brasil,* Petrópolis.

* * *

Tal es en síntesis la temática tratada por la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que hemos querido presentar con bastante amplitud, porque, como dijimos anteriormente, su documentación es desconocida y porque constituye el primer gran esfuerzo y realización unificadora y dinámica de la acción pastoral de la Iglesia católica en esta su patria natural, que es la América Latina. No tuvo la preparación técnica de *Medellín*, ni la vastísima consulta de *Puebla*. No llegó a formular una síntesis y fue más bien, como se expresa Alberto Methol Ferré, «una suma de perspectivas parciales»[19]. Pero inaugura una nueva época y prepara a la Iglesia de América Latina para la profunda experiencia conciliar que, todavía sin saberlo, se aproximaba.

II. El CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano[20]

1. *La creación del CELAM*

El gran resultado de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro fue la creación del CELAM o *Consejo Episcopal Latinoamericano*, definido estatutariamente como un «órgano de contacto y colaboración de las Conferencias Episcopales de América Latina»[21]

19 *De Rio a Puebla Etapas historicas de la Iglesia en America Latina (1945-1980),* CELAM, «Coleccion Puebla» 36, p 5-48, con una sintesis perspicaz de los anos anteriores e inmediatamente subsiguientes a la Conferencia de Rio de Janeiro

20 Escritores poco avisados suelen incurrir en una confusion de terminologia hablan del CELAM reunido en Medellin o en Puebla Véase, a modo de ejemplo, IDOC (al menos, la edic italiana), num 6-7 (1978) y nada menos que en la portada El CELAM es un organismo permanente, cuya sigla responde a Consejo Episcopal Latinoamericano De acuerdo con informes de su primer secretario, monseñor Julian Mendoza Guerrero, actual obispo de Buga (Colombia), la sigla inicial habia sido CELA, pero a insinuacion de monseñor Antonio Samoré, y para evitar que sonara a conjugación de verbo «celar», se le añadió la M y quedo CELAM Otra cosa son las Conferencias Gerferales del Episcopado que se han reunido ya tres veces, en Río (1955), en Medellin (1968), y en Puebla (1979)

21 La creacion del CELAM tiene una rica paternidad Los datos que presentamos a continuación nos los ha comunicado con documentos a la mano, su primer secretario, monseñor Julián Mendoza, en conversacion sostenida con el en Bogota en agosto de 1980 Sus grandes promotores fueron el antiguo nuncio apostólico en Colombia, monseñor Antonio Samoré y en 1955 secretario para los Asuntos Eclesiasticos extraordinarios de la Secretaria de Estado, y monseñor Manuel Larrain, obispo de Talca (Chile) Monseñor Samore habia comprendido la necesidad de un organismo de coordinacion continental de la Iglesia, y monseñor Larrain lo expuso claramente en la Conferencia de Rio Monseñor Julian Mendoza asistia a la Conferencia como subsecretario, junto con don Helder Câmara, de la Secretaria de la Conferencia «A cada senor su honor», decimos en lengua castellana Adjuntamos aqui esta nota 21, porque habiendo enviado ya el manuscrito de esta publicacion a la Editorial Herder, hemos leido el artículo de Ch Antoine, *Le rôle politique de L'Eglise Catholique dans le sous-continent latinoamericain,* en «Études» (Paris, marzo de 1981), donde destaca el papel desempeñado por don Hélder Câmara, pero silencia el de los otros dos prelados P 403-404

Al pensar en la sede geográfica donde debería residir este nuevo organismo, Pío xii, que había comprendido certeramente la importancia de nuestro continente para el futuro de la Iglesia, quiso que fueran los propios obispos latinoamericanos quienes decidieran. A una primera consulta los votos de los obispos consultados se repartieron así: 32 votos por Roma; 30 por Bogotá; 16 por Río de Janeiro; 6 por Lima y 2 por Santiago. Pero, tras nuevas consultas y escrutinios, y con gran complacencia del papa, se eligió como sede definitiva del CELAM, una ciudad latinoamericana, Bogotá. No debió de olvidarse que la ubicación geográfica de Bogotá, equidistante entre Buenos Aires y México, ofrecía muy buenas garantías.

La importancia de este organismo para la marcha apostólica de la Iglesia latinoamericana nos obliga a extendernos con cierta amplitud en la descripción de sus funciones, de su organización y de sus dos mayores realizaciones en Medellín y en Puebla.

Tomamos la siguiente relación escrita por Virgilio Levaggi Vega, al cumplirse los 25 años de la fundación del CELAM[22].

«¿Qué es el CELAM?

»Los nombres de Medellín y Puebla son conocidos por todos los católicos latinoamericanos Evocan dos grandes Conferencias Generales de los Pastores del *Continente de la Esperanza*

»Estos hitos de la historia de la Iglesia en América Latina fueron precedidos por la reunión de Río de Janeiro en 1955.

»En aquella oportunidad, "por providencial decisión" de Pío xii, los cardenales del Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Ecuador y los arzobispos y obispos delegados de las provincias eclesiásticas y territorios de misión de esta parte del mundo católico, se reunieron en Conferencia General de carácter no conciliar La cita se celebró entre el 25 de julio y el 4 de agosto bajo la presidencia del cardenal Piazza, Secretario de la Congregación Consistorial, y con la asistencia del entonces Secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos, monseñor Antonio Samoré, a la luz de las letras apostólicas *Ad Ecclesiam Christi*

»Fue en esa oportunidad –al final de la redacción de las conclusiones– cuando los obispos reunidos hicieron una petición a la Santa Sede, redactada del siguiente modo

»Título xi

»Consejo Episcopal Latinoamericano

»Además de las conclusiones hasta aquí enumeradas, la Conferencia formuló el siguiente voto referente a la creación de un Consejo Episcopal Latinoamericano

»La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano por unanimidad ha

22 *Agencia Catolica de Informaciones en América Latina,* Lima, septiembre-octubre de 1980 Una descripción de su primera organizacion y marcha inicial J Riera Ruiz, *El Consejo Episcopal Latinoamericano,* en RJ (1958)/1, p 75-82, 132-142 Al cumplirse los 25 años de fundación se editó por parte del CELAM *Documentación CELAM,* número extraordinario, *Bodas de Plata 1955-1980,* con testimonios de 14 entre cardenales y obispos especialmente vinculados a la obra y a la historia del CELAM

aprobado pedir, y atentamente pide a la Santa Sede Apostólica, la creación de un Consejo Episcopal Latinoamericano sobre las siguientes bases:

»1) El Consejo Episcopal Latinoamericano estará compuesto por los representantes de las Conferencias Episcopales nacionales de la América Latina, en proporción de un representante por cada Conferencia Episcopal, designado por la misma.

»2) Serán funciones del Consejo:

»a) Estudiar los asuntos que interesan a la Iglesia en América Latina;

»b) Coordinar las actividades;

»c) Promover y ayudar obras católicas;

»d) Preparar nuevas conferencias del Episcopado Latinoamericano, cuando fueren convocadas por la Santa Sede.

»3) Las reuniones del Consejo serán cada año.

»4) El lugar de las reuniones será normalmente la ciudad donde tenga su sede el Secretariado General; pero el Consejo podrá fijar ocasionalmente otro lugar.

»5) La presidencia del Consejo estará integrada por un presidente y dos vicepresidentes, elegidos por el propio Consejo, y durará en su cargo dos años.

»6) Dependerá del Consejo Episcopal, y más directamente de su presidente, un Secretariado General, que tendrá además los siguientes Subsecretariados:

»I. Preservación y propagación de la Fe Católica, con 4 secciones:

»a) Defensa de la Fe;

»b) Predicación, Catecismo, Enseñanza religiosa;

»c) Misiones e Indios;

»d) Prensa, radio, cine y televisión.

»II. Clero e Institutos Religiosos, Vocaciones.

»III. Educación y Juventud.

»IV. Apostolado de los laicos.

»V. Acción Social.

»7) El Secretariado General se ocupará también de las relaciones con la Jerarquía y los organismos católicos de Estados Unidos, Canadá, España y Portugal.

»8) El Secretariado General residirá en la ciudad que designe la Santa Sede Apostólica.

»9) Los subsecretariados residirán, en línea general, en la misma sede del Secretariado General; sin embargo, a juicio del Consejo, podrán tener su sede en otras ciudades.

»10) Financiamiento: se hará conforme a una contribución proporcional de cada nación latinoamericana, según normas que serán estudiadas y fijadas oportunamente.

»El papa Pío XII aceptó la petición y aprobó la nueva organización el 2 de noviembre del mismo año.

»En 1969 el cardenal Carlo Confalonieri indicaba en un decreto de la Congregación para los Obispos: "Los obispos de América Latina, anticipándose a las exhortaciones del Concilio Vaticano II, ya desde 1955 habían constituido un Consejo Especial para promover el contacto, el servicio y la coordinación entre las Conferencias Episcopales nacionales, sin que tuviera en ellas ninguna fuerza jurídica."»

El CELAM es, pues, un órgano de contacto, colaboración y servicio de las Conferencias Episcopales en América Latina. Se trata de una expresión de la colegialidad episcopal y tiende así a promover la intercomunicación de las Iglesias particulares del continente.

Por sus características de institución de servicio, el CELAM intenta ser

ante todo un espíritu y una ayuda para la reflexión y la acción de toda la Iglesia en América Latina.

Señalaba bien el cardenal Pironio: «El CELAM es una respuesta evangélica de la Iglesia latinoamericana a las profundas inquietudes y aspiraciones legítimas de sus pueblos.»

Juan Pablo II afirma la realidad anteriormente descrita cuando, en julio de 1980, señalaba en uno de sus discursos a lo largo del peregrinaje por tierras brasileñas: «El CELAM, en su espíritu colegial, se nutre de la comunión con Dios y con los miembros de la Iglesia. Por eso ha querido mantenerse fiel y disponible a la Palabra de Dios, a las exigencias de comunión en la Iglesia, y ha procurado servir a las diversas comunidades eclesiales, respetando su situación específica y la fisonomía particular de cada una de las mismas. Ha tratado de discernir los signos de los tiempos, para dar respuestas adecuadas a los cambiantes retos del momento. Este espíritu es la mayor riqueza y patrimonio del CELAM y es a la vez la garantía de su futuro.»

2. *Funciones*

Según el papel que debe cumplir en el interior de la vida eclesial en América Latina, el CELAM tiene como tareas principales:

1. Promover, con sentido colegial, la intercomunicación de los obispos y de las iglesias particulares en América Latina.
2. Estudiar los problemas de interés común para la Iglesia en América Latina, con miras a promover unidad de criterios en las soluciones y en la acción coordinada.
3. Intensificar, a nivel continental, la presencia dinámica de la Iglesia en el proceso histórico de la realidad actual latinoamericana, y ofrecer, mediante sus departamentos, los servicios que concretan dicha presencia.
4. Trazar las líneas generales de una planificación pastoral a nivel continental.
5. Prestar a las conferencias episcopales los servicios pastorales y el asesoramiento técnico, que mejor respondan a las exigencias de la Iglesia en América Latina.
6. Promover y estimular las iniciativas y obras que presentan un interés común.
7. Procurar el ordenado desarrollo de los organismos y movimientos de la Iglesia a nivel continental, favoreciendo así su oportuna coordinación con miras a una mayor eficacia.
8. Ocuparse de la preparación de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, cuando la Santa Sede decida convocarlas, por propia iniciativa o a iniciativa del CELAM.
9. Estudiar los asuntos específicos que la Santa Sede le confíe como de interés común para la Iglesia en América Latina o la Iglesia Universal.

3. *Organización*

La organización del CELAM tiene un presidente y dos vicepresidentes, elegidos por los miembros del Consejo.

Son miembros de tal Consejo los presidentes de las conferencias episcopales de todas las naciones latinoamericanas; el delegado y el sustituto de cada una; los presidentes de los departamentos del CELAM y el presidente del Comité Económico, además del secretario general.

Los presidentes de las Conferencias Episcopales respectivas deben respaldar y promover el llevar adelante los acuerdos y las decisiones del Consejo en las respectivas Iglesias particulares y buscar apoyar al CELAM en el cumplimiento de sus deberes.

El delegado y el sustituto son elegidos por sus respectivas Conferencias. Es deber de los delegados participar en las reuniones del Consejo –conjuntamente con los respectivos presidentes de las Conferencias Episcopales– con voz y voto deliberativo. Han de asesorar al Secretariado del Episcopado, y, por medio de éste, a los demás organismos nacionales y regionales, en lo que sea necesario para la adaptación de las conclusiones a las circunstancias particulares del país en orden a su mejor ejecución. Deben presentar a sus respectivas Conferencias Episcopales el informe preparado por el secretario general sobre las reuniones del CELAM, dar las explicaciones correspondientes y procurar que sus conclusiones y acuerdos sean debidamente estudiados por las Conferencias Episcopales. Por otro lado, en las reuniones ordinarias del CELAM presentarán un informe escrito sobre la manera como se han llevado a la práctica en su país las conclusiones de la reunión anterior; informe que ha de servir de base a la revisión y actualización de las conclusiones que debe realizar anualmente el CELAM. Como última responsabilidad deben mantener informado al sustituto de sus actividades en el CELAM, para que, con el debido conocimiento, lo pueda reemplazar cuando fuera necesario.

4. *Presidencia y Secretaría General*

La dirección ordinaria del CELAM, de acuerdo con sus estatutos, compete a la Presidencia. Deberá tomar decisiones urgentes en aquellas materias que son de normal incumbencia del Consejo pero cuya solución no admite demora.

Se ha de tomar en cuenta que el presidente del CELAM es el representante legal de la entidad que tiene como sede jurídica la ciudad de Bogotá (Colombia).

Él tiene como funciones:

a) Orientar y acompañar las actividades del Secretariado General.

b) Cuidar de la preparación de las reuniones utilizando los servicios del Secretariado General y de los departamentos con sus institutos.

c) Convocar y presidir las reuniones del CELAM.

d) Resolver por sí mismo los asuntos ordinarios que le presente el secretario general y los departamentos. En los demás asuntos se requiere previa consulta a los vicepresidentes.

e) Informar anualmente sobre la marcha del CELAM a la Pontificia Comisión para América Latina y a las Conferencias Episcopales nacionales del continente.

f) Dirigir, a través del Secretariado General, las relaciones del CELAM con los organismos internacionales católicos y con otros organismos que tienen programas en beneficio de América Latina.

El presidente puede delegar para determinados asuntos a los vicepresidentes, al secretario general, a los presidentes de departamentos y al presidente del Comité Económico.

El Secretariado General del CELAM es el órgano ejecutivo inmediato permanente del Consejo y de la Presidencia. Además es el órgano de coordinación de los departamentos y sus institutos.

Al frente de este Secretariado está el secretario general, elegido por el Consejo entre los miembros del Episcopado latinoamericano de una terna presentada por la Presidencia. Este cargo es de tiempo completo dada la magnitud de sus labores. Además de dirigir las actividades del Secretariado General debe ejecutar los acuerdos tomados por el Consejo y la Presidencia y velar por el cumplimiento de los planes de acción pastoral confiados a los departamentos por el Consejo; tiene que asegurar la coordinación de las actividades de los organismos del CELAM e informar a la Presidencia sobre la marcha de las distintas actividades del CELAM. Habrá de mantenerse en contacto con los secretariados nacionales de las conferencias episcopales y con los organismos internacionales, interamericanos y latinoamericanos, que puedan tener relación con las actividades de la Iglesia en América Latina.

5. *Departamentos e institutos*

Los departamentos son los órganos especializados del CELAM para prestar servicios pastorales y asesoramiento técnico a las Conferencias Episcopales de América Latina en los distintos campos de apostolado. Su competencia es determinada por el Consejo, quien los crea y de quien dependen.

Cada departamento se rige por un reglamento aprobado por la presidencia del CELAM.

Los órganos especializados del CELAM están constituidos por un presidente, por una Comisión Episcopal y, finalmente, por una Secretaría Ejecutiva.

Los institutos son organismos del CELAM, por medio de los cuales los respectivos departamentos prestan un servicio especializado al Episcopado latinoamericano en vistas al estudio, la investigación y la documentación en el área de su competencia y buscando la formación de personal especializa-

do, que en la perspectiva de una pastoral de conjunto, actúe como agente de renovación dentro del campo propio.

Los institutos serán creados, transformados o suprimidos por el Consejo, previo estudio de la Comisión Episcopal del Departamento correspondiente y de la presidencia del CELAM.

Reuniones

Las reuniones del CELAM son de dos clases: ordinarias y extraordinarias, ambas con carácter deliberativo. Las ordinarias, cada año, y las extraordinarias cada vez que la presidencia decida convocarlas.

Participan por derecho propio la presidencia, los presidentes y los delegados o sustitutos de las Conferencias Episcopales, el presidente del Comité Económico, los presidentes de los departamentos y el secretario general.

Podrán asistir a ellas, cuando la presidencia lo juzgue oportuno, los secretarios ejecutivos de los departamentos y el tesorero general. Además, la presidencia podrá invitar, cuando lo juzgue necesario, una representación de los presbíteros y laicos.

6. *El CELAM y Medellín*

Por sus características la preparación de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano fue encomendada al CELAM. Todas las energías de que dispone esta institución se desplegaron para crear un marco propicio a este gran acontecimiento.

«Las exigencias organizativas del evento, su ambientación y motivación y, principalmente, el espíritu que hizo posible Medellín, representan elementos centrales de la cooperación del CELAM.»

Reunidos en Lima en noviembre de 1967, los dirigentes del CELAM aprobaron, como tema central, para dicutirse en Medellín: *La Iglesia en la actual transformación de la América Latina, a la luz del Vaticano II*. En enero de 1968, reunido en Bogotá un equipo de estudio preparó un documento dividido en tres partes: visión integral de las realidades latinoamericanas, reflexión teológica sobre estas realidades y consecuencias pastorales para la acción de la Iglesia en América Latina. Luego de las modificaciones papales surgió un documento de trabajo estructurado en base del método «ver, juzgar, actuar». El 25 de mayo, el papa nombraba como legados para la Conferencia de Medellín a los cardenales Samoré, Landázuri y al arzobispo Vilela.

El 24 de agosto en la catedral de Bogotá, Pablo VI leía el discurso que inauguró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: «La primera visita personal del papa a sus hermanos e hijos de América Latina no es, en verdad, un sencillo y singular hecho de crónica. Es, a nuestro

parecer, un hecho histórico que se inserta en la larga, compleja y fatigosa acción evangelizadora en estos territorios...»

Luego de largas e intensas jornadas de trabajo se perfeccionó el documento que hoy conocemos como *Medellín* y que tiene tres ejes principales: promoción humana, evangelización y crecimiento de la fe, y la Iglesia visible y sus estructuras.

Medellín marcó una nueva era para la Iglesia en América Latina, a la que está indisolublemente ligado el CELAM.

En palabras de Juan Pablo II: «Medellín quiso ser un impulso de renovación pastoral, un nuevo espíritu de cara al futuro, en plena fidelidad eclesial en la interpretación de los signos de los tiempos en América Latina.»

7. *El CELAM y Puebla*

El mismo Pablo VI decidió que el tema de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano fuera *La Evangelización en el presente y futuro de América Latina.*

La cita episcopal fue preparada desde años antes a través de reuniones parroquiales, diocesanas, regionales y nacionales, constituyendo una auténtica movilización de toda la Iglesia en torno a la gran tarea del presente latinoamericano: la evangelización.

En esta dinámica le cupo una gran tarea al CELAM.

Puebla se inauguró en la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe con la presencia del papa Juan Pablo II; y con ella la Iglesia en el Continente de la Esperanza inicia una nueva etapa. Ya no se está en la efervescencia –y algunas veces desconcierto– del postconcilio; ya se han probado, lastimosamente, numerosos excesos que han demostrado que la Iglesia del nuevo rostro es la Iglesia que se esfuerza por ser auténticamente fiel al Concilio Vaticano II y con él al magisterio eclesial y a la tradición, y por eso, a la revelación. Ya no se está en la época del hipercriticismo que busca «dinamizar» la vida eclesial recurriendo a ideologías del mundo, religiones laicistas, que han confirmado sus errores intrínsecos con largos años de pruebas históricas, cuyo saldo en las cifras del antihumanismo son incalculables.

Luego de la reunión que tuvieron en Los Teques (Venezuela) en abril de 1979 –los delegados de las asambleas episcopales latinoamericanas–, la nueva directiva del CELAM estuvo presidida por el arzobispo de Medellín, monseñor Alfonso López Trujillo, al que sucedió monseñor Antonio Quarracino.

En estos momentos la Iglesia de nuestro continente, animada por la labor del CELAM, se encuentra comprometida en la evangelización con renovado espíritu de fidelidad y profundizando en lo peculiar de su respuesta: respuesta a lo esencial del hombre, a lo íntimo del hombre, a su necesidad religiosa. Respuesta para todo el hombre y para todos los hombres, pues el ser católico reclama por sí mismo un compromiso con el hermano, desde Dios.

El documento que surgió de la cita de *Puebla* da un programa concreto al empeño de la hora actual en América Latina. *Puebla* es motivo de gozosa esperanza, pues nos está llevando a vivir un nuevo pentecostés, que promete ser respuesta a las expectativas que Pío XII expresó en su *Ad Ecclesiam Christi* y que en diferentes oportunidades, Juan XXIII y Pablo VI, han reiterado.

Puebla recogió y asumió la herencia de Medellín volcándola en el nuevo contexto eclesial.

No encontramos mejores palabras para concluir esta presentación del CELAM, que las pronunciadas por Juan Pablo II el 2 de julio de 1980 ante los obispos latinoamericanos, reunidos en Río para conmemorar los 25 años del Consejo Episcopal: «Hoy, el sucesor de Pedro y los representantes de la Iglesia en Latinoamérica, nos reunimos para conmemorar una fecha significativa y evaluar los resultados con mirada al futuro. A la vista de los copiosos frutos cosechados en estos años, a pesar de las inevitables deficiencias y lagunas; a la vista de esta Iglesia latinoamericana, verdadera Iglesia de la esperanza, mi ánimo se abre en agradecimiento al Señor con las palabras de san Pablo: "Continuamente doy gracias a Dios por todos vosotros, recordando sin cesar ante Dios nuestro Padre la actividad de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor y el tesón de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo" (Tes 1,2-4). Es el agradecimiento que brota también de vuestros corazones de pastores, porque el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, inspiró en el momento oportuno aquella nueva forma de colaboración episcopal que fraguó el nacimiento del CELAM.»

La existencia y el trabajo del CELAM es expresión de integración pastoral, de afecto colegial, signo de comunión.

Tal es la síntesis de la historia del CELAM, ofrecida por Virgilio Levaggi Vega.

Desde su fundación hasta 1979 había celebrado el CELAM 17 asambleas ordinarias, escogiendo como sede diversas ciudades del continente, en las que ha tratado tanto temas de tipo organizativo como de tipo pastoral.

8. *La Pontificia Comisión para América Latina (CAL)*[23]

Esta Comisión tiene su origen en la comisión previa a la Conferencia de Río, que coordinó desde Roma la organización de la misma desde 1954. Pío XII quiso, una vez fundado el CELAM, que se erigiera en la Santa Sede un organismo estable referente a la América Latina. Fue creado en abril de 1958. De acuerdo con la definición que le da el «Anuario Pontificio», la CAL «debe estudiar de manera *unitaria* los problemas fundamentales de la vida católica en América Latina, procurando estrecha cooperación con los

23. Sintetizamos del discurso del cardenal Antonio SAMORÉ, presidente de la CAL, pronunciado en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín. Se encuentra en el tomo I, *Ponencias*, de la misma Conferencia.

Dicasterios de la Curia Romana empeñados en su solución». Los que trabajan con la CAL son los siguientes: el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Congregación para los Obispos, la de la Disciplina de los Sacramentos, la de Religiosos e Institutos seculares, la de la Evangelización de los Pueblos, la de la Educación Católica, la Comisión para las Comunidades Sociales, el Consejo de los Laicos y la Comisión de estudio *Iustitia et Pax*.

La CAL favorece la cooperación de las entidades antes mencionadas y sus representantes se reúnen mensualmente para tratar los asuntos de común interés. «Sigue y alienta también las actividades del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de su Secretariado General.» Al inaugurar el nuevo edificio del Colegio Pío Latinoamericano, Pablo VI anunció que la CAL sería completada «con un consejo que reuniese –coordinando trabajos e iniciativas– representantes de los organismos episcopales, que, en otras naciones y en otros continentes, colaboran para la vida católica de las poblaciones de América Latina». Así, pues, el Consejo General de la CAL (COGECAL) además de los miembros de la CAL, incluye a 16 obispos de América Latina (todos miembros a su vez del CELAM) y a 11 obispos presidentes de otros tantos organismos extralatinoamericanos que prestan su ayuda a la América Latina. La actividad de COGECAL ha versado sobre amplias áreas de los problemas concretos de la Iglesia latinoamericana: ayuda de clero no nacional, planificación y coordinación en este género de colaboración, planificación de ayudas económicas, formación del personal apostólico destinado a trabajar en nuestro continente, asistencia a los sacerdotes latinoamericanos que estudian en el exterior, etc. Entre la CAL y el CELAM existe una estrecha colaboración, que se ha manifestado, entre muchas manifestaciones, en la preparación de las Conferencias de Medellín y Puebla.

Por otra parte, la CAL ha estado en comunicación constante con las Conferencias Episcopales nacionales, de suerte que, en armonía con el CELAM, aquella comisión pontificia pudiese atender a las urgencias de regiones o de problemas que se juzgasen prioritarias. La CAL mantiene asimismo contacto con los organismos e instituciones europeas y norteamericanas destinadas a la ayuda de nuestra Iglesia (por ejemplo con Adveniat).

III. NACE UNA NUEVA CONCIENCIA

1. *«Un índice acusador»*

a) *El escándalo de un continente católico*

«Sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convi-

vencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia. Éstas, que están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal y que en algunas partes se transforman en otras inspiradas por el colectivismo marxista, nacen de las ideologías de culturas dominantes y son incoherentes con la fe propia de nuestra cultura popular.»

De este modo se expresa la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano celebrada en Puebla en 1979 (núm. 437). Tal confesión es tanto más elocuente cuanto que se formula 35 ó 40 años después de que el catolicismo había empezado a manifestar señales cada vez más claras de que caminaba sobre la pista de un problema nuclear de la realidad continental. En otras palabras, la situación social de América Latina en el aspecto de su catolicismo era un motivo de escándalo[24].

Una cruz histórica

Entre otras deficiencias de su existencia la Iglesia tendrá que aceptar como una cruz histórica esta prolongada situación de incoherencia, sin que por ello sea justo cargarla sólo a ella con toda la responsabilidad. La Iglesia ha luchado contra las degradaciones impuestas por ley contra la santidad del matrimonio o contra la irreligiosidad de la enseñanza, y no ha logrado en muchas de nuestras repúblicas bloquear la violencia del asalto. Decía, a este propósito en la Conferencia de Medellín, el arzobispo brasileño, don Eugenio de Araujo Sales:

«Sin menospreciar el estudio serio de implicaciones políticas e ideológicas del siglo pasado y de este siglo, que será muy esclarecedor de las relaciones Iglesia sociedad civil, pienso no simplificar mucho la realidad si afirmo que el laicismo (o por lo menos algunas de sus formas), en la situación concreta de América Latina, ha contribuido en ciertas áreas a mantener el estado de subdesarrollo. Ese laicismo se ha esforzado por encerrar a la Iglesia en el recinto exclusivo de las sacristías Ha incrementado persecuciones religiosas en nuestro continente (en una sede residencial centroamericana, doce *[sic]* de los obispos sufrieron el exilio) Anuló o neutralizó esfuerzos sanos en el campo social»[25]

24 El padre V Andrade, S I , citaba en 1939 unas palabras del profesor De Buysse que había sido contratado por el gobierno colombiano para un asesoramiento en cuestiones pedagógicas «No comprendo cómo pueden tolerar ustedes ese espectáculo de la miseria que se pasea por las calles al lado del lujo más refinado, y cómo no tiemblan de las consecuencias que a la larga tiene para el pueblo el contraste irritante entre su miserable situación y la de la gente acomodada» (*Frente a la realidad colombiana*, en RJ [1939]/1, p 281) En la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, monseñor M McGrath, arzobispo de Panamá, destacaba la situación singular de América Latina «por ser el único sector de los países en vía de desarrollo que comparte con Europa y Norteamérica una tradición y una cultura secular de índole occidental y cristiana» (tomo I, *Ponencias*, «Los signos de los tiempos») Un diagnóstico del continente en su aspecto social, hecho desde perspectiva cristiana es el *Documento de Trabajo* redactado en 1968 para la Conferencia de Medellín Texto completo en RJ (1968)/2, p 39-74

25 *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, tomo I, *Ponencias*, «La Iglesia en América Latina y la promoción humana» Como reconocimiento de tales deficiencias comunes a toda la Iglesia, véase, por ejemplo, el *Documento de Trabajo*, núm 1, *La Iglesia y los derechos*

La caridad y la beneficencia han sido patrimonio católico en América Latina. Llega el momento en que se descubre que los problemas sociales no radicaban en desajustes periféricos sino que nacían de una situación de injusticia estructural[26]. La conciencia cristiana se ha ido iluminando con mayor perspectiva y audacia, pero por infortunio queda mucho camino por andar para que esa conciencia sea plenamente efectiva[27]. Adquisición definitiva para la tarea apostólica desde la segunda mitad del siglo xx ha consistido en el cambio de metodología pastoral: la Iglesia deja de considerarse a sí misma como centro de interés y comprende lo que proclamará Pablo vi con tanto apasionamiento en sus discursos conciliares: «La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar»[28].

Se verifica también en el pensamiento eclesial latinoamericano una maduración análoga al del resto de la Iglesia universal: «En último análisis –escribe el documento de la Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*– la Iglesia ha ampliado su acción de defensa del campo de la *christianitas*, y de la protección de sus derechos y de sus miembros, al campo de la *societas hominum*, para tutelar los derechos de todos los hombres sobre la base de una naturaleza humana común y del derecho natural»[29].

Esta maduración ofrece, por otra parte, un elemento cualitativo de gran significación histórica: se acelera precisamente en el decenio del cincuenta caracterizado paradójicamente por el afianzamiento del neocapitalismo y por la aparición de esperanzas en el desarrollismo.

No sería, con todo, correcto, adoptar criterios reduccionistas para hacer historiografía de la Iglesia a partir de esos años, como si toda su misión consistiera en la lucha contra la injusticia[30].

del hombre, redactado por la Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*, Vaticano 1975, núm. 1-35 En la Carta pastoral sobre la reforma agraria (1963) los obispos del Ecuador hacen una reflexión parecida· la hostilidad laicista ha impedido a la Iglesia desarrollar su dinamismo social Cf nota 133

26 No sabemos dar razón sobre cuando empieza a tomar carta de ciudadanía este nuevo vocabulario, del que se abusará no poco En el *Documento de Trabajo* de Medellín, citado en nota anterior, se emplea abundantemente, por ej «marginalidad», «cultura dominante», «pluralismo sociocultural», «pautas de comportamiento», «dependencia», «democracia formal», «valores», «denuncia profética» Nos referimos al lenguaje en los documentos de la Iglesia En la X Asamblea del CELAM, celebrada en Mar de Plata en octubre de 1966 aparece ya una nueva terminología, reclamada por las nuevas preocupaciones pastorales Sobre esta Asamblea véase «Boletin Informativo» [CELAM], num 88 (1966), dedicado en gran parte a la misma

27 Pío xii se mostró harto preocupado de que en la Iglesia hubiese la propensión a que todo se quedara sólo en las buenas intenciones «Nos dirigimos a los católicos del mundo entero exhortándolos a no contentarse con buenas intenciones y magníficos programas, sino a proceder valientemente a la actuación práctica de los mismos» (alocución al Colegio de Cardenales el 2 de junio de 1946, AAS [1946], p 253-260)

28 21 de noviembre de 1964, núm. 16, también, discurso del 7 de diciembre de 1965, núm 14-15,, textos en *Concilio Vaticano II* (BAC), Madrid [5]1967

29 L c , núm 32 Es aleccionador descubrir que ésta fue una de las obsesiones de fray Bartolomé de Las Casas y del padre Francisco de Vitoria, y no se puede menos de estar de acuerdo con E Dussel cuando exalta este período de profetismo en la historia de la Iglesia latinoamericana

30 Un ejemplo de esta visión es el libro de F Turner, *Catholicism and political development*

El escándalo del que se toma conciencia paulatina tiene una presentación candente en la relación preparada por el Secretariado Interamericano de la Acción Católica en 1960[31]. Se afirmaba que, de permanecer las estructuras socioeconómicas imperantes, desaparecerían las condiciones temporales de la inserción y desarrollo eficaz del catolicismo en 40 años o en menos. Se hablaba de los 90 millones de proletarios de un continente todavía rural en más de 60 %: Rusia y China eran rurales cuando se hicieron comunistas. Se presentaba el hecho de un 80 % de habitaciones infrahumanas y de los 113 millones de campesinos sumergidos en terrible aislamiento, del hambre endémica, de los cinturones de miseria en las grandes ciudades y de los años de vida cuya esperanza era inferior a los 40 en algunas repúblicas. Se anticipaba a *Medellín* y a *Puebla* para denunciar la brecha entre ricos y pobres. La Iglesia, sometida desde el siglo anterior a persecuciones y despojos, parecía depender de los ricos y tenía que acudir a los aranceles, de suerte que ante los pobres perdía credibilidad como vista en alianza con los poderosos. Gran parte de la acción pastoral difícilmente era aplicable a la situación del proletariado, por ejemplo, en lo concerniente a la moralidad familiar[32].

Se tardó en comprender lo que Juan XXIII y el Concilio llamarían «signos de los tiempos»: una sed de justicia y de liberación; se careció de perspicacia para descubrir las raíces más hondas de la situación de injusticia. ¿Por qué los católicos no vieron la parte de verdad en las denuncias del aprismo peruano o de la CETAL filomarxista o marxista entera?

Es cierto que estos movimientos endurecieron las posiciones antagónicas debido a su sobrecarga demagógica y anticatólica[33]. El magisterio de

in Latin America, sobre todo el cap II «The reorientation of Catholic goals», Univ North-Caroline, 1971, p 49-95 Lo que no significa desconocer los méritos de la obra

31 Véase antes cap III, nota 477

32 Esta condición ha llevado a hablar de una «Iglesia en situación de pecado», o «en pecado mortal» La expresión se debe a H Fesquet, *Une Eglise en peché mortel*, París 1969 La expresión, fuera de su aspecto despectivo, es teológicamente, equivocada, e históricamente, injusta Sobre las teologías de H Fesquet, puede consultarse el fuerte juicio de P Toinet, *Protestantisation de l'Église*, en «Revue Thomiste», núm 2 (Toulouse 1980), p 248-249 El *Documento de Trabajo* del CELAM escribía en 1978 «En la II Conferencia General del Episcopado (Medellín) aparece una vez esta expresión *Situación de pecado* (II, 2 *Paz*, 1), que nuevamente se encuentra en los aportes de varias Conferencias episcopales al *Documento de Consulta* También aparecen expresiones similares a ésta Aunque ellas y sus equivalentes no se utilizaron en los documentos del Concilio Vaticano II se debe tener presente que la noción propia teológica de pecado se asigna al acto de la voluntad libre del hombre, que opta en contra de Dios, parece, sin embargo, que sea adecuado hablar analogicamente de situación de pecado, cuando, siguiendo la misma mente de la Escritura, se puede establecer la vinculación entre determinadas situaciones y las opciones y obras pecaminosas de los hombres [ ] Aunque de estas situaciones no todos los hombres están igualmente inculpados, sin embargo, ellas plantean la exigencia, para poder ser superadas, de una colaboración responsable en todo el conglomerado social, formado por personas que deben renunciar a su egoismo pecador y actuar en forma nueva y diferente Es cierto que estas situaciones pueden limitar la libre responsabilidad del hombre, pero no alcanzan a eliminar la libertad humana El hombre sigue estando llamado a superar estas situaciones y está dotado, intelectualmente, de la luz para comprender los verdaderos valores y, moralmente, de la fuerza para ponerlos en practica», CELAM, *Documento de Trabajo*, 1978, p 9-10

33 J Álvarez Mejía, *Tácticas Comunistas en América Latina*, en RJ 1 (1944), p. 73-81

Pío XII, cuya figura entusiasmaba a los católicos latinoamericanos, no alcanzaba a perforar la sordera de ciertos catolicismos en América Latina.

Cada alocución navideña del papa se recibía con sentimientos de admiración, pero no se sacaban las consecuencias de su enseñanza. En navidad de 1942, Pío XII había señalado, en otros términos, lo que años más tarde tomaría el nombre de «injusticia institucionalizada» y se había mostrado muy ajeno a contemporizar con el falso anticomunismo que únicamente descubre excesos y errores en la conducta reivindicativa del proletariado y no analiza sus causas.

«Movida siempre por motivos religiosos –decía Pío XII– la Iglesia condenó los diversos sistemas del socialismo marxista, y los condena también hoy, porque es deber suyo y derecho permanente el defender a los hombres de corrientes e influjos que ponen en peligro su eterna salvación. Pero la Iglesia no puede ignorar o no ver que el obrero, en el esfuerzo de mejorar su condición, choca con un ambiente que, lejos de estar conforme a la naturaleza, contradice el orden de Dios y el fin que él ha asignado a los bienes de la tierra. Por más que hayan sido y sean equivocados, condenables y peligrosos los caminos que se hayan seguido, ¿quién, y sobre todo qué sacerdote o cristiano, podría permanecer sordo al grito que se levanta de lo profundo y que en el mundo de un Dios justo, invoca justicia y espíritu de fraternidad? Esto sería un silencio culpable e injustificable delante de Dios y contrario al sentido del apóstol, el cual, así como inculca que es preciso ser resuelto contra el error, sabe, sin embargo, que se debe estar lleno de respeto hacia los que se equivocan y con el corazón abierto para comprender aspiraciones, esperanzas y motivos»[34].

Impresionado por esta sordera, escribía el canónigo Cardijn, fundador de la JOC, después de un viaje por América Latina: «Si Pío XII fuera a Suramérica a enseñar su doctrina social, de seguro que sería encarcelado por comunista»[35].

Los fracasos del apostolado católico no habrán de explicarse únicamente a través de los lugares comunes de escasez de clero, de oposiciones gubernamentales, de inestabilidad política: a nuestro catolicismo latinoamericano le había faltado «preparación técnica, arranque y resolución». No había de estar confiando sólo en «compromisos fáciles de la política»[36].

Los espejismos de la «inflación religiosa» se habían prestado a equivocar métodos y rumbos. «Nos queda el pueblo –escribía la revista «Latinoamérica» en 1954–. Ese pueblo católico de América Latina, que organiza fiestas religiosas suntuosas, que levanta templos y, sobre todo, que sabe sufrir resignadamente las más desesperadas situaciones, como un milagro viviente.» Pero a continuación previene: la fidelidad de las masas a la Iglesia ha

34 AAS, 1953, p 16-17 Es interesante comparar este párrafo con las palabras de Pablo VI dirigidas a los campesinos latinoamericanos en su visita a Bogotá, agosto de 1968 «Nos estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad» *(Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá*, Vaticano 1968, p 123-124)

35 Tomado de *Témoignage chrétien*, cit LA (1949) 504-505 Un editorial de LA, p. 504-505, del mismo año, reacciona vivamente contra Cardijn.

36 LA, editorial del número de enero de 1952, p 1-3

constituido hasta el momento un fenómeno sociológicamente incomprensible, aunque es «uno de los interrogantes más angustiosos que pueda plantearse el catolicismo del continente [...]. Si en esta mitad del siglo xx la Iglesia latinoamericana no se pone decidida y audazmente del lado del pueblo, nadie podrá predecir las consecuencias»[37].

En una conferencia pronunciada en Bogotá, en noviembre de 1952, el obispo español de Málaga, monseñor Ángel Herrera Oria, planteaba al auditorio la cuestión siguiente: en los países latinos la Iglesia ha defendido con valentía muchos valores humanos y cristianos, tales como la constitución de la familia, el respeto a la vida, el derecho a la educación y a la profesión pública de la fe, el derecho a la propiedad como requisito para tutelar la libertad y autonomía frente al Estado y a la sociedad. La comunidad civil católica, gracias a estas intervenciones, vive en algunas regiones de modo connatural tales valores y reacciona cuando se atenta contra ellos. Se preguntaba a continuación: ¿Por qué no se ha asumido una actitud parecida ante los atropellos de la injusticia? Si los católicos hubieran poseído igual clarividencia y decisión para luchar contra las diversas formas de injusticia social, de seguro que los problemas provocados por tantas injusticias, por lo menos, no serían tan agudos y quizás estarían en vías de solución[38].

Además de la terquedad, del egoísmo y de la miopía de muchos católicos, dos factores han concurrido a bloquear la lucha por la justicia: la ignorancia de la doctrina social de la Iglesia y una bastarda actitud anticomunista. Sobre aquélla hemos hablado suficientemente, aduciendo los testimonios de la I Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, la advertencia del papa Pío xii en el discurso al II Congreso del Apostolado Seglar en octubre de 1957, y las reflexiones insistentes en las primeras reuniones del CELAM, a partir del mismo año.

Se ha retenido con demasiada obstinación y parcialidad, casi un solo aspecto de la doctrina social; nos referimos a la doctrina del derecho a la propiedad. La defensa de tal derecho, formulada muchas veces sin matizaciones oportunas, se había convertido en contraseña de ortodoxia, y, de esta suerte, el católico aparecía desempeñando un papel cómplice del egoísmo[39].

37. LA, *¿Inflación religiosa o devaluación de métodos?*, Editorial, enero de 1954, p. 3-4.

38. Breve reseña en RJ (1953)/1, *Vida nacional*, p. 16. La Encíclica *Quadragesimo anno* recuerda que la doctrina de León xiii asumida con valentía por los católicos de algunos países había influido en la legislación favorable al mundo del trabajo. Se ha de advertir que las condiciones de la Iglesia en los primeros decenios del siglo xx en América Latina y las circunstancias de nuestros países, diferían mucho de las imperantes en naciones como Bélgica u Holanda. Por otra parte, solamente en muy pocas naciones (España, Colombia) la Iglesia pudo contrarrestar la legislación laicista.

39. En un documento firmado por los sacerdotes de la diócesis de Higüey (República Dominicana) en 1969 para respaldar a su obispo, monseñor Pepen, se leen estas palabras esclarecedoras: «La Iglesia no defiende tanto los sistemas actuales de propiedad, sino el derecho de cada uno a algo que pueda llamar suyo, y en lo cual se mueva con libertad, con seguridad, con iniciativa, con responsabilidad» («Sondeos», núm. 54, *Documentos sobre la realidad de la Iglesia en América Latina 1968-1969*, 3-61). Resulta por eso chocante la forma como encabezaba la defensa de la

Cada república latinoamericana puede confesar su propia culpa en esta común deficiencia de sensibilidad o de preparación. Cuando en 1944 el arzobispo de Guatemala, monseñor Mariano Rossell, y la publicación católica «Verbum» se proponían crear conciencia frente a la cuestión social, e intervino el gobierno en la clausura de la misma publicación, «la Iglesia católica –escribe Agustín Estrada Monrroy– estaba desprovista de organizaciones seglares con proyección social que pusieran en práctica ese llamado. La mayoría hicieron oídos sordos a esa profética llamada y no supieron despertar del sueño en que estaban dormidos»[40].

La bandera de las reivindicaciones sociales, lamenta el historiador guatemalteco, pasó a otras manos.

Sobre *Nicaragua* nos habla en forma parecida el padre Cuadra en 1950: «En un orden más amplio que el estrictamente ministerial, la Iglesia (y abarco con esta palabra a la jerarquía y a los fieles) no ha afrontado el problema social nicaragüense –adelantándose al marxismo y al comunismo– y dándole las soluciones que ella posee por divina y por nacional. Salvo excepciones que aparecen solitarias y faltas de integración, la gran lucha de los tiempos modernos encuentra al catolicismo nicaragüense (como cuerpo) en una distracción suicida. No bastan los esfuerzos esporádicos, ni los acepta nuestro tiempo agónico. La Iglesia debe tomar como suya –con toda la pasión de su caridad y en la máxima medida de su justicia– la causa de los pobres y de los trabajadores»[41].

Entre los años 1927-1932 la república de *El Salvador* sufrió una terrible crisis económica por la flexión internacional de los precios del café. La inhumana miseria del campesino en un país en donde solamente el 7 % de la población era propietaria de tierras, el influjo de la pasada revolución mexicana, la demagogia incipiente cargada también de irreligiosidad y la ineptitud de los gobiernos, desembocaron en una revolución sangrienta a principios de 1932, que, según diversas estimaciones, dejó más de 20 000 muertos, sobre todo entre los campesinos y los indios[42]. Creemos que no sería del todo leal explicar la revolución como provocada únicamente por «los comunistas».

Le correspondió vivir la atroz circunstancia al arzobispo José Alfonso Belloso (1927-1938), que ya desde los principios de su episcopado en la sede metropolitana había anunciado «una tempestad en embrión». Frente a la convulsión creciente se pronunció en repetidas ocasiones insistiendo en las exigencias de la justicia y de la caridad, del salario justo individual y familiar debido a obreros y peones, de la alimentación abundante y adecuada, de la

propiedad privada el cardenal Luis Concha, de Bogotá, en 1965, cuando el padre Camilo Torres recorría todos los ámbitos colombianos entusiasmando a obreros, campesinos y estudiantes. El cardenal Concha matiza sus afirmaciones, pero deja, en ese momento la impresión de un conservatismo inaceptable (texto en *La Iglesia*, Bogotá 1965, p. 412-414).

40. *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala* III, o.c., p. 583-584.

41. En R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o.c., p. 342.

42. V. Arrieta Gallegos, *La revolución Comunista de El Salvador y la Iglesia. 1927-1932*, en ECA (San Salvador 1948), p. 669-684.

habitación digna y humana, de la salud y educación de la población campesina, de su asistencia religiosa, del derecho a la sindicalización y a la posesión de la tierra. Es notable su carta a los «capitalistas» o «finqueros», escrita verosímilmente en los días de la revolución, quienes se sentían golpeados en sus intereses, «porque [los derechos de los trabajadores] han sido conculcados con menoscabo de la justicia y de la caridad».

La carta pastoral de 1930 sobre la necesidad de la acción social católica tiene el mérito de abordar temas concretos con un año de anticipación a la publicación de la encíclica *Quadragesimo Anno*. V. Arrieta la califica de verdadera avanzada social en el campo inexplorado de la justicia en El Salvador. «Avanzada que de haber sido llevada a cabo por el capital, hubiera hecho inútil la ofensiva del comunismo en el país. Así lo reconoció Agustín Farabundo Martí, jefe máximo del comunismo entonces en El Salvador, que en la prisión, antes de ser fusilado, habría dicho según testimonio fehaciente: "El único que en El Salvador podría resolver el problema social es el cura Belloso."»

Pero aquel catolicismo carecía de infraestructuras mentales y materiales. Los votos de uno de los conferencistas de la Primera Semana Social del Clero celebrada en 1928, de que constituía un anacronismo que la acción sacerdotal se redujese a las solas funciones del culto, «sirviendo al pueblo desde lo apartado y beatífico de las sacristías», no tuvieron respuesta efectiva por la escasez de sacerdotes, por su impreparación y por el empobrecimiento del catolicismo salvadoreño.

Monseñor Belloso, aunque vuelve a insistir en mayo de 1932 sobre las exigencias de la justicia, no oculta su pesadumbre por la sordera de los ricos y la escasa repercusión de su magisterio episcopal:

> «Harto sentíamos que ni aquel primer grito de alarma (su pastoral de octubre de 1927), ni las exhortaciones que después acá hemos hecho, se recibían como deseábamos; antes se tergiversaban nuestros conceptos y se nos motejaba de parciales y mal informados, mientras se permitía propalar al sol y al aire ideas subversivas y cargadas de dinamismo destructor.»

Sobre *Costa Rica* encontramos asimismo una verificación bastante desoladora: «Ante la aparición del comunismo (1930) –escribe M. Picado–, la Iglesia reaccionó principalmente con condenas, pues no fue capaz de inspirar un movimiento social cristiano. Las preocupaciones manifestadas por varios sacerdotes, interesados en una participación activa en los problemas sociales, no se tradujeron en nada efectivo. La situación social continuaba deteriorándose a consecuencia de la crisis mundial de 1929 y de la incapacidad de los dirigentes liberales, ya en la senectud, para encontrar soluciones. Será necesario esperar el nombramiento de monseñor Sanabria y la llegada a la presidencia de un político de formación cristiana para que se actúe con energía en la cuestión social»[43].

43. *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, o.c., p. 513. Monseñor Sanabria fue arzobispo de San José entre 1940 y 1952.

El catolicismo *colombiano* pudo desplegar una amplia obra de beneficencia y caridad, y éste ha sido uno de sus grandes méritos. Pero durante los primeros decenios de nuestro siglo da la impresión de haber vivido demasiado consolado con estas realizaciones[44].

Pero el historiador puede advertir una descompensación palmaria e irritante entre las posibilidades de su influjo educativo y el marasmo de la clase política y rectora de la economía que ha ido saliendo de los colegios y universidades de la Iglesia colombiana.

Es de mucha autoridad, por lo que concierne a *Venezuela*, la afirmación de uno de sus grandes apóstoles sociales, escrita hacia 1950: «La Iglesia ha mostrado muy escasa y tardía preocupación por la organización social del proletariado.» Al caer el gomecismo en 1935, fueron los comunistas quienes se adueñaron del campo sindical «indiscutido y abonadísimo». «La Iglesia que carecía de hombres preparados para la labor de organización social católica, dejó perder la oportunidad, contentándose en muchos casos con una actitud de crítica y de defensa»[45].

Idéntica verificación se hace del catolicismo *boliviano*, cuando toma vuelo el movimiento de reivindicaciones obreras. «Ante estas y las posteriores manifestaciones del problema social, el catolicismo no ejerce, como podría haberlo hecho eficazmente, basado en la doctrina social de la Iglesia, ninguna función orientadora, ni entre los obreros ni entre los empresarios, dejando el campo libre a la acción de elementos marxistas entre los primeros, y entre los segundos, el mantenimiento y desarrollo del criterio capitalista injusto y anticristiano.» Peor todavía, los programas trazados por el Congreso de Acción Social de Cochabamba (1931), promovido por su obispo, monseñor Tomás Aspe: «Fracasaron por el egoísmo y obcecación de los terratenientes y capitalistas, con la complicidad de católicos y aun sacerdotes que reducían la solución de los problemas sociales a la aplicación de la sola caridad»[46].

Con referencia a la *Argentina* afirmaba en 1954 monseñor Miguel de Andrea: «Sería conveniente que nos formuláramos esta pregunta: ¿Hemos meditado lo suficiente acerca de la obligación que tenemos de poner en práctica las directivas pontificias? ¿No nos hemos conformado con el conocimiento de las encíclicas y con su utilización para hacer alarde de erudición sociológica o para mantener polémicas recriminatorias y casi siempre estériles? ¿Los católicos y el clero podemos permanecer indiferentes ante el augusto lamento que continúa resonando, de Pío XI, al denunciar la apostasía del

44. El padre E. Ospina, S.I., una de las figuras próceras de la Compañía de Jesús en Colombia, vibraba mucho con la obra caritativa de la Iglesia a la que profesaba un sincero y fogoso amor. Léase su estudio *La Iglesia colombiana y el pueblo*, en RJ 1 (1948), p. 257-267, con un prólogo bien lúcido. El artículo ha de entenderse escrito después del «bogotazo» (9 de abril de 1948), cuando ciertas corrientes pesimistas o los enemigos del catolicismo acusaban a la Iglesia de una total inercia. Sobre la obra de evangelización y promoción humana realizada en las parroquias colombianas, G. Jiménez, S.I., *Sacerdote y cambio social*, Bogotá 1967.

45. M. Aguirre Elorriaga, S.I., *Venezuela*, en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o.c., p. 467-468.

46. R. Grigoriou de Lozada, en R. Pattee, o.c., *Bolivia*, p. 63-66.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

proletariado como el mal formidable de nuestra época? Si esta situación se prolonga, ¿no recae sobre nosotros gran parte de la responsabilidad? Esta apostasía ha sobrevenido entre otras causas porque el proletariado sentía hambre y sed de justicia, y nosotros no nos hemos adelantado a saciarla. Y es éste nuestro deber, porque nuestra misión es la de ganar al pueblo, y a las almas se llega por los cuerpos. Y ahora, menos que nunca, podemos alegar que carecemos de directivas y de instancias para decidirnos»[47].

Basten tales testimonios como muestra de una situación generalizada.

b) *El falso anticomunismo*

En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Río de Janeiro (1955) se dijo claramente que el comunismo se había infiltrado «hasta las entrañas mismas de la vida social y espiritual» del continente. Esto se explicaba después de un siglo de apostasías laicistas y de la obcecación de los católicos frente a la doctrina social de la Iglesia. Al comunismo le ha prestado magnífica contribución el viejo liberalismo «ateo, antirreligioso, corrompido e injusto [...], explotador del obrero, del indio y del campesino». A su vez, «los regímenes conservadores de tipo paternalista, que de hecho siguieron la política económica liberal y que no pusieron en práctica las reformas de la justicia social cristiana, también con su actitud de injusticia contribuyeron a preparar el terreno. Al clero cabe su parte de culpa por no haber llevado a la práctica la doctrina social de la Iglesia»[48].

La IV reunión del CELAM, en noviembre de 1959, se ocupó ampliamente de la presencia y de la actividad del comunismo en América Latina[49]. Allí se puso de relieve «la mística materialista del comunismo», con la fascinación que presenta de un mesianismo terreno. Pero se puso énfasis en el aspecto que ahora pretendemos esbozar: «Si el anticomunismo no significa sino una defensa organizada para amparar y encubrir una injusticia social o para oponerse a toda reforma social, no podemos identificarnos con él»[50].

Los años subsiguientes a la segunda guerra mostraron en Europa el rostro antirreligioso del comunismo con la persecución sistemática e implacable contra la Iglesia católica en la Europa ocupada por la Rusia soviética y en la China de Mao Tse-tung[51].

Por estas y otras circunstancias, el anticomunismo encontró aliados es-

47. «La consigna del momento: ir al pueblo» (prólogo a una nueva edición del *Código social de Malinas)*, LA (1954), p. 82.

48. Estas palabras fueron pronunciadas en Río por el arzobispo de Guatemala, monseñor Mariano Rossell, con tanta mayor autoridad cuanto que su patria acababa de salir de una etapa que pretendió ser la primera experiencia de régimen comunista en América Latina. *Documento* núm. 22. La idea del nexo entre liberalismo capitalista y comunismo pertenece a la encíclica *Quadragesimo Anno.*

49. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 6-21.

50. Ibid., p. 14.

51. Describe la situación A. GALTER (pseudónimo), *El Libro Rojo de la Iglesia perseguida* (trad. del fr.), Madrid 1956; tuvo alguna difusión en América Latina.

púreos y nocivos[52]. En valiente discurso ante el IV Congreso Anticomunista reunido en Antigua (Guatemala), en 1957, el arzobispo monseñor Mariano Rossell, señaló a «los fariseos del anticomunismo, cuya conducta social indigna produce centenares de comunistas»; no hay que estar haciendo discursos anticomunistas, decía el prelado, «sino hay que atacar el mal en su raíz»; «con salarios de hambre, explotación de la miseria, ustedes serán los cómplices de los que favorecen al comunismo»[53].

Tal ha sido la actitud frecuente de muchos gobiernos. La revista «Latinoamérica» la criticaba ásperamente: «Creer que se puede extirpar el comunismo a culatazos» o poniéndolo fuera de la ley[54].

No podemos omitir la referencia literal aparecida en 1954 en la revista «Estudios Centroamericanos», dirigida por los jesuitas, con el título de «Anticomunismo cristiano»[55], cuando el anticomunismo centroamericano se sentía libre de lo que había constituido para él una pesadilla: el régimen filocomunista de Arbenz en Guatemala, que había sido derribado. Sin embargo, J. Ycaza Tigerino escribía con decisión en Nicaragua:

«¡Cuánta ironía encierra para muchos de nuestros pueblos de este lado del *telón de acero* la denominación de *países libres* que se les aplica por el simple hecho de no estar bajo el dominio comunista! En algunos países nuestros, de este lado del telón de acero, las libertades políticas y el respeto a la dignidad de la persona humana tienen tan baja cotización, como en los países que se hallan detrás del famoso telón.»

Más adelante continúa:

«Si los ciudadanos del mundo soviético viven detrás de un *telón de acero*, los ciudadanos de este *mundo libre* vivimos [...] bajo una montaña de papel de una propaganda cerrada y aplastante que no deja resquicio a la libre facultad de pensar y de opinar, que no permite discriminaciones racionales de ninguna especie, que confunde e identifica en un anticomunismo político militante al liberalismo ateo y al capitalismo materialista, con el espiritualismo cristiano y católico, que junta a Cristo con Mammón y que es capaz de acusar a Cristo de comunista si protesta de tal compañía.

»Pero es necesario protestar desde lo más hondo de nuestra conciencia contra esa tremenda confusión de verdad y de mentira, contra ese monstruoso contubernio de materialismo y cristianismo. Es necesario gritar una y mil veces que la defensa de la civilización cristiana, de la cultura, de la religión y de la libertad, no tiene nada que ver con la defensa de los intereses capitalistas de ninguna clase social, de ninguna nación ni grupo de naciones, y que, por el contrario, esos intereses están reñidos esencialmente con la religión cristiana y con la libertad cristiana y constituyen la premisa materialista del comunismo.» [...] «Como intelectuales y como cristianos, somos anticomunistas de una manera racional, libre, justa y humana. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a defender el capitalismo y el imperialismo an-

52. Léase el estudio de R. RICCIARDI, *¡Cuidado con el anticomunismo!,* en SIC (Caracas 1961), p. 214-217 y 274-277. Está inspirado en E. FOUQUIER, *Responsabilidad del cristiano ante el comunismo,* 1959, cit. por el autor.

53. Cit. en ICI, núm. 85 (1.º de diciembre de 1958), p. 13.

54. Editorial de enero de 1952. 55. L.c., p. 584-585.

ticomunistas. Por el contrario, nos obliga a combatirlos como premisas del comunismo [...]. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a someternos a los tiranos anticomunistas y a apoyarlos [...]. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a condenar toda huelga justa, toda lucha justa, sólo porque es emprendida y ayudada por los comunistas. Por el contrario nos obliga a apoyar y defender la justicia dondequiera que se halle y quienquiera que la tengan, para que la justicia no se convierta en una bandera de agitación comunista. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a creer todo lo que afirma la propaganda política anticomunista.»

Un militante católico colombiano presentaba en 1948 los planes de resistencia anticomunista comandados únicamente por los intereses militares o por los económico-sociales que se discutieron en la IX Conferencia Panamericana de Bogotá.

Para aquéllos, el comunismo no interesaba sino en su aspecto de organización terrorista, anarquista e imperialista; para éstos, es decir, para los Estados Unidos, no parecía tener importancia la ideología del marxismo, sino la fuerza militar de la Unión Soviética[56].

Las clases ricas latinoamericanas no se han distinguido por la capacidad de sacrificio, y muchos cristianos han llegado a una aceptación fatalista del destino de nuestro continente: «Subdesarrollo con libertad, o desarrollo sin libertad»[57]. Sino que aquí la palabra «libertad» adquiere una coloración de cinismo. Si el dilema es cierto en las concretas circunstancias históricas latinoamericanas, los anticomunistas de esta laya deben perder toda esperanza. Escribía en 1962 el obispo de Tacuarembó (Uruguay), monseñor Parteli[58].

En este sentido el clamor anticomunista de no pocos cristianos, no ha tenido resultado alguno. Leído en perspectiva aparece más de una vez simplista y pintoresco[59].

P.V. Arrieta Gallegos escribía previendo «las vísperas de una catástrofe» palabras que 35 años más tarde se iban a mostrar proféticas en América Central:

56 H Vergara, *Comunismo y Cristianismo,* en «Testimonio», núm 8 (Bogotá 1948), p 42-48

57 F Houtart - E Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o.c , p 210

58 Citamos este texto en el cap I, p 444, junto a la llamada de nota 63. Una idea expresada en términos análogos, y de dos sociólogos que han estudiado nuestro continente, es ésta: «Cuántas campañas afirmaban que el comunismo destruye la libertad, la dignidad de la persona, la propiedad privada, el orden social Libertad, dignidad, propiedad son privilegios de una minoría de pudientes. Los demás no los van a perder porque no los poseen.» Precisamente por tal motivo «la mayor parte de las campañas anticomunistas son ineficaces» (F. Houtart - E. Pin, o.c., p 114-115).

59 Léase este pasaje escrito en 1945 «El comunismo ateo, anticristiano, antidemocrático, antipatriótico y enemigo de todo lo bueno viene desarrollando en nuestros lares una labor maléfica en contra de la tranquilidad y equilibrio sociales La jerarquía eclesiástica, con una pastoral magnífica y reciente y con instrucciones para los sacerdotes, comunidades religiosas y católicos en general, ha salido al paso al oso moscovita que quiere invadir nuestros predios » Se trata de un artículo escrito por un párroco colombiano bajo el título de *La Iglesia y el proletariado colombiano,* y publicado discretamente en la sección de «Glosas» de RJ (1945)/1, p 55-58 Parece referirse a la «Sugerencia de unos estatutos para los círculos de Acción Social Católica Colombiana»

«La solución es única: superar las realizaciones del comunismo, o ya actuales, o en promesas, con realizaciones. No bastan solas las medidas represivas por parte de los gobiernos y algunas veces ni son de desear, porque no sirven sino para hacèr propaganda al comunismo y estimular más su ardor combativo. No basta el clamar desde los púlpitos contra este *monstruo del siglo veinte*, ni únicamente el combatirlo desde la prensa católica o en hojas sueltas, ni el prohibir que se pertenezca a organizaciones que son o se suponen ser de orientación comunista. Todo esto es perder tiempo y de hecho no presentan ninguna solución.»

Más adelante se anticipa a plantear la situación de ánimo de las clases marginadas: «Los trabajadores irán al que les resuelva mal o bien sus problemas, es decir, desgraciadamente, al comunismo»[60].

No han faltado circunstancias donde la complejidad de situaciones concretas dificulta deslindar la parte de razón de un cierto anticomunismo. Tal ocurrió en el «problema de las cartillas» y en la caída del presidente João Goulart en el Brasil en 1964[61]. El Movimiento de Educación de Base (MEB), cuyo presidente era el arzobispo de Aracajú, había preparado desde 1961 un pequeño texto intitulado *Viver é lutar* con la intención de promover la conciencia popular acerca de sus propios derechos. La reacción capitaneada por el gobernador del Estado de Guanabara, Carlos Lacerda, apoyada ampliamente por la derecha brasileña, denunció la publicación como subversiva. Se organizaron marchas multitudinarias contra «el ala comunista del catolicismo», portando como insignia de lucha, el rosario. Ocurría en el Brasil el fenómeno inverso de cuanto habían hecho los católicos cubanos en 1958 contra la dictadura de Batista[62]. El segundo secretario de la Conferencia Episcopal brasileña, monseñor Hilario Pandolfo, declaraba, a este propósito, a la policía: «Si alguno quiere hacer subversión, puede hacerla apoyándose en el Evangelio»; y el arzobispo de Aracajú afirmaba por su parte: «Que también se consideren subversivas las encíclicas.»

De hecho los obispos del Brasil en su declaración del 28 de mayo de 1964 juzgaron la caída de Goulart como una medida «que evitó la implantación del régimen bolchevique, respondiendo así al llamamiento angustioso del pueblo que veía la marcha rápida del comunismo hacia la conquista del poder»[63]. El anticomunismo de mala ley era el del católico integrista Lacer-

dictada por la Conferencia episcopal de Colombia en 1944, *Conferencias Episcopales de Colombia,* tomo I, Bogotá 1956, p 73-83 «El oso moscovita» continuó moviéndose muy a sus anchas en Colombia

60 *Hacia una construcción urgente del orden social en Centro América,* en «Estudios Centroamericanos», núm 3 (San Salvador 1946), p. 15.

61 Relación en ICI, núm 214 (15 de abril de 1964), p. 29-31. M Moreira Alves, *L'Eglise et la politique au Brésil,* París 1974, p 96-154, con una interpretación demasiado politizada de la naturaleza y realizaciones de la Iglesia. Tiene el mérito de proponer nuevos enfoques al problema «político» de la Iglesia.

62 La revista española Eccl da a entender que el gobierno hizo amañadamente su propia edición «con una redacción que induce a la lucha de clases, a ignorar la existencia de Dios y a debilitar el respeto a las leyes» (núm 1187, 1964, p. 501).

63. La revista católica francesa MISSI, núm. 7 (Lyón 1964), p 240-242, sintetiza los acontecimientos con mucha objetividad

da, que en un viaje por Europa acusaba de filocomunista a gran parte del episcopado brasileño[64].

El giro comunista imprimido por Castro a la revolución cubana habría de añadir nuevos ingredientes a un anticomunismo alimentado en motivaciones espúreas.

2. *La vanguardia católica entre 1930 y 1960*

Se cometería una grave injusticia si se descalificara o infravalorara la inmensa obra de caridad y de bondad adelantada por la Iglesia a lo largo de este siglo en todo el continente, la mayor parte de las veces dentro de la hostilidad, el silencio y la pobreza de medios materiales. ¿Es que el amor cristiano se expresa con desigual fecundidad y se manifiesta con menor diafanidad de signo, cuando acoge a los huérfanos y a los ancianos, cuida de los dementes y de los enfermos, evangeliza a las tribus aborígenes, se introduce en las cárceles, establece leprosorios, abre instituciones de preservación femenina, que cuando lucha contra las estructuras de injusticia?[65]

Por estas múltiples formas de caridad la Iglesia expresa su convicción de que para ella el hombre tiene una significación personal, no gregaria ni anónima[66].

Hacia 1940 es evidente la evolución de América Latina. Hay un cambio social, un movimiento de masas, una desintegración de la sociedad tradicional[67]. Los solos esquemas clásicos de beneficencia, conservación y defensa, aparecen ante la Iglesia con su precariedad. El alejamiento del mundo obrero, el crecimiento dramático de un proletariado urbano y campesino, desorganizado, inerme y explotado, llevan a la Iglesia, así sea lentamente y en forma poco homogénea por la disparidad de circunstancias de la enorme geografía latinoamericana, a una percepción más realista de las exigencias pastorales. Es cristiandad y es misión.

Por los años 40, el padre Alberto Hurtado, S.I., fundador de una Acción Católica moderna en Chile, hace ver que el apostolado de la Iglesia, para ser eficaz, ha de volcarse a una acción popular, al conocimiento y comprensión de los problemas sociales. La tarea pastoral no podía desarrollarse sino en el cuadro de una operación social conforme a los principios evangélicos y a la doctrina pontificia. Por otra parte, también incumbía a la Iglesia batallar para que la masa obrera se educara en sentido político y cívico.

En este aspecto el catolicismo chileno se distingue por su madurez. Veinte años antes había contado con la figura del arzobispo Crescente Errazúriz (muerto en 1931) que justificaba las protestas del proletariado, impotente para hacer eficaces sus clamores y del que la Iglesia tenía que ser «su protector natural»[68].

Reservamos más adelante una mención especial sobre el catolicismo social de México, Chile y Argentina, como adelantados de la acción apostólica de la Iglesia en el ámbito de la justicia social.

La reflexión católica sobre los problemas estructurales va madurando en la marcha. La actividad de los comunistas contribuye, en gran medida, a detectar el peligro y los vacíos del apostolado de la Iglesia. Pero todavía en 1964, el politólogo católico chileno A. Magnet, que tuvo la oportunidad de recorrer nuestro continente, podía afirmar que la masa latinoamericana no se inclinaba fatalmente a la solución comunista[69].

Se dan casos en que los católicos, antes de la segunda guerra mundial, cuando el comunismo no constituía numéricamente sino una insignificante minoría en América Latina, perciben que su fuerza reside en la injusticia de las instituciones, y la enuncian a su modo. En el Ecuador «una ala del laicado forcejea por cambios desde las estructuras del Estado». El historiador P.F. Miranda Ribadeneira aduce una cita interesante de esta manera de pensar: «La *Acción Social* –se afirmaba en el Ecuador– no puede prescindir de la *acción política*. El mal está más adentro; está en el régimen, en las instituciones, en las leyes, en las costumbres [...]. La doctrina cristiana tiene en sí el verdadero fundamento de la vida política»[70]. En la Segunda Semana Social Católica de Colombia, celebrada en Medellín en 1938, se afirmó que el liberalismo económico ya había cumplido su misión histórica con los problemas de la industria y del trabajo, y que era impotente para resolver el problema social y contrarrestar al comunismo. «A la avalancha comunista socialista sólo puede enfrentarse, en los países católicos, la escuela social católica, siempre que en la empresa coadyuven valerosamente todos los elementos llamados a participar en ella [...]. La Escuela Social Católica puede y debe afrontar la discusión de todos los problemas relacionados con

64 «Ecclesia», núm 1191 (1964), p 626

65 Cuánto ha escrito en panorámica el padre C Boff, *A opçao pelos pobres durante mil anos de historia da Igreja*, en «Puebla», núm 7 (Petrópolis 1980), p 385-402, puede aplicarse a la Iglesia latinoamericana En la carta pastoral *Sobre el deber social y político* de los obispos de Chile, septiembre de 1962, que analizaremos más adelante, no existe ningún pudor en la exaltación de la asistencia y de la caridad cristiana (texto en «Ecclesia», núm 11/9 [1962], p 1609-1610)

66 Léase a este propósito el *dossier* aparecido en ICI, *La charité catholique*, núm 26 (15 de junio 1956), p 15-24 En la obra dirigida por R Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, se encuentran muchos datos de cada país Véase, asimismo, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, la parte correspondiente a *Historia de la Iglesia en Latinoamérica*, p 453-691 También J Álvarez Mejía, *La acción social del catolicismo mexicano*, en RJ 2 (1955), p 54-59 E Ospina, *La Iglesia colombiana y el pueblo*, en RJ 1 (1948), p 257-267, citado anteriormente, nota 43

67 F Houtart - E Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o c., p. 54-84

68 J Considine, *The Church in the new Latin America*, o c , p 42-43. Una buena síntesis de las preocupaciones y realizaciones del catolicismo social en Chile, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p 648-649

69 Lo asegura después de una entrevista con un apóstol social brasileño, el padre A Melo, animador de las Ligas Campesinas de Recife; éste le decía· «Hay que oponer a un sistema que hace de los pobres el objeto de la revolución, una pedagogía y una sociología que preparen a los pobres a ser los sujetos conscientes y responsables de su propia revolución» (ICI, núm. 223 [1 ° de septiembre de 1964], p 31-40)

70 *La Comunidad eclesial católica en la República del Ecuador*, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p 597-598 Véase la nota 8 del mismo escrito, con bibliografía

la economía, con la protección de las masas trabajadoras en todos los campos y por todos los aspectos, en la seguridad de triunfar, si sus enseñanzas se interpretan fielmente y se aplican en forma sincera y leal»[71].

Con gran libertad espiritual se insistirá después en que los métodos pastorales clásicos de acción social, empleados en los primeros decenios, no responderán a las imponentes exigencias de la nueva América Latina:

«No bastan, pues, los sucedáneos llamados círculos de obreros o movimientos sindicales, si el problema de fondo queda al aire –escribía «Latinoamérica» en 1952–. Hay que llegar *hasta la raíz de la desorganización social*. La Iglesia tiene, una vez más en la historia, la misión de ser la defensora de los *oprimidos* en esta porción del globo Si llegaran primero los fariseos, habríamos perdido la gran batalla de este siglo»[72]

Esta formulación tiene el mérito de ampliar los horizontes. La reflexión social había abordado en general el tema del mundo obrero, mundo todavía reducido, y en cierto modo, el menos desprotegido, si estaba sindicalizado. El editorial de «Latinoamérica» pone de un golpe toda la realidad continental: impera una radical desorganización social, existe un mundo de oprimidos[73].

Para la historia del catolicismo social en América Latina, será imprescindible seguir la evolución ideológica de algunas revistas clásicas latinoamericanas. Nos reducimos aquí y en nota, a manera de pura indicación, a un incompleto inventario de títulos significativos. Reflejan la aparición de focos de interés y abren perspectivas orientadoras.

La «Revista Javeriana» de Bogotá, de 1938 a 1944, entre no pocos estudios de carácter social, publicó páginas muy actualizadas e iluminadoras para el momento[74].

«Estudios Centroamericanos» (ECA) de El Salvador, ya desde sus primeros números (1946) abordó el problema social de la región[75].

71 J M Nieto Rojas, *La batalla contra el comunismo en Colombia*, Bogota 1956, p 266 La obra mencionada resulta, sin embargo, demasiado anticomunista

72 Editorial, *El gran problema de América Latina*, enero de 1952 El subrayado del texto que citamos es nuestro También LA, Editorial, *El gran desafío*, diciembre de 1956, p 531-533

73 Trece años mas tarde, celebrándose el 2 º Congreso de Cáritas en Bogotá, «El Catolicismo», órgano oficioso de la arquidiócesis, escribía en uno de sus números de febrero (1965) palabras muy parecidas «Hay que ir a las causas del mal [ ] Cuando se cede a la tentación de convertir las piedras en pan, lo que en realidad se hace es paralizar brazos para abrir bocas, es decir, se crean mendigos »

74 Por ejemplo V Andrade, *Frente a los problemas sociales*, agosto de 1938, p 98-103, *Frente a la realidad social colombiana*, junio de 1939, p 279-285 y julio de 1939, p 7-15; *Los problemas sociales de Colombia*, septiembre de 1941, p 178-186, J M Fernandez, *Una nueva justicia*, en las entregas de febrero, abril, mayo, junio y julio de 1942, *Una justicia social*, octubre 1942, p 213-221, A Valtierra, *Realidades sociales colombianas*, mayo de 1944, p 134-144

75 Por ejemplo *Orientacion* y *El Comunismo actúa en Centroamérica*, núm 2 (1946), p 1-5, en donde se habla claramente de la justicia social y de la organización sindicalista cristiana, A. Landerach, *El salario, ¿justicia o caridad?*, núm 8 (1947), p 9-19, con estadísticas bien completas de la realidad centroamericana; *Orientación ¿Con quién está la Iglesia? ¿Con los ricos*

En el decenio de 1950 el interés por los problemas sociales se acrecienta. Los editoriales de «Latinoamérica» fustigan las estructuras socioeconómicas del continente y, a través de sus colaboradores, se habla ya de la necesidad de una reforma agraria.

Cobra volumen la preocupación por una nueva metodología apostólica, con la renovación de los planes pastorales que tenga en cuenta la situación socioeconómica, los recursos humanos de la Iglesia y la vitalidad de sus instituciones, la capacidad de respuesta de la comunidad, la necesidad de una acción pastoral de conjunto.

Pero las publicaciones de mayor mordiente, inteligencia y resonancia, se deben a la revista chilena «Mensaje», con sus dos números extraordinarios, que merecieron varias ediciones[76]. Ambos fueron ideados, coordinados y dirigidos por el padre Roger Vekemans, S.I., director del Centro Bellarmino de Santiago de Chile. Aunque la fecha de su publicación parece tardía (1962 y 1963) con relación a las primeras tomas de posición de otros estudios que hemos mencionado, su mérito reside especialmente en la competencia científica con que están redactadas, en el enfoque global que sintetiza la problemática del continente, en la audacia de sus planteamientos y en la intuición con que se proyectan ulteriores desarrollos.

Juntamente con la maduración de las ideas, ese decenio (1950-1959) registra una notable actividad de semanas sociales en Perú, Chile, Colombia, Argentina, Uruguay, Brasil. En este país se celebran congresos rurales arquidiocesanos, uno de cuyos grandes animadores fue don Vicente Scherer, arzobispo de Porto Alegre[77].

El II Congreso Católico de la vida rural, de ámbito internacional, tenido en Manizales (Colombia) a principios de 1953 con la participación de 28 países, puso de manifiesto la situación inhumana en que vivía la mayor parte de la población latinoamericana, a la que se llamó ya «proletariado rural»[78].

Algunas expresiones caracterizan la tónica con que se abordó el problema del campesinado de América Latina: «Hay muchos hombres en pleno siglo xx supercivilizado que mueren de hambre, porque la tierra nutricia se acabó para ellos. Esa tierra que Dios creó para todos los hombres está mal repartida [...]. El problema agrícola, la tierra misma en su fresca realidad es, por tanto, uno de los problemas más angustiosos. Tal vez aquí se dé la última batalla.» El nuncio apostólico en Colombia, monseñor Antonio Samoré, habló «del conflicto entre la ciudad y el campo [cuya] causa radica en

y patronos, o con los obreros y los pobres?, núm. 10 (1947), p 1-3; M Lizcano Pellón, *Hacia un nuevo regimen de apropiación de la riqueza*, núm 44 (1950), p 8-15, en que se hace una abierta condenación del capitalismo

76 *Revolucion en America Latina*, número especial (1962, con ediciones subsiguientes), *Reformas revolucionarias en América Latina*, núm 123 (1963)

77 *Impressoes de dois Congressos Rurais no Sur do Brasil*, LA (1955), p 394-396

78 Véase el numero de marzo de RJ (1953)/1, con las colaboraciones de A Valtierra, S I , monseñor A Samoré, monseñor M Larraín, V Andrade, S I Informacion muy completa en «Testimonio» (Bogota, marzo-abril de 1953)

el hecho de que las grandes ciudades con su continuo crecimiento y su extraordinaria concentración de habitantes, son un producto típico del control sobre la vida económica que ha sido introducida por el hombre a causa de los intereses del gran capital». Monseñor Larraín expuso, de acuerdo con la finalidad del Congreso, «un hecho y una doctrina: su nombre es el proletariado rural en América Latina. Su doctrina: los principios eternos de la Iglesia aplicados a esta situación». Expresiones fuertes de Larraín sonaron de esta suerte: existe la inmensa masa proletaria de «los que penosamente viven al día, sin tener ni seguridad para el mañana, ni posibilidad efectiva de acceder a la propiedad de la tierra, ni aquel mínimum de bienestar material que el Angélico señala como indispensable para la práctica de la virtud».

Monseñor Larraín hizo oportunas puntualizaciones sobre la correcta inteligencia del derecho de propiedad:

«La Iglesia defiende el derecho de propiedad, consecuencia natural del trabajo y medio eficaz de asegurar la dignidad y progreso de la persona humana. Pero la propiedad que defendemos no es el régimen de propiedad capitalista, sino la humana. No es la limitada para unos pocos, sino aquella de la cual el mayor número, y si es posible, todos participen.»

Citando un documento del episcopado italiano de 1947, el mismo obispo (quien años más tarde repartiría tierras de su diócesis chilena de Talca entre los campesinos) afirmaba: «Al grito marxista: ninguno propietario, nosotros oponemos el cristiano: todos propietarios.» Concluyó la disertación con estas netas afirmaciones:

«El cristianismo es social o no es. Mientras esa redención no se logre, tendremos los católicos que sentir como aguijón en las carnes dormidas el contraste acusador entre nuestro proletariado rural y la doctrina clara, precisa, apremiante de la Iglesia sobre esta llaga de nuestra sociedad. Lo que se nos pide no es un paliativo superficial a un mal tan hondo. Es una visión de la economía, del trabajo, de la empresa, de la sociedad y del Estado, iluminada por un principio supremo: dignidad de la persona humana, sentido sublime de su vida, primacía del espíritu sobre la materia, trascendencia de nuestra doctrina eterna. Es la urgencia de sustituir ese proletariado rural por un orden económico social donde el hombre pueda vivir como hombre y como cristiano»[79].

Uno de los periodistas extranjeros que cubrió el acontecimiento, impresionado por la nota «revolucionaria» del Congreso, escribió que no se podría ya tachar de retardataria o reaccionaria a la Iglesia católica. Así también algunos comunistas se sintieron sorprendidos de la fuerza ideológica del catolicismo[80].

Simultáneamente con este cobrar conciencia, surgen iniciativas apostólicas que buscan superar los solos esquemas de asistencia o de beneficencia, y

79. Texto completo en RJ (1953)/1, p. 92-97.
80. Ibid., p. 68.

llegar a soluciones más radicales, despertando y educando la conciencia misma del proletariado campesino. Señalamos la fundación de las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza en Colombia[81], que se extenderán con características propias a otros países, como a los de Centroamérica, Bolivia, el Brasil y el *Movimiento de Natal*, en esta última nación, con el objetivo de lograr la evangelización y promoción humana del mundo rural. Fue su creador el sacerdote y en seguida joven obispo, don Eugenio de Araujo Sales, hacia 1950, en la arquidiócesis de Natal en el nordeste brasileño[82].

El catolicismo social de Bolivia se preocupó seriamente del problema obrero, indígena y agrario al finalizar la década del 40. Su promotor más destacado fue el doctor Raimundo Grigoriou de Lozada, director del Secretariado Nacional Económico Social de la Acción Católica Boliviana. Su memoria de abogado versó sobre el tema *Salario. Salario justo. Salario familiar*, y fue de tanta estimación, que el presidente Villarroel se basó estrictamente en ella para dictar su decreto de 12 de marzo de 1945 sobre asignaciones familiares, la primera realización en Bolivia acerca de esta materia. Este Secretariado publicaba el «Boletín de orientación social» para difundir ampliamente la doctrina social de la Iglesia y fundó además los Sindicatos Agrarios Católicos. En 1949 el Secretariado y los sindicatos presentaron al gobierno las aspiraciones sociales cristianas en esta materia con un programa de innegable avanzada de donde no estaban ausentes puntos como los contratos colectivos de trabajo, la fijación de jornadas de trabajo y salarios, la expropiación de fundos improductivos, la propiedad familiar inalienable e inembargable.

En enero de 1950 la Primera Concentración Nacional de Dirigentes del Apostolado social católico denunció la injusticia de la situación boliviana y se propuso crear un Patronato defensor del indígena, promover la reforma agraria, organizar un movimiento sindical católico, dar impulso a la educación campesina, asumir la defensa del trabajador rural[83].

En numerosos puntos del continente empiezan a pulular inquietudes pastorales de carácter renovado y renovador, creados y alentados por los obispos: en Chile en 1961; el plan de emergencia del episcopado brasileño, en 1962; en la diócesis de Riobamba (Ecuador), en San José de Mayo (Uruguay), en Girardot (Colombia), la Unión Parroquial del Sur (Bogotá). Son algunos entre muchos ejemplos. El clero, especialmente joven –escribía en 1953 H. Muñoz– refiriéndose a Chile, «está francamente descontento de los métodos de apostolado [tradicionales]; ha leído a autores franceses como Godin y Michonneau, ha hecho muchos ensayos audaces en sus parroquias de suburbio y de campo, y todo esto se cristaliza en una viva inquietud»[84].

81. Hablamos de ellas en el capítulo XI, dedicado a Colombia, en este volumen.
82. T.G. Cloin, *Una evangelización en extensión y profundidad. El «Movimiento de Natal»*, en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 59-60 (1963), p. 30-40. También J. Considine describe el Movimiento, *The Church in the New Latin America*, o.c., p. 56-63.
83. H. Muñoz, *La reforma agraria en Bolivia*, en LA (1953), p. 123.
84. *La Iglesia en Chile*, en LA (1953), p. 517.

Eco bien autorizado de estas preocupaciones pastorales es el discurso de Pío XII a los rectores de seminarios de América Latina, pronunciado en septiembre de 1958, dos semanas antes de su muerte. El papa traza la imagen del sacerdote que debería ser formado en los seminarios latinoamericanos y dice que los que de allí salgan sean:

«Sacerdotes apostólicos, ejemplares, sacrificados; pero ministros del Señor, que viven en medio de su pueblo, que comprenden sus necesidades, que sienten sus dolores, especialmente de aquellos que más tienen que sufrir, no sólo para compadecerlos, sino también para procurar aliviarlos. Sacerdotes penetrados de lo que hoy suele llamarse preocupación social, tan acusada en las nuevas generaciones sacerdotales, que Nos sabemos perfectamente comprender y que desearíamos que no faltara en los vuestros»[85].

3. *Percepción gradual de los problemas*

a) *Prevalecía una visión parcializada*

Sería anacrónico pedir al magisterio episcopal latinoamericano una clarividencia global y una enunciación técnica de soluciones radicales cuando en los primeros decenios del siglo XX no existía industrialización masiva y se carecía de los aportes de las incipientes ciencias sociológicas. Habría que tener en cuenta la preparación intelectual de los obispos, seguramente poco versados en la problemática social, y el cúmulo de problemas pastorales específicamente religiosos que se sentían llamados a afrontar en la mayoría de las repúblicas oficialmente secularizadas, donde el laicado católico tenía escasa preparación y preocupación social. El hecho de la estructura irreligiosa pesaba más que el de la estructura injusta.

La encíclica *Quadragesimo anno* había formulado un juicio muy severo a la dictadura económica, pero de toda la encíclica parece que el episcopado leía unilateralmente o con mayor atención la condenación del aspecto irreligioso del comunismo; en ello procedía coherentemente, aunque con una visión parcial de graves consecuencias.

No está ausente la preocupación de la cuestión social que se manifiesta en las enseñanzas sobre la libertad de asociación, el valor del trabajo, el

85 AAS (1958), p 947-952 Con todo, el discurso previene contra la sola obsesión de lo social, insiste en la conservacion de lo que es específico del ministerio sacerdotal y en que sea el Evangelio, ante todo, el codigo en que se inspire la acción sacerdotal También habla de la unión que se ha de mantener con el obispo En la exhortacion *Menti nostrae,* sobre el sacerdocio y la formación de los candidatos al sacerdocio, el Papa habia indicado que los sacerdotes no debian abrigar ninguna indecision frente al comunismo, pero a renglón seguido afirma claramente «Otros se muestran no menos temerosos y vacilantes frente a aquel sistema económico que se conoce con el nombre de capitalismo, cuyas graves consecuencias siempre ha denunciado la Iglesia Ella ha denunciado no solamente los abusos del capitalismo y del mismo derecho de propiedad que tal sistema promueve y defiende, sino ha enseñado que el capital y la propiedad deben ser instrumentos de la produccion para provecho de toda la sociedad, y medios de sosten y de defensa de la libertad y dignidad de la persona humana» (AAS, 1950, p 696)

justo salario, los deberes de los ricos, las relaciones de armonía entre obreros y patronos, los límites del derecho de propiedad.

La respuesta práctica al problema social se estaba dando en algunas repúblicas, a través de la Acción Social Católica, las cooperativas, las organizaciones obreras como sindicalismo embrionario, las iniciativas para el fomento de la habitación barata, las cajas de ahorro. Creemos que el episcopado y el catolicismo latinoamericano no vieron todavía madura la posibilidad del proyecto corporativo de Pío XI, que en nuestras concretas circunstancias carecía de infraestructura sociopolítica y cívica[86].

En los años treinta tuvieron bastante difusión los sustanciosos estudios del padre Rutten, *Manual de Estudios y de Acción Social*, y *La doctrina social de la Iglesia.* Verosímilmente inspiraron en gran parte las alocuciones episcopales; Rutten presenta lúcidamente los temas sobre la propiedad y el salario tratados en las encíclicas sociales y en la segunda obra mencionada el capítulo IX está consagrado al argumento de «la dictadura económica», que era ya una forma de hablar sobre la injusticia estructural, vigorosamente expuesta por la encíclica de Pío XI.

Se descubre un desequilibrio en la enseñanza social de los obispos, hasta la mitad de nuestro siglo. Emerge ante todo la preocupación por el contenido filosófico del comunismo como amenaza a la fe de nuestros pueblos. Tomamos dos ejemplos, advirtiendo sin embargo, el riesgo de nuestra aseveración, porque habría que conocer y estudiar la posición de otros episcopados[87].

En Colombia existió gran solicitud por la promoción de la Acción Social Católica en los primeros decenios del siglo. Cincuenta años más tarde empezará a ser tachada de paternalista, cuando se emplee la óptica de «Medellín» o de «Puebla», pero como criterio histórico este procedimiento es inadecuado[88]. Se echa de menos un análisis más profundo de las causas por las que el comunismo obtenía algunos resultados en el ámbito obrero y sindical. Las cartas pastorales colectivas de 1936, de 1944 y las dos de 1948 con ocasión de la trágica experiencia del «nueve de abril» de este último año, no insisten en la comprobación de la existencia de una «injusticia institucionalizada» o de «sistemas de opresión», expresiones con que años

86 Sobre la suerte del proyecto, G JARLOT, *Pie XI, Doctrine et Action sociale,* o c , p 276-279

87 En las apreciaciones del problema social y en su conexión con los progresos del comunismo, debia de existir heterogeneidad entre los obispos latinoamericanos Asi, el por otra parte virtuoso y benemérito arzobispo de Mexico, monseñor Luis Maria Martínez, opinaba en 1953 «A pesar de que actualmente existen gravisimos problemas, especialmente en el orden social, creo que el comunismo no es una grave amenaza para México Primero, porque nuestro temperamento individualista hace que lo rechacemos, segundo, porque en la legislación mexicana encuentran los obreros la realizacion de las aspiraciones legítimas que tienen, ya que su articulo 123 está perfectamente de acuerdo con la encíclica *Rerum Novarum,* y, tercero, porque Nuestra Señora del Tepeyac no permitira que México caiga en el abismo comunista», etc Monseñor Martinez había nacido en 1881 y era obispo desde 1923 Murió en 1955 La noticia en Eccl, num. 601 (1953), p 75

88 Para conocer la enseñanza social del magisterio episcopal colombiano, véanse los titulos *Acción Social Católica* y *Comunismo,* en *Conferencias Episcopales de Colombia,* tomo I (1908-1953), Bogotá 1956 ¡

más tarde se saturará el lenguaje sociológico y religioso en América Latina. Se trata de documentos magisteriales condenatorios del comunismo, ya bien activo en Colombia; abunda en ellos la referencia al justo salario, a los deberes de los ricos, a las limitaciones del derecho de propiedad señalados por las encíclicas, al derecho al trabajo, pero falta un equilibrio de contenidos que señale no solamente los aspectos antirreligiosos del marxismo, sino también las lacras sociales profundamente incrustadas en la sociedad colombiana caracterizada por una estructura global de injusticia[89].

Un tono semejante, más de prevención y de condena, se advierte en una carta circular del arzobispo de Sucre, monseñor Clemente Maurer, en noviembre de 1952[90]. No le faltaba razón en la denuncia de las actividades marxistas que alcanzaban desde las cátedras universitarias hasta el descrédito lanzado contra el clero extranjero, pasando por la agitación sistemática en los medios indígenas y mineros. Reconoce que son «en gran parte culpables de tal estado de cosas los católicos de puro nombre, de fórmula, que se contentan con la misa dominical», e insiste en que «se pongan en práctica las normas de la Iglesia en lo referente a la santidad del matrimonio, educación cristiana de los hijos, justicia y amor en el trato con los obreros y subalternos»; no se insiste en una de las causas radicales por las que el comunismo podía desarrollar tan amplia y eficaz propaganda: la injusticia de la estructura social y económica del país.

La circular del arzobispo de Sucre ha de leerse, con todo, dentro de la coyuntura histórica de 1952, ante el temor de una reforma de la enseñanza, de inspiración marxista, por lo que, al mes siguiente, era todo el episcopado quien declaraba que, de aprobarse semejante reforma, «nos veríamos obligados a levantarnos en masa para hacer oposición enérgica (por todos los medios legítimos), a la infiltración, o por mejor decir, a la imposición comunista».

b) *El catolicismo social de los primeros decenios. Paraguay y Uruguay*

Puesto que estamos hablando de la vanguardia católica y de la percepción gradual de los problemas, es preciso advertir que falta un estudio global de lo que podríamos llamar «catolicismo social latinoamericano». No faltan, ni con mucho, en diversas iglesias de América Latina, los protagonistas lejanos de una honda preocupación social que rescatan a la acción de la Iglesia de la generalizada acusación de falta de clarividencia y de coraje.

Mencionemos, para empezar con un personaje émulo de los más avan-

89. En la carta pastoral del 6 de mayo de 1948, por ejemplo, a un mes escaso del «bogotazo», los obispos se detienen en la enumeración de las causas de tipo religioso, familiar y moral que han deteriorado profundamente la vida nacional. Se esperaría un análisis de las condiciones de injusticia imperantes (ibid., p. 465-466). Llama la atención que en la carta pastoral del 29 de junio de 1948 no se mencionen las precisiones acerca del derecho de propiedad hechas por Pío XII en el discurso conmemorativo de los 50 años de la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum*, pronunciado el 1.º de junio de 1941.

90. Texto en Eccl, núm. 599 (1953), p. 5.

zados obispos de los años postconciliares, al obispo de Asunción, Juan Sinforiano Bogarín, quien en su defensa de los campesinos paraguayos en el lejano 1908, frente al silencio del gobierno, fue el único ciudadano que se dirigió a las autoridades vanamente, «reclamando ayuda para los parias del Alto Paraná». Rafael Barret, impulsor del catolicismo social, escribía: «A monseñor Bogarín le oí decir en broma una vez: lo que necesitan aquellos infelices es que les visiten unos cuantos anarquistas»[91].

Contemporáneo del obispo Bogarín y contiguo por geografía, emerge la figura del arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, cuyas preocupaciones y doctrina social podrían ocupar puesto de honor en las futuras conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín o de Puebla. Inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), escribía una pastoral de cuaresma sobre la cuestión social en 1895, de la que citamos dos apartes:

> «La civilización moderna lleva en su frente el signo fratricida del odio: en medio del brillo del progreso material, en medio de grandes capitalistas y millonarios ha aparecido el pauperismo, que crea y conserva verdaderos ejércitos de miserables, y el proletariado, que echa sobre la tierra millones de criaturas racionales sin hogar, sin tradiciones y sin pan para mañana, verdadera mercancía humana puesta a merced de las fluctuaciones del mercado.»
>
> «Como por una parte la fuerza se halla en el capitalista, y la libertad ilimitada le da derecho de hacer el uso que le dé la gana del capital, es muy natural que en dicho uso mire su interés personal. Ahora bien: su interés personal consiste en tomar la mayor parte de la ganancia del producto, y dejar la más pequeña al trabajador. Como el patrón lo que busca es producir mucho y barato, de aquí la violación del domingo y días festivos, el exigir al obrero más horas de trabajo, el emplear a las mujeres y a los niños en las fábricas mediante un escaso jornal, y en trabajos que no son proporcionados ni a su sexo ni a su edad»[91a].

Junto al arzobispo trabajaba el padre Pedro Oyazbehere, que promovía con fogosa pasión la causa de la justicia.

México y Chile merecen una consideración particular como iglesias adelantadas en la reflexión y en las realizaciones del apostolado social.

c) *El catolicismo social mexicano anterior a la revolución*

El catolicismo mexicano no tuvo que esperar la revolución para proponer soluciones. Lo que el obispo paraguayo, Bogarín, expresaba en 1908, lo decía a su manera el sacerdote Francisco Banegas, futuro obispo de Querétaro, en uno de los congresos sociales católicos de comienzos de nuestro siglo.

91. Cit. por A. Methol Ferré, *Paraguay, apogeo y fin de la república liberal* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 624.

91*a*. Para un estudio de fondo sobre el catolicismo social del Uruguay, véase C. Zubillaga - M. Cayota, *Cristianos y Cambio social* («Serie Investigaciones», 26, 27 y 28), Montevideo 1982. Las citas en la misma serie, núm. 26, p. 125-126.

«El trabajador, a cambio de esta fatiga terriblemente penosa, no recibe sino de 18 a 25 centavos por día, parte en moneda, parte en especie; y esto parece todavía demasiado a los propietarios, que disminuyen este salario de manera ingeniosa. Hemos comprendido el socialismo. Señores ricos, no hay términos medios: o ustedes abren su corazón a la caridad cristiana, disminuyendo el número de horas de trabajo y aumentando el salario, o ustedes acumulan sobre sus cabezas el odio y el rencor y serán sepultados con todas sus riquezas.»

La preocupación social del catolicismo mexicano se incuba en el decenio de 1870, cuando fueron incorporadas a la Constitución nacional las leyes de reforma de 1857. Aparecen en diversos lugares las sociedades católicas para defender las exigencias de la caridad y fomentan la piedad y la acción cívica mediante la prensa y las escuelas. Meyer hace notar que el clero se volcó hacia el pueblo y redescubrió su dinamismo. Se revalorizan las parroquias de tipo rural, donde al mismo tiempo se catequiza y se alfabetiza. ¿Es una simple coincidencia que ya Pío IX haya escogido como sedes diocesanas a pequeñas cabeceras de regiones ampliamente rurales?

Por influencia del catolicismo social alemán, cuya ideología y vocabulario se adoptan en México, de la encíclica *Rerum Novarum* y de una nueva generación de sacerdotes y laicos, se entró con nuevos bríos en el campo social, favorecido todo por la política de tolerancia del porfiriato. El catolicismo mexicano se abre al horizonte de los nuevos problemas planteados por la situación de los obreros, de los campesinos y de los indígenas. En 1891 el arzobispo de México, monseñor Labastida, tiene ya la idea de realizar un Congreso Católico. En 1900, el obispo de la zona agrícola de Chilapa, propone la idea de un congreso al Círculo Católico de Puebla.

Todo ello favorece que en 1903 se realice en Puebla el primero de esta clase de congresos sobre los problemas sociales, agrícolas e indígenas de la nación. En el de Puebla se abordaron los temas del naciente sindicalismo mexicano, cajas de ahorro, situación de los indios, y se concluye con la convicción de que existe un problema global de carácter económico, social, educativo y político. En el congreso de Morelia, 1904, se habla del empleo de tiempo completo, de la asistencia económica y cultural que había de prestarse al obrero, de la lucha contra el alcoholismo, de la promoción de la raza indígena y aun se toca el tema de la vacunación. En el congreso de Guadalajara celebrado en 1906 se trata del salario individual y familiar, íntegro y efectivo, de la higiene en las casas de los trabajadores y en los centros fabriles y de la conservación de la propiedad indígena. En el de Oaxaca, 1909, se torna sobre los temas anteriores y se hace énfasis en una justicia social realmente efectiva.

El obispo de Tulancingo, Mora del Río, reunió en 1903 a un grupo de hacendados para sensibilizar su conducta frente a la situación moral y material de los peones. Entre 1904 y 1912 se celebran congresos y semanas agrícolas y sociales en Zamora, Tulancingo, León, México y Zacatecas, en que se estudiaron temas de gran importancia, tales como el alcoholismo, los jornales, las escuelas rurales, la mortalidad infantil, el fomento de la vivienda familiar, el ahorro.

Como precursor del sindicalismo cristiano, había nacido en 1895 en Guadalajara el Círculo de Obreros Católicos. Diez años más tarde se propaga el movimiento de Operarios Guadalupanos y toma fuerza el Círculo Católico Nacional con incidencia sindical, entre cuyas figuras más destacadas pueden señalarse J.M. Troncoso, Antonio Correa y Miguel Palomar. Sus iniciativas tuvieron el gran mérito de enrumbar la acción de la Iglesia de una actitud de piedad tradicional a una actividad social y sindical.

La revolución mexicana no puede menos de reconocer la influencia que experimentó de parte del catolicismo social. Efectivamente, bajo los últimos días del porfiriato nació el Partido Católico Nacional (mayo de 1911) con 35 miembros destacados, que ejercita una acción preponderante bajo el Maderismo. Su antecedente inmediato había sido la fundación del Círculo de Católicos bajo la dirección de Gabriel Fernández Somellera. Entre sus objetivos sobresalen la promoción de la libertad religiosa sobre bases constitucionales, la libertad de enseñanza, la efectividad del sufragio, la aplicación de soluciones cristianas al problema social, la fundación, desarrollo y fomento de instituciones de crédito para la agricultura y pequeñas industrias. Su efímera existencia marcó, no obstante, numerosas iniciativas social-cristianas en ámbitos federales y estatales en favor de obreros y campesinos, lo mismo que en uniones profesionistas o sindicatos.

En 1913 la llamada Gran Dieta de Zamora (nótese aún el propio origen social católico alemán del vocablo) abre el camino al desarrollo de un sindicalismo católico moderno. Los temas tratados fueron éstos: salario básico familiar, arbitraje obligatorio entre capital y trabajo antes de recurrir a la huelga, seguros para accidentes de trabajo y enfermedades. Su primer resultado fue la fundación del primer sindicato de sentido bastante moderno de la palabra, bajo la inspiración y tenacidad del padre Méndez Medina, S.I., de Trabajadores de la Construcción (1913). Existe una sintomática identidad de conclusiones entre los postulados de esta iniciativa católica y los artículos laborales de la anticatólica Constitución de 1917. Casi constituiría una sorpresa o una irrisión compararlos con lo que 25 años antes había propugnado León XIII. No obstante la época de agitación que se vivía, los obispos alentaron la propagación de los sindicatos cristianos, especialmente los obispos Mora del Río, Ruiz, Orozco y Jiménez y Valverde Téllez.

d) *El catolicismo social mexicano después de la revolución*

En 1921 se reunió el Congreso Nacional Obrero en Guadalajara, presidido por su arzobispo, Orozco y Jiménez, al que asistieron 1200 delegados representantes de 80 000 afiliados y se fortaleció la CNCT o Confederación Nacional Católica de Trabajadores, que llegó a contar 353 sindicatos diversos. En 1924, ante la fuerza que suponía el movimiento, la Comisión Parlamentaria negó a los católicos su participación en los proyectos de ley laboral. Con el conflicto religioso de 1926 se liquidó el movimiento sindical cristiano.

Tampoco la reforma agraria puede atribuirse totalmente a la revolución.

Desde 1903 abundan los pronunciamientos episcopales sobre el equitativo reparto de tierras. Un folleto editado en México y un documento de la Confederación Católica del Trabajo, publicaron en 1923 la declaración del arzobispo primado, Mora del Río, bajo el título de *El problema agrario en la república mexicana*. Los revolucionarios se inquietaron y el documento fue largamente comentado en la Cámara de Diputados. El diputado por Michoacán se expresaba en estos términos:

«Encontrándose el enemigo en el mismo terreno de la conquista social en que nos encontramos, ¿somos nosotros los desorientados o ellos han claudicado firmando la capitulación que en este momento acabo de leeros y que exhibo ante la nación entera como prueba de que la revolución mexicana ha seguido derroteros de justicia que ellos nunca habían aceptado? Pero hoy, de la manera más solemne afirman el ideal que ha animado el movimiento social en México: la Revolución representada por esta Cámara desea saber si la doctrina que contiene este documento es la de la Iglesia católica de México» («Diario de Debates», 26 de diciembre de 1924).

Pocos días más tarde el arzobispo Mora del Río respondía «¡sí!», en el diario gubernamental «El Universal» y recordaba que la Iglesia católica había sido la primera en México «en preocuparse de las cuestiones sociales», hacía una evocación histórica de su actividad de 1903 a 1913, sin olvidarse de subrayar los aspectos positivos del artículo 123 de la constitución, precisando que se inspiraba directamente en la Gran Dieta de Zamora de 1913, cuyo programa incluso era más completo. Las realizaciones católicas contradecían a las acusaciones que achacaban a la Iglesia la obstrucción del progreso social para apoyar intereses creados. De esta suerte habrá que entender la afirmación del arzobispo de México, monseñor Luis M. Martínez, que hemos citado anteriormente en la nota 87.

Sin embargo, la preocupación social católica de los años que siguieron inmediatamente a la revolución mexicana parece haberse limitado en sus objetivos y en sus métodos, de acuerdo con cuanto expone el historiador norteamericano Robert E. Quirk en un coloquio de gran altura celebrado en la Universidad Notre Dame de Washington en 1963.

La Iglesia mexicana, no pudiendo aceptar en aquellos años las diversas respuestas laicistas al problema social, se dio a elaborar un proyecto corporativista distanciado de las circunstancias, inspirado en la supuesta armonía y efectividad social de los gremios medievales. Aceptaba cierta visión tradicionalista de las desigualdades de la sociedad y de las relaciones verticales y paternalistas de sus miembros. El proyecto confiaba demasiado en la eficacia del solo amor cristiano. Por cierto, el catolicismo mexicano no se opuso a la política agraria, y, en 1924, el Comité Central de la Confederación de asociaciones católicas de México publicó una proclama amonestando a todos los terratenientes para que cumplieran sus deberes sociales. Los obispos no descalificaron una reforma agraria, sino muchos aspectos de la que perseguía y realizaba –todavía sin mucho entusiasmo– el gobierno revolucionario.

Los católicos propugnaban la preservación de la vida familiar, el salario

mínimo, la reglamentación del trabajo femenino y de los niños, subvenciones para viviendas, seguridad social, compensación obrera, comités permanentes de arbitraje, participación en los beneficios, protección contra la concentración de la riqueza y ayuda a la agricultura. Pero tal programa no era factible por parte de los católicos excluidos del poder político. Aunque las reformas sociales nacidas de la revolución se llevaron a cabo muy limitadamente después de su triunfo, los proyectos de la Iglesia no podían competir con la radicalidad y con los medios legales del gobierno. Éste prometía soluciones inmediatas, en tanto que el programa de la Acción Católica, aunque era magnífico, las presentaba a plazos tan dilatados, que en la práctica eran inexistentes. Tal es el juicio del profesor Robert E. Quirk.

Empero es inadmisible históricamente la afirmación generalizada que se hace en el estudio de colaboración *Rebelión campesina y cambio social*, editado por Henry A. Landsberger en 1974 (traducida del inglés y publicada en castellano en Barcelona, 1978, pág. 418), de que la Iglesia combatió toda reforma hasta con la amenaza de excomunión. Se dice allí también que «la rebelión de los "cristeros" instigada por la Iglesia, representó una forma extrema de oposición». La mayor parte de los obispos estuvo en desacuerdo con la insurrección armada y la misma sublevación tuvo precisamente como uno de sus objetivos la recuperación auténtica de una revolución social que desde tiempo atrás empezaba a ser adulterada.

e) *El catolicismo social chileno*

Otra comunidad católica digna de nuestra atención en los primeros decenios del siglo xx dentro del campo de las percepciones y realizaciones sociales es la de Chile. A su cabeza estaba el arzobispo Ignacio González Eyzaguirre, llamado «Padre y Apóstol de los obreros», cuya carta pastoral del 1.° de mayo de 1910 «es una obra maestra en materia social» (Fernández Pradel). «Gracias a su iniciativa y al poderoso concurso de su inteligente y consagrado vicario general, don Martín Rücker Sotomayor, se logró centralizar en un organismo único todo el movimiento social del país: la Federación nacional de las Obras sociales católicas quedó constituida definitivamente en el primer Congreso Social Católico (septiembre de 1910), congreso cuya idea y éxito se debieron a monseñor González Eyzaguirre, apoyado por todo el episcopado»[92].

La Federación tenía su sede en Santiago con un comité para estimular frecuentes reuniones y la acción de cinco consejos permanentes correspondientes a las cinco secciones del Congreso social: obras religiosas, educación popular, obras sociales, obras económicas y propaganda. Su actividad descolló por la creación de un Secretariado General, con un Fondo de trabajo y

92. F. Aliaga Rojas y J. Osorio Vargas, *Historia de la Iglesia en Chile en el período 1914-1939*, ibid., p. 647-651. Los dos autores no descartan «una acción social de índole paternalista». Seguimos de cerca a J. Fernández Pradel, *Le Chili après cent ans d'Indépendance*, París 1912, p. 175-191

un Secretariado General Popular, destinado a proporcionar gratuitamente a los obreros todas las informaciones y a prestarles todos los servicios de que necesitaban, para acciones judiciales, problemas en la aplicación de las leyes, solución de sus contratiempos, por ejemplo en materia de accidentes de trabajo.

Estos fondos de trabajo y los secretariados se multiplicaron por todo el país produciendo un gran bien. A excepción de algunas asociaciones laicas de socorros mutuos y de sociedades de resistencia obrera o de gremios, creados en Santiago, en Valparaíso y en alguna que otra ciudad, «fue la Iglesia –escribe Fernández Pradel– quien provocó el estudio de la cuestión social; en las iniciativas de la Iglesia era preciso buscar las iniciativas y los esfuerzos serios para elevar el nivel moral del pueblo, para reagruparlo, hacerlo previsivo, mejorar las condiciones de su existencia facilitándole la adquisición de habitaciones higiénicas y procurándole distracciones sanas».

Es de notable importancia la creación de una cátedra de economía social en la Universidad Católica, si bien tenía una orientación un tanto polémica contra los peligros del socialismo. En los seminarios de Santiago y Concepción se crearon igualmente cátedras semejantes. Hacia 1885, el obispo monseñor Valdivieso había fundado los Depósitos Agrícolas de Banco para fomentar préstamos a los cultivadores pobres para el tiempo de la cosecha. Más tarde los jesuitas crearon en Llanquihue cooperativas de venta para los colonos. En 1910, las mutualidades instituidas por la Iglesia para afrontar los azares de la enfermedad, el desempleo, la muerte, se extendían por todo el país. Los Centros de la Unión Nacional contaban unos 50 000 obreros asociados. Las Sociedades de San José agrupaban cerca de 20 000 miembros, con cajas de ahorro, socorro mutuo, diversión honesta, círculos cinematográficos, teatros populares. Todas estas instituciones estaban impregnadas de mucha vitalidad religiosa gracias al celo del sacerdote que las dirigía, padre Miguel León Prado. Funcionaban otras organizaciones sin tantas exigencias religiosas, como los Centros de la Unión Nacional con unos 15 000 obreros católicos. Laicos preparados en asuntos económicos asesoraban estas iniciativas. Funcionaban asimismo Ligas de trabajo y Círculos de obreros en la capital y en provincia.

La Iglesia se preocupó por los problemas de la salud y de la mortalidad infantil en un país que entonces alcanzaba una alta natalidad en las clases populares, fomentando la instrucción de las madres obreras y campesinas y la construcción de viviendas higiénicas. Nacieron la Población León XIII, la Población Sofía Concha y la Población San Eugenio, como barrios modelo que pretendían solucionar los problemas de los hacinamientos inhumanos y las barriadas degradantes. Los diputados católicos del Congreso lograron la aprobación de una ley llamada de *Habitaciones obreras,* que estimulaba tales empresas con la exención de impuestos y la concesión de garantías legales. La euforia católica podía traducirse en el testimonio de un extranjero que auguraba para Chile la suerte de ser «la Bélgica suramericana».

Merecería un estudio particular el magisterio de los arzobispos Ignacio González Eyzaguirre y Crescente Errázuriz, no obstante conservar todavía

un tono de ciertos acentos paternalistas. Prestó un magnífico servicio a la causa católica en favor del proletariado la «Revista Católica» con incisivos artículos destinados a sacudir las conciencias. El 1.° de enero de 1922, escribía, por ejemplo: «¡Y todavía hay quienes niegan que existe la cuestión social! ¡Y todavía hay personas de esclarecido talento, sacerdotes distinguidos por su labor intelectual, que no pueden ver este pavoroso problema cuya solución constituye en todo el orbe la más honda y la más constante preocupación!»

En 1932 el episcopado chileno afirmaba unánimemente: «Enseñemos, propaguemos, anunciemos con todos los medios posibles de publicidad y propaganda la doctrina social y económica que nace del Evangelio»[93]. En 1944 el obispo Manuel Larraín empleaba ya un lenguaje sensiblemente moderno: la Iglesia con los papas pide una profunda reforma social y por una razón evidente. La organización social está lejos de ser cristiana con errores e injusticias, que un cristiano no puede aceptar. En el campo de los principios las ideas cristianas sobre la propiedad y el trabajo han sido sustituidos por un concepto pagano de los mismos. Existe una injusta distribución de la riqueza, un hecho que ha establecido la miseria como un producto normal de la sociedad moderna y ha creado el conflicto de clases, no el concepto cristiano de cooperación y de armonía. En una palabra, el orden social requiere una reforma radical y es deber del católico, luchar por ella[94].

f) *El catolicismo social argentino de los primeros decenios*

Las realizaciones del catolicismo argentino ocupan también como vanguardia social y como ejemplo de percepción de los problemas sociales de la nación un lugar eminente, junto al de México y de Chile. Seguimos en este punto, en líneas generales, la presentación que hace el historiador y sociólogo argentino Néstor Auza, en su compendio *Los católicos argentinos y su experiencia política y social.*

La preocupación por el problema social ya había aflorado en el Congreso nacional de los católicos celebrado en 1884. La gran figura promotora de los célebres Círculos de obreros y a quien se debe particularmente el despertar más eficaz de la conciencia del catolicismo frente a los problemas sociales de su tiempo, fue el padre Federico Grote, sacerdote redentorista alemán que conocía con exactitud la realidad social argentina. La obra de los círculos «compitió con el socialismo y salvó el honor del catolicismo en aquellos primeros años del siglo XX». Y era que muchos no percibían que en un país como Argentina, «donde el trigo crecía en las calles», pudiera existir un problema social, como tampoco veían una amenaza en el socialismo que les parecía más una tendencia política que económica.

La finalidad pretendida por los Círculos era, ante todo, la de recuperar para la Iglesia a las masas obreras y evitar la descristianización que llevaba

93. Citado por J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America,* o.c., p. 44-46.
94. Citado ibid., p. 45.

consigo el socialismo. Para Grote, la formación de círculos de obreros abiertos a distintas profesiones, edades y orígenes, venía a llenar un vacío: la ausencia de organizaciones católicas de hombres. Pero crear agremiaciones en aquellos años acaballados entre los siglos XIX y XX suponía una empresa colosal de competencia con las organizaciones anarco-socialistas de un país en plena efervescencia como la Argentina de las mareas inmigratorias. Además, frente a la miseria de los obreros con sueldos de 50 pesos, totalmente insuficientes para vivir, se alzaba la sordera de las clases altas que más de una vez acusaron de socialista al padre Grote.

Cuando incomprendido por la curia arzobispal de Buenos Aires, hubo de abandonar la obra en 1912, el padre Grote dejaba establecidos 77 círculos con 23 000 afiliados en todo el país, 21 edificios propios y un capital de un millón de pesos.

El fundador se opuso a la denominación de «católicos» que se quería añadir a los círculos. Había que evitar la apariencia de confesionalidad para que se abrieran con mayor eficacia apostólica a toda clase de personas y para ejercer así un mayor influjo cristiano.

Más que en otros países latinoamericanos la encíclica *Rerum Novarum* fue difundida por la prensa católica y la obra de los círculos podía ofrecerse como alternativa al incipiente sindicalismo de anarquistas y socialistas cuya finalidad era, ante todo, la agremiación para la lucha de clases dentro del medio heterogéneo, explotado y tumultuoso del proletariado nutrido por la inmigración masiva venida de Europa.

El catolicismo argentino celebró desde fines del siglo pasado hasta 1942 congresos de diversa índole para estudiar y exponer sus preocupaciones sociales. Además del congreso nacional católico de 1884, se organizaron otros dos en 1907 y en 1908, de fuerte acento social. Pero los de mayor interés social fueron los llamados *Congresos de los Círculos* celebrados en distintas ciudades entre 1898 y 1942. En todos ellos campeó la inquietud de responder a las exigencias de la justicia preconizadas por la doctrina de la Iglesia. Aunque a veces el lenguaje parece un tanto retórico, su contenido y sus conclusiones están impregnados de un hondo sentido de lucha por la justicia.

A un gran laico católico, el ingeniero Alejandro Bunge, se debe la creación en 1912 de la Confederación Profesional Argentina, formada por la asociación de todos los gremios. En 1923 la componían ya los gremios de carpinteros, estibadores, caldereros, electricistas, pintores, albañiles, jornaleros, telegrafistas, costureras. El soporte de todo lo constituía la obra de los círculos.

Fue un infortunio que este intento de estructurado sindicalismo cristiano se paralizara hacia 1922 por los conflictos internos y por la intervención inoportuna, incomprensiva y autoritaria del arzobispo de Buenos Aires. Los Círculos no fueron afectados y continuarán funcionando.

Otra actividad desarrollada por los Círculos de obreros, muy original y de gran audacia, fue la de las conferencias populares, iniciada en 1916 y ampliada a otras ciudades distintas de la capital. Eran conferencias y debates públicos sostenidos en calles, plazas y salones de las barriadas, con oradores preparados, sacerdotes y laicos, para exponer los principios de la doctrina social católica. En 1916 se llevaron a cabo 186 en calles y plazas y 64 en salones. Se pronunciaron 693 conferencias, se distribuyeron 300 000 hojas de propaganda con textos de la doctrina social y se fijaron 22 000 carteles. El público que asistió ese año se calcula en 250 000 personas. Así, los católicos disputaron la calle a los socialistas y anarquistas, y tuvieron que correr numerosos riesgos personales. «En muchas oportunidades fue necesario defenderse con medios que estaban más allá de poner la otra mejilla.»

Los católicos timonearon la situación y «lograron el objetivo de difundir sus enseñanzas y obtener el aplauso de vastos auditorios que, por vez primera, se enteraban de que existía una doctrina social católica con soluciones para la cuestión obrera y laboral». Su actividad se prolongó hasta 1934.

Los Círculos siguieron funcionando y en sus congresos de 1930, y, sobre todo, de 1942, intentaron constituir un sindicalismo católico. Tenían a su favor ante la opinión pública y la historia argentina numerosas realizaciones logradas por ellos especialmente en el campo de la legislación laboral. Pero a poco se encontraron con la intransigente política del período peronista que bloqueó toda iniciativa de un sindicalismo libre y confesional.

Pasamos por alto otras realizaciones del catolicismo social argentino, como la Liga Democrática Cristiana fundada en 1902 pero disuelta infortunadamente en 1919 por decisión eclesiástica, el periodismo cristiano al servicio de la causa obrera, los congresos de la Orden tercera franciscana a principios del siglo. Pero debemos señalar que gran parte de la legislación laboral de la nación se debe a ese catolicismo social y al trabajo de los diputados católicos, que llega hasta 1948. Todo esto se obtuvo no por las presiones de los socialistas sino por el tesón de los católicos.

No hemos de magnificar el volumen dando la impresión de que todo el catolicismo argentino entró al combate. En páginas anteriores se citaron las expresiones del obispo Miguel d'Andrea, en 1954, que siendo aún sacerdote había tomado parte en el movimiento social y conocía bien el terreno, cuando deplora la indiferencia de los cristianos frente al problema social. Cuanto realizó la Iglesia en los primeros decenios de este siglo se debió a una *elite* de personas convencidas, especialmente de los laicos. Se advierte una diferencia entre el catolicismo social chileno y el argentino, ya que aquél estuvo normalmente flanqueado por obispos de mucha resolución, lo que no ocurre en el caso de la Iglesia argentina.

En otros dos países de mayoría indígena, Ecuador y Perú, donde imperaban visibles situaciones de injusticia, encontramos declaraciones anteriores a 1940 que denuncian la iniquidad del sistema, aunque no empleen tal fraseología. Así, el obispo de Guayaquil, monseñor José Félix Heredia, interpelaba a los dueños de la precaria economía ecuatoriana de este modo:

«Los dueños de las haciendas, de fábricas, de casas de comercio, que se dicen católicos, ¿pagan a sus trabajadores y empleados, y sobre todo empleados del campo, un jornal o sueldo siquiera humano, si no ya familiar a que tienen derecho y es reclamado por la justicia? O, tal vez, ese sueldo, esa

paga, son de hambre, de miseria, por donde al menos indirectamente, se está favoreciendo el advenimiento del comunismo a nuestro suelo?»[95]

Todavía campea demasiado el espectro del comunismo en la motivación de la justicia, pero podría pensarse, como lo hará briosamente el arzobispo de Guatemala en los años cincuenta, que había que sacudir a los ricos y poderosos por lo menos con la amenaza de una catástrofe provocada por su egoísmo.

Las declaraciones de la jerarquía peruana, anteriores a 1930, llaman asimismo la atención por su carácter resuelto en favor de los indígenas y de los trabajadores. El VII Concilio de Lima en 1912 había escrito que los hacendados, mineros y patronos, debían recordar que «los indígenas que en su provecho cultivan los campos con el sudor de su frente o arrancan, con peligro de sus vidas, los tesoros escondidos en las entrañas de la tierra, son hijos de Nuestro Señor Jesucristo, lo mismo que los patronos», por lo cual «exhorta encarecidamente, amenazándolos con la ira de Dios, a que los traten con benignidad y cariño, reconozcan y protejan sus derechos» y les paguen un salario correspondiente a sus trabajos, necesidades y familias. «Los confesores –dice el Concilio–, misioneros, predicadores, párrocos, expliquen con libertad apostólica la gravedad del pecado contra la justicia y la caridad que cometen aquellos patronos que convierten a los indígenas en verdaderos esclavos o les niegan el salario estipulado o los explotan despiadadamente» (*Const.* 481).

El VIII Concilio celebrado en 1927 «lamenta la falta de justicia y caridad cristiana con que algunos capitalistas, olvidados de Dios y adoradores del becerro de oro, oprimen a la clase trabajadora». Deplora igualmente los excesos de algunos sindicatos que mantienen y fomentan el odio de clases, las huelgas ilícitas y la zozobra social. «Para solucionar el problema social busquen [obreros y patronos] en los preceptos del Evangelio y en la práctica de las virtudes cristianas la necesaria armonía de clases fundada en el respeto a las normas inflexibles de la justicia y a los dictados de la caridad» (*Const.* 208).

Llama la atención el acento de la Constitución 209:

«De un modo especial recomendamos a los acaudalados que miren con predilección a las clases trabajadoras y menesterosas y se esfuercen por mejorar, con obras sociales llenas del espíritu del Evangelio, la condición intelectual, moral y económica de los proletarios, recordando que los pobres fueron el objeto especial de la ternura de Jesucristo, que prefirió pertenecer a la clase obrera y vivir de su trabajo desde su juventud»[96].

95. F. MIRANDA, *La Comunidad eclesial del Ecuador* [...], o.c., en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, p. 597.

96. *Constitutiones Synodi Provincialis Limanae*, 1912, Lima 1912. Los artículos mencionados en el texto son retomados también por la carta colectiva del episcopado peruano del 25 de enero de 1958, de la que tomamos lo referente al VIII Concilio de Lima celebrado en 1927. No obstante esto, persiste un interrogante: tales afirmaciones y enseñanzas han quedado en gran parte ineficaces. «Con frecuencia no se llama la atención sobre abusos sociales del Estado, de las organizaciones económicas o de los capitalistas, por temor a posibles represalias contra la Iglesia», escribe el filósofo argentino, padre Ismael Quiles, S.I. «La falta de libertad en este terreno –continúa– frena a los católicos y a la misma jerarquía cuando tratan de aplicar y difundir los postulados sociales cristianos. Por evitar mayores males se guarda silencio o se habla en forma tan vaga que resulta ineficaz. Esto sucede con demasiada frecuencia, y el campo queda libre para que los agitadores aprovechen sin mayor responsabilidad estas circunstancias. ¿Qué decir de los casos demasiado frecuentes en las grandes estancias, cuyos dueños son ricos y a veces grandes bienhechores de la Iglesia, pero mantienen numerosos peones con ínfima retribución y tratados poco menos que como esclavos? Estos casos abundan en varias naciones de América» (*Evolución social cristiana. ¿Inercia, conservadurismo, miedo?*, en LA, 1953, p. 441-444; cit. p. 442).

97. Por ejemplo con su denso estudio *Los derechos del hombre y la ley natural*, editado en Buenos Aires en 1943.

Aunque el pasaje hoy pueda ser calificado de paternalista, descubre suficientemente la convicción de la Iglesia, que algunos hacen pasar por descubrimiento reciente, de la identificación de Cristo con los pobres.

El episcopado latinoamericano se va motivando gradualmente con esta dinámica. Podría sostenerse que el planteamiento de los problemas sociales de América Latina en forma moderna asoman ya antes de 1940 bajo la inspiración de la Acción Católica e independientemente del influjo comunista: se manifestó en la preocupación por la organización sindical cooperativa en diversas naciones, y el movimiento cobró fuerza a fines de ese decenio independientemente de la guerra fría.

g) *El influjo de la base católica y del magisterio del Papa*

La percepción del problema social en sus causas más profundas, arranca, sobre todo, de la base o periferia católica: de sociólogos, de escritores, de revistas, de sacerdotes o laicos inquietos, del influjo de pastoralistas y apóstoles, como los jesuitas chilenos Fernández Pradel y Alberto Hurtado, del padre L. Brentano en el Brasil, de los colombianos Vicente Andrade, Juan Álvarez y Francisco Javier Mejía, también jesuitas; de laicos sensibilizados y competentes, como el doctor Raimundo Grigoriou, en Bolivia, y de sacerdotes íntimamente compenetrados de las aspiraciones populares, como los padres Julio Tumiri entre los mineros de la misma república y McGrown, en la selva boliviana; de pastoralistas, sociólogos y predicadores que visitan detenidamente Latinoamérica, como el canónigo Cardijn, el canadiense padre Joseph Lédit, el canónigo Boulard, el padre Lombardi, y más tarde, el sacerdote F. Houtart. No debe olvidarse el poderoso influjo de Maritain en Argentina y en el Brasil[97] en el decenio de 1930, que produjo amplias polémicas. Quizás inspirado en los grupos maritanianos de que formaba parte, se destacó por su obra social en Bolivia el joven agrónomo Enrique Rocha, promotor de una cooperativa de ahorro entre los colonos de Cliza.

El magisterio pontificio debió de contribuir en medida no escasa a la formación de la conciencia del magisterio episcopal de nuestro continente frente a la globalidad de los problemas y a sus causas profundas. Después de la segunda guerra mundial, Pío XII habló enérgicamente sobre la situación de injusticia imperante en el mundo. Revisten singular importancia los ra-

diomensajes navideños de 1948 y de 1952. En el de 1948, el papa había dicho:

«Un cristiano convencido no puede encerrarse en un cómodo y egoísta *aislacionismo* cuando es testigo de las necesidades y de las miserias de sus hermanos; cuando le llegan los gritos de socorro de los desheredados de la fortuna; cuando conoce las aspiraciones de las clases trabajadoras hacia unas condiciones de vida más razonables y justas; cuando se da cuenta de los abusos de una concepción económica que pone el dinero por encima de los derechos sociales; cuando no ignora las desviaciones de un intransigente nacionalismo que niega o conculca la solidaridad que impone a cada uno múltiples deberes para con la gran familia de las naciones»[98].

El radiomensaje de 1952 está íntegramente dedicado a plantear el problema de la pobreza en el mundo[99]. El papa despliega el tema de la caridad, mas no en el sentido desvirtuado que suele dársele de beneficencia o asistencia social. La caridad es una actitud humana profunda que lleva a considerar al pobre en su valor de persona humana forzosamente vinculada a toda la comunidad de los hombres y ha de poseer una eficacia inteligente. El estilo de la alocución está impregnado de patetismo en la descripción del «coro lastimero de los pobres y de los oprimidos» frente a cuya emergencia parecen perplejas las soluciones hasta entonces ensayadas. Pío XII enjuicia las dos concepciones socioeconómicas imperantes, capitalista y colectivista, que se han inspirado «en una malsana despersonalización», para crear formas fundamentales del orden social. Amplios pasajes de este documento retratan, sin mencionarlas, nuestras condiciones latinoamericanas. De esta suerte el papa habla de «las estridentes e irritantes desproporciones en el tenor de vida», del «ejército sufriente de los pobres esparcidos por el mundo; pobres conocidos o desconocidos, en naciones civilizadas o en regiones no regeneradas aún por la cultura cristiana o simplemente humana». El discurso no escatima referencias concretas al desempleo, al hacinamiento en habitaciones que han de servir «para cinco, siete, diez personas», a la devaluación de la moneda que convierte en mendigos a quienes han logrado escasos ahorros tras una vida colmada de duro trabajo.

Pío XII traza el cuadro de «la miseria negra» donde, a falta de trabajo, se enseñorea el hambre. «Y, ¡ay de ellos –añade– si la enfermedad viene a anidar en aquella caverna transformada en habitación humana!» Señala «las consecuencias de la pobreza y, sobre todo, las consecuencias de la miseria [...]. Para algunas familias es un morir todos los días y a todas horas», condición que se traduce en inferioridad física a causa de la subalimentación, en deseducación cívica, en prostitución y en delito.

98. AAS (1949), p. 10.
99. AAS (1953), p. 33-46.

4. *La Iglesia frente al cambio, 1950-1965*

a) *Un nuevo estilo*

En la alocución al episcopado latinoamericano, poco antes de la conclusión del concilio ecuménico (24 de noviembre de 1965), Pablo VI hablaba de «la América Latina [que] presenta una sociedad en movimiento sujeta a cambios rápidos y profundos».

«En el Pastor –añadía el papa– se determina una primera actitud: defender lo que existe; pero esto no basta, ya porque lo que existe no es adecuado a toda la población y a todas las necesidades, ya también porque aun lo que existe está compenetrado y arrastrado por el movimiento y la transformación»[100].

La revista alemana «Orbis catholicus» atestiguaba ya en 1950 que muchos católicos tenían conciencia de la situación:

De las masas de explotados «se configurarán tarde o temprano estos países. ¿Quién los ganará? La Iglesia de Suramérica es consciente de que el éxito de su misión en gran parte depende de si permanece fiel a su fama histórica como libertadora y protectora de los oprimidos»[101].

En términos generales puede afirmarse que a partir de 1950 se afina la percepción del magisterio episcopal de nuestras repúblicas en torno a las causas radicales del problema social, y va comprendiendo, como lo indicará Pablo VI, la evolución de la sociedad latinoamericana «sujeta a cambios rápidos y profundos». La actividad del CELAM y la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII contribuirán decisivamente en la aceleración de esta toma de conciencia en forma generalizada, estructurada y realista.

Aparece un nuevo estilo caracterizado por el análisis de las situaciones concretas, por la indicación de soluciones urgentes, especialmente de la reforma agraria, por la denuncia de la injusticia social como causante del éxito de la ideología comunista, por la multiplicación de los apremios que se sucedan en todos nuestros países[102].

La entonación y el lenguaje varía de nación a nación. Todavía de acento tremendista en documentos de Centroamérica y del Ecuador; de equilibrio en los de Colombia; de notable realismo en los de Chile y del Brasil. Pero se evita toda fraseología demagógica (por ejemplo, aparece con frecuencia la palabra «reforma» y se esquiva la de «revolución»). Parece que unos documentos inspiran a otros y no deja de repetirse el rechazo a la interpretación marxista de la realidad social y del sentido de la vida humana. Si la encíclica *Mater et Magistra* influye desde su aparición sobre el magisterio de los

100. *Concilio Vaticano II* (BAC 252), Madrid ^{5}1967, p. 1044.
101. Citado en LA (1951), p. 90.
102. Una síntesis acerca de esta evolución puede leerse en la *Introducción* de F.B. PIKE en la obra de conjunto dirigida por W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma*, o.c., p. 11-53.

obispos, no es menos cierto que tienen presente cuanto Juan XXIII había escrito en su primera encíclica, *Ad Petri Cathedram* (29 de junio de 1959) con alusión evidente al marxismo y a la eficacia de la doctrina social cristiana:

«Quienes se proponen defender los derechos económicos del pueblo tienen en la doctrina social cristiana rectas y seguras normas, que, puestas en práctica debidamente, bastarán para satisfacer esos derechos. Por lo cual nunca deben acudir a los defensores de doctrinas condenadas por la Iglesia. Es verdad que éstos atraen con falsas promesas. Pero en realidad allí donde ejercen el poder público se esfuerzan con audacia temeraria en arrancar de las almas de los ciudadanos los supremos valores espirituales, es decir, la fe cristiana, la esperanza cristiana, los mandamientos cristianos. Asimismo restringen o aniquilan completamente lo que exaltan hasta las nubes los hombres de hoy: la justa libertad y la verdadera dignidad debida a la persona humana. De esta manera se empeñan en echar por tierra los fundamentos de la civilización cristiana. Quienes, pues, quieren mantener de verdad el nombre de cristianos están obligados, con gravísimo deber de conciencia, a rechazar esas engañosas invenciones que nuestros predecesores, en particular Pío XI y Pío XII ya condenaron y que Nos de nuevo condenamos»[103].

Entre 1950 y 1965, año de la clausura del Concilio, la postura y la imagen de la Iglesia va evolucionando considerablemente, no obstante la disparidad de algunas apreciaciones. En sus observaciones a la Comisión antipreparatoria del Concilio en 1959, el nuncio apostólico en Colombia, monseñor Giuseppe Paupini, anteriormente nuncio en Guatemala, recogía la impresión de que «muchos, si se quiere erróneamente, consideran a la Iglesia como baluarte del conservadurismo» y que era «necesario trabajar para reconquistar la confianza de las masas obreras»[104]. En 1964, después de analizar algunos documentos de los episcopados, los sacerdotes sociólogos, F. Houtart y E. Pin, escribían:

«Un hecho es cierto. No se puede seguir afirmando sinceramente que la Iglesia sea en América Latina una fuerza reaccionaria. Evidentemente no se ha hecho todo, y quedan todavía cristianos y miembros de la jerarquía apegados a formas sociales feudales; pero, en el conjunto, el dinamismo pertenece a quienes han tomado parte por el cambio»[105].

b) *México y Centroamérica*

Un recorrido geográfico del continente, desde México hasta el extremo Sur, a manera de muestreo, puede ser indicativo de lo que estamos afirmando.

103. AAS (1959), p. 526. Hemos copiado íntegramente el pasaje, para que se vea que Juan XXIII nunca pretendió camuflar su pensamiento. Por otra parte la encíclica *Mater et Magistra* confirmó nuevamente la validez de la doctrina social de la Iglesia, hasta afirmar: «La Doctrina Social Cristiana es una parte integrante de la concepción humana de la vida» (núm. 225).

104. *Acta et Documenta* [...], series I, vol. II, parte VII, p. 446-447.

105. *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o.c., p. 215.

En 1954 el episcopado mexicano hizo pública una carta colectiva sobre la dignidad del obrero, y la necesidad de que hubiera trabajo para todos.

«Pero no basta que haya trabajo para todos, sino que se reconozca la eminente dignidad del trabajador, porque no es extraño encontrar aún quiénes discutan sobre trabajo, como si fuera una mercancía, o sobre el trabajador, como si fuera simple fuente de energía; o por lo menos en la práctica lo tratan como el elemento menos importante de la empresa, un engranaje más en la maquinaria productiva, olvidando que el trabajador es una persona humana, un hijo de Dios, y su trabajo participa de esa dignidad y de esas prerrogativas.»

Los obispos suponen que una evolución hacia reformas sociales, «exige una verdadera organización profesional y un espíritu social humano en lugar del espíritu individualista [...], y un Estado verdaderamente artesano del bien común»[106].

El magisterio del arzobispo de *Guatemala*, monseñor Mariano Rossell, sobresale por su nervio y su valentía dentro de la doctrina del episcopado latinoamericano. Su defensa de los indios guatemaltecos evoca el apasionamiento de los grandes misioneros del siglo XVI. Así, en 1949, afirmó:

«Guatemala, que sobre tres millones de habitantes tiene casi dos y medio de indígenas, vive despreocupada de esa raza hoy aparentemente sumisa [...]. Dos millones y medio de seres sin escuelas, sin cultura, sin ser parte activa de la riqueza, sin producir, sin consumir, sin saber por qué son guatemaltecos, que de espíritu distan serlo y de realidad nunca lo han sido [...]. Dos millones de hermanos esclavizados por sus vicios y por su ignorancia, esclavizados por negreros del siglo XX, que tales son muchos patronos y finqueros, y esto es lo más doloroso, esclavizados, por la misma nación que los desprecia con esa cruel ideología de lo racista, que ve en el indio una raza inferior, una raza de parias iguales o peores que como son tratados en el país racista por antonomasia, la India.»

El prelado ironiza contra el falso patriotismo de un gobierno, cuyos soldados y ciudadanos están siendo asimilados por los vicios «de esos extranjeros de los que defendemos el suelo»[107].

En abril de 1954 mientras el régimen prosoviético del general Arbenz se excedía en sus métodos de represión[108] el arzobispo escribió una carta pastoral fogosa:

«El pueblo de Guatemala debe levantarse como un solo hombre contra el enemigo de Dios y de la patria. Nuestra lucha contra el comunismo debe ser por consiguiente una actitud católica y nacional. Vayamos a la campaña en nombre de Dios y con Dios, pero jamás guiados por mezquinos intereses políticos»[109].

106. Extractos en LA (1954), p. 327-328. Extrañamente no aparece en la revista mexicana «Christus».

107. Discurso en la inauguración del nuevo local para el Instituto [católico] Indígena. A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala* III, p. 634-635.

108. Síntesis, ibid., p. 640-642.

109. Texto completo en Eccl, núm. 667 (1954), p. 454-456.

El documento, a veces de tono extremadamente duro, recuerda los ataques hechos a la Iglesia desde 1946 y el proceso de marxistización adelantado desde entonces. Exponiendo la doctrina católica sobre la propiedad, puntualiza:

«La Iglesia, al condenar el lujo, el derroche y el boato, ha condenado el uso de la excesiva posesión egoísta de los bienes [...]. Hace más de una centuria que la Iglesia se encaró con los ricos y poderosos injustos y les predijo con censura enérgica su responsabilidad histórica como factores del comunismo que hoy vivimos.»

La pastoral exalta la eficacia de la doctrina social católica, y con la esperanza de eficacia que abriga por el hecho de la tradición católica de Guatemala, hace énfasis en que aquélla «no puede eximirnos de la obligación que tenemos de llamar a todos para enfrentarnos al comunismo con el arma más efectiva que poseemos: la justicia social y la caridad cristiana»[110].

La victoria de Castillo Armas, que derrocó a Jacobo Arbenz en 1954, fue calificada por el arzobispo como «hora de júbilo»[111] pero, lejos de entregarse a entusiasmos fáciles, ya desde el principio, señaló que, de no aplicarse la justicia social, toda conquista tenía que fracasar.

«Esa paz, que hoy nos llena de inusitada alegría, puede perderse en pocos meses, si su sostén fundamental no lo constituyen la justicia social y la caridad cristiana. La paz es fruto de la justicia. Habéis, amados hijos de Guatemala, vencido al comunismo arrojándolo del suelo patrio, pero el comunismo no se puede contener indefinidamente con la fuerza de las armas. Sólo la justicia social puede desarraigar la simiente del comunismo que germina y se desarrolla en ambiente de injusticia social. Sólo en medios en que se explota al obrero y al campesino, sólo en campos donde la caridad de Cristo no habita es posible que germine la simiente criminal del comunismo. Caridad cristiana no es conmiseración, como algunos creen, sino que es el amor del prójimo llevado hasta el dicho máximo: *ama a tu prójimo como a ti mismo* [...]. La hora de la paz de Cristo ha sonado, la realidad de la justicia social llevada hasta sus últimas consecuencias, única forma de hacer de la paz una perenne y fecunda paz. No es paz de bayonetas, ni de cañones, ni de metralla, la paz duradera. Las armas pueden desalojar de un país a los comunistas, pero es sólo la justicia social, basada en el amor cristiano, la única que puede extirpar de los corazones el comunismo, enemigo peor aún, aunque parezca paradójico, que los mismos comunistas.»

Más adelante, el arzobispo previene:

«No habéis expulsado a los comunistas de Guatemala para regatear los derechos de los laborantes, ni menos aún para quitarles el derecho natural que tienen a la tierra

110. La pastoral desató una violenta campaña contra el arzobispo. En algunos párrafos posteriores a la invitación para «levantarse como un solo hombre», se leía que la oposición de los católicos se debía llevar a cabo «por todos los medios que os autoriza vuestra condición de seres libres». Comentarios en torno a la pastoral: EC (El Salvador 1954), p. 223-226; 289-290; Eccl, núm. 668, p. 428.

111. Relación de los hechos en artículo de E. MOLINA MEYDA, *¿Qué pasó en Guatemala?*, LA (1954), p. 459-464.

que trabajan, ni para despojarlos de sus conquistas sociales justas [...]. Para derrotar al comunismo falta aún la batalla decisiva de Guatemala, la batalla por la justicia social y distributiva.»

Concluye con un enjuiciamiento histórico radical de lo que han producido con sus doctrinas egoístas los partidos tradicionales:

«Ha llegado pues la hora de intensificar aún más la práctica de la doctrina social de la Iglesia y el momento de anunciaros que, si Guatemala no sigue por la senda cristiana de la justicia y del amor, y se entrega una vez más a esos nefastos sistemas anticristianos de espíritu –se llamen liberales o conservadores–, no extrañéis que al volver de unos cuantos años tengamos que lamentar otra vez esas checas sanguinarias, asesinatos en masa y la pérdida de nuestra autonomía nacional. Sólo hay un camino a seguir: la justicia social y libertad de hacerla sin restricciones»[112].

A lo largo de su episcopado, monseñor Rossell se mostró siempre coherente en su manera de pensar, que expresó con valentía. En un mensaje escrito antes de las elecciones presidenciales de octubre de 1957, urgió la ejecución de la reforma agraria: «Urge que la distribución agraria se aumente en rapidez y que se cree una nueva situación agrícola en Guatemala; todo otro procedimiento lento o retardatario, lo único que hará será ir creando y aumentando en la sombra a los futuros comunistas, formados, más que por las prédicas marxistas, por la miseria, y por la explotación de los miopes que no comprenden que sólo una barrera hay contra el comunismo; una sola: la justicia social. Ni todo el poderío atómico de los estados anticomunistas del mundo podrá detener definitivamente al comunismo, si no es con la barrera de una justicia social distributiva.»

Párrafos más adelante se expresa así:

«Guatemala, antes que pozos petrolíferos, puertos, carreteras, edificios y turismo, necesita una clase social proletaria instruida, poseedora de bienes, y no una clase industrial de mil guatemaltecos y tres millones y medio de pordioseros [...]. La vida de una nación no es fruto del pavimento ni del petróleo, ni del cemento armado; es fruto de la justicia social»[113].

En el mismo mensaje monseñor Rossell reanuda su defensa apasionada del mundo indígena, de sus valores culturales, de su lengua, y denuncia la discriminación a que han estado siempre sometidos. Concluye anunciando con una clarividencia que 20 años más tarde quedará confirmada por los hechos: Guatemala podrá encontrarse en la misma situación de Corea, de

112. Texto completo en LA (1954), p. 460-461.

113. Reproducción parcial en Eccl, núm. 860 (1958), p. 9-11. Esta manera de enfocar los problemas le ha valido una crítica de parte de F.B. PIKE (véase antes nota 101) en el sentido de que el mensaje carece de realismo, ya que «sin refinerías, sin construcciones, sin turistas, y en general sin una actividad de expansión, es difícil ver cómo Guatemala podrá adquirir los capitales necesarios» para realizar la transformación social. «La administración de la justicia social es increíblemente costosa.» Tenemos aquí dos visiones que deben complementarse: la del profeta y la del técnico. La cita de PIKE, l.c., p. 30-31.

Siria o de Suez, merced no tanto a los mismos comunistas cuanto a «los explotadores de los obreros y campesinos». «Más comunistas que los líderes del Soviet son los explotadores, porque éstos hacen comunistas de corazón y aquéllos hacen comunistas de ocasión. El comunista número uno es todo el que sea causa de la injusticia social, por más encumbrado terrateniente o industrial que sea y aunque se inscriba en todos los partidos anticomunistas del mundo.»

Al conmemorarse cuatro años de la victoria de Castillo Armas, en el sermón predicado durante la misa exequial por las almas de los caídos, el arzobispo retornó al tema que tanto le apasionaba con expresiones de graficismo y dureza poco comunes: habló de «los logreros que creen que los héroes han dado su vida para que ellos sólo busquen el medro de sus intereses [...]. Ojalá abrieran los ojos tantos cegados por el oropel de las riquezas y tomaran el ejemplo de esos patronos (muy pocos, por desgracia) que sí saben cumplir con los deberes que les impone la justicia social cristiana»[114].

El 15 de agosto de 1962 todo el episcopado de Guatemala publicó una carta pastoral sobre los problemas sociales y el peligro comunista en la nación[115]. La manera técnica como está redactado es indicio del cambio obrado en los episcopados latinoamericanos. El documento hace un análisis dramático de la situación social, relativiza el derecho a la propiedad, justifica la intervención del Estado para el bien común, defiende el derecho de libre asociación sindical, pero previene contra la politización que convertiría los sindicatos en elementos de dominio. Después de una presentación doctrinal sobre la naturaleza materialista del comunismo, ofrece la solución cristiana y desciende a terrenos concretos como el de la industrialización, la equidad de los salarios, la urgencia de una reforma agraria, aduciendo estadísticas incontrovertibles acerca de la repartición de la tierra y de la riqueza en aquella coyuntura nacional. La carta pastoral quiere ser una interpretación para Guatemala de la reciente encíclica *Mater et Magistra*[116].

En la cercana república de *Honduras* intervino en 1954 el arzobispo de Tegucigalpa, monseñor José de la Cruz Turcios, con una carta pastoral motivada por la huelga de los trabajadores del banano; en ella pedía una legislación justa sobre el trabajo: «El que no quiera el comunismo –afirmaba el arzobispo– debe ser el primero en observar la justicia y en respetar los derechos ajenos.» Añadía que en los problemas relacionados con el trabajo se corría el riesgo de caer en dos extremos: tildar de sedicioso o comunista a todo movimiento obrero, o desconocer el peligro de subversión que podía infiltrarse en tales movimientos[117].

114. Noticia en Eccl, núm. 889 (1958), p. 23-24; también en ICI, núm. 79 (1.° de septiembre de 1958), p. 7.

115. Texto completo en Eccl, núm. 1120 (1962), p. 1637-1643.

116. E Ruiz García, de tendencia izquierdista, menciona la pastoral, de la que copia un aparte. «Famoso documento testimonial de la miseria del país, entregado a las oligarquías, a la United Fruit Company, al monocultivo, a sucesivas dictaduras» (*América Latina Hoy, Anatomía de una revolución*, o.c., tomo 2, p. 294-295).

117. Eccl, núm. 686 (1954), p. 274. La carta apareció varios días después de concluida la huelga. Esta circunstancia disminuye su significado.

Un documento de singular valor por las circunstancias en que fue escrito, que puede insertarse plenamente en el período de la más madura reflexión episcopal frente a los problemas radicales que generaban la injusticia social, parece a nuestro juicio el *Edicto Colectivo del Episcopado Salvadoreño*, del 8 de mayo de 1948. Sus méritos radican en las siguientes circunstancias: se escribe en vísperas de una contienda electoral y está, por tanto, dirigido a cobrar conciencia de la importancia que reviste para El Salvador, en la elección de un nuevo sistema, que éste sea capaz de cambiar las estructuras de injusticia; procede de un episcopado reducido, firmado por los tres obispos entonces existentes en la nación y en una pequeña república que en ese momento no constituía historia; tiene afirmaciones de tal clarividencia que, cotejadas con las futuras constituciones del Vaticano II, no desmerecen de las afirmaciones conciliares. Hay parágrafos que con más de 15 años de anticipación, vienen a afirmar cuanto enseñará el Concilio; y, finalmente, descuellan por su audaz contenido social.

Se afirma allí el fin eminentemente *espiritual* de la Iglesia. El Concilio empleará el término «religioso». Pone de relieve que, aunque la Iglesia «no tiene ningún plan político, ni económico, ni técnico, en general, también tiene principios y normas para la vida toda de sus fieles, de los que no pueden éstos prescindir en sus actividades ciudadanas». La Iglesia no puede permanecer indiferente a las opciones cívicas, sociales, económicas, que conciernan a los creyentes y a los ciudadanos.

El edicto de los obispos salvadoreños previene contra las actitudes de sola politización de la jerarquía y del resto del clero, lo que no significa la renuncia a señalar los grandes principios de conducta cristiana. Se prohíbe, por tanto, la militancia política del clero, su inscripción en partidos políticos, el permisivismo de que se instrumentalice la religión en favor o en contra de las legítimas aspiraciones ciudadanas.

Mas lo que aquí reclama nuestro interés es la fuerza que se imprime a los postulados de la justicia social. A los obispos les parece «asunto gravísimo» la indiferencia frente a la situación social de El Salvador: «¿Qué me va a mí de la suerte de mi hermano?» «Creemos –dicen– haber aludido con suficiente claridad a un gravísimo problema, como es el social, y del que el episcopado salvadoreño en pleno, ha reclamado con anterioridad una solución profunda e impostergable» (se refieren, sin duda, a la carta de 1946).

«Con Nuestro Divino Maestro y Fundador, también nosotros sentimos pena y compasión indescriptible al ver nuestras multitudes obreras y campesinas, tan carentes de cultura, de higiene, de alimento, de vestido, de vivienda y de asistencia médica. Y es mayor este nuestro dolor, cuando al considerar que Dios ha sido tan pródigo con nosotros en los últimos años, haciendo que nuestro suelo produjera tan abundantes cosechas, vemos que el beneficio de éstas ha sido tan desproporcionalmente repartido: a unos tanto y a los más tan poco. Se trata de una grave injusticia social, que quizá provenga de la falta de una adecuada legislación, pero que ciertamente clama al cielo y que nosotros denunciamos públicamente pues no quisiéramos vernos manchados con ninguna complicidad en tamaño pecado.»

Esta alarma de los obispos cayó en el vacío. Las consecuencias de la insensibilidad y del egoísmo estallarán 30 años más tarde.

«El espectro pavoroso» que amenaza a la humanidad –dicen los obispos– «se ha alimentado principalmente de las injusticias sociales del mundo. No constituiría el comunismo tan seria amenaza para la paz y el bienestar de los pueblos, si no hubiera tantas necesidades que remediar. No es el comunismo el que ha inventado los males que provienen, sobre todo, de una injusta distribución de los bienes de la tierra». En el momento «el primer deber de religión es incluir, como el punto más importante de todo programa de gobierno, la solución de los problemas sociales».

En la misma república de El Salvador el arzobispo de la capital, monseñor Luis Chávez y González, hizo público un documento pastoral en abril de 1961 en que estudiaba con gran ponderación la cuestión social salvadoreña[118]. La prudencia del tono empleado por el arzobispo no calmó el sobresalto que esta carta pastoral provocó en el ambiente de la oligarquía nacional: «Parece que ha sentado mal hasta el título, pretendiendo que de lo que se trata es de convencer a los ricos de que *repartan* sus riquezas», escribe la editorial de la revista ECA[119]. Después de una amplia introducción en que se propone la doctrina clásica de la Iglesia en el terreno social, el arzobispo pasa a hacer aplicaciones concretas. «Estas doctrinas avanzadas de la Iglesia –dice– parecerán a muchos, revolucionarias. La Iglesia ha propugnado siempre doctrinas sociales avanzadas y justas. El defecto está en que no nos hemos preocupado lo suficiente de llevarlas a la práctica, dentro de las posibilidades [...]. La Iglesia no defiende el estado actual de cosas. Defiende una mejor distribución de las riquezas por considerar al hombre en toda su dignidad de persona humana y de hijo de Dios.»

Más adelante, monseñor Chávez afirma: «Nos avergonzamos al ver a muchos de nuestros campesinos y sus familias, sumidos en la ignorancia, con una habitación impropia de personas humanas, con alimento deficiente, mal vestidos, ofreciendo un terreno propicio a las enfermedades.» La propiedad y la riqueza están muy mal repartidas en El Salvador: se advierte el contraste entre la vida del trabajador y la vida escandalosa de quienes la llevan en el lujo. Lejos de toda demagogia el prelado es consciente de la complejidad de los problemas y la dificultad de acertar con soluciones eficaces. Se ha de buscar, en líneas generales, «mayor producción y mejor distribución». El documento quiere analizar esta última proposición. La mejor distribución supone la justicia del salario, el descanso dominical retribuido, los peligros de una elevación inconsiderada de salarios y las ventajas de un aumento razonable de los mismos.

La lectura de la carta pastoral de monseñor Chávez revela la existencia de una mentalidad feudal en la pequeña república, porque recoge una objeción circulante en el mundo del capital: «No me digáis que para qué pagar

118. Texto completo en ECA (1961), p. 308-319.
119. Ibid., p. 257.

mejor al obrero y al campesino si va a ser contraproducente. Si se lo va a gastar todo en bebidas y vicios.»

A esto responde el arzobispo: «A cada uno toca cumplir con la justicia; no nos metamos a estudiar la administración del prójimo»; en segundo lugar, correspondería en tal caso «al de arriba» promover la educación del pueblo, que por su pobreza e ignorancia «es incapaz de cultivarse intelectual y moralmente».

Se expone después la necesidad de hacer del capital un instrumento de producción y de productividad, aumento de rendimiento por unidad, en lo que corresponde un papel principalísimo al Estado.

En la parte final donde se habla del espíritu social cristiano que busca *libremente* la mejor distribución de los bienes por el derecho primario que tienen los hombres. «Un espíritu que sólo busca el máximo de lucro retribuirá lo menos que pueda al obrero, buscará beneficios injustos, sacará al extranjero el capital; no introducirá *libremente* ninguna mejora social.»

Existe un espíritu social negativo que procede por miedo al comunismo:

> «Tampoco tiene espíritu social, espíritu de Cristo, quien sólo por miedo a perderlo todo, quiere implantar las reformas sociales. Es triste que sea el miedo al comunismo, quien nos espolee a ser justos. Pero la verdad es que con temor al comunismo o sin él, la justicia y la caridad están por encima de todo.»

La pastoral concluye recordando los deberes de los propietarios: «En vuestras manos está una gran fuerza en favor del pueblo salvadoreño.» No está fuera de propósito recordar en 1980 cuanto el arzobispo de la capital escribía en 1961. Tampoco se pasa de lado la exhortación al mundo proletario para que en forma inteligente y frugal administre su salario, y la responsabilidad que pesa sobre la opinión pública para contribuir al razonable progreso fuera de toda actitud demagógica. Un amplio párrafo se consagra a las obligaciones del Estado que sin caer en el totalitarismo está llamado a desempeñar un papel decisivo en la marcha social y económica del país. «Al Estado toca, si el particular no entra, pudiendo, por el camino de la justicia, obligarle a ello por razón del bien común.»

Por curiosa coincidencia, por los mismos días en que escribía su carta pastoral el arzobispo de San Salvador, también el arzobispo de *San José de Costa Rica* hablaba de la situación de injusticia imperante, de la miseria infrahumana y de la necesidad de una reforma. «La Iglesia sabe, y por eso lo enseña, que no se pueden remediar estos males por las limosnas y por la sola práctica de la religión», sino por la aplicación de la justicia social y a través de profundas reformas de estructuras en el orden económico.

Otro prelado costarricense, monseñor Juan Vicente Solís, obispo de Alajuela, refiriéndose a la experiencia cubana, decía por su parte: «Para combatir con éxito al comunismo, hemos de hacer desaparecer de entre nosotros la miseria y las injusticias sociales»[120].

120. Eccl, núm. 1050 (1961), p. 1089-1090.

Sobre el problema global de Centroamérica se pronunció colegialmente la Conferencia Episcopal de América Central y Panamá (CEDAC) en 1956 y en 1962.

En 1956 abordó el tema de la posible unión política de las repúblicas del istmo. Unidas o no, habrán de enfrentarse al gran conflicto político religioso de los nuevos tiempos, el comunismo ateo, y aunque los gobernantes se declaran anticomunistas, «sería un error pensar que pueden vencerlo con declararlo fuera de la ley, impedir su propaganda y estigmatizarlo como enemigo de la paz del mundo».

El comunismo se derrota con la implantación de la justicia preconizada por la enseñanza social de la Iglesia.

«En todo tiempo la Iglesia ha condenado la usura y la avaricia, la iniquidad y la injusticia que ordinariamente aparejan las riquezas, el acaparamiento de los bienes que lleva en sí una injusta distribucion de los mismos, los salarios insuficientes para el mínimo de bienestar de la vida, los latifundios y los monopolios odiosos ¡Como si Dios Padre quisiera que solo unos pocos disfruten de los bienes que creo para todos! Pero estas enseñanzas que vienen de siglo en siglo, difícilmente son escuchadas; y hoy día, cuando hablamos así, a muchos les parece que atentamos contra sus intereses y contra el derecho de propiedad, y recurren al expediente fácil de llamarnos comunistas»[121]

En 1962 la misma Conferencia hacía esta verificación: el comunismo en América Central ya no es un peligro, es una realidad. «El comunismo está entre nosotros, lo tenemos demasiado dentro de nuestros pueblos para calificarlo de peligro.»

Registrando la expansión fulgurante del castrismo, los obispos reconocen que el organismo estaba predispuesto. Era «campo abonado para el bacilo y todo el cuerpo se enfermó».

«Mayorías rurales en condiciones ínfimas de vida, salarios bajos, alimentación deficiente, vivienda, higiene, educación en niveles muy inferiores, escasa producción y menor productividad Contrastes con minorías económicamente fuertes, produciéndose en cuadro demasiado crudo »

Se pasa más tarde a la exposición de los medios que pueden contrarrestar la expansión del comunismo, a través de la unión de los pueblos que supere los nacionalismos exagerados y consulte el bien común de la región. Se habla de la ayuda a los pueblos débiles para fomentar su producción y su mercado, de la desequilibrada distribución demográfica, de la promoción de desplazamientos migratorios bien estudiados y de reformas económicas y sociales de fondo. Reviste especial interés cuanto se dice ya abiertamente acerca de la reforma agraria, «técnicamente estudiada, sin simplificación de problemas No reduzcamos problemas tan complejos como la reforma agra-

121 Texto completo en Eccl, núm 779 (1956), p 683-688 Vease mas adelante, el texto con referencia a la nota 132 los obispos ecuatorianos registran identica acusación

ria, a un simple reparto de tierras». Pero aunque todas estas reformas exigen «maduro estudio, éste no debe confundirse con posponer las soluciones». Concluyen la carta pastoral (inspirada evidentemente en la encíclica *Mater et Magistra*), quizá demasiado salpicada en fraseología peyorativa[122], reconociendo que es preciso acudir a «una cura técnica y rápida, tal vez con amputaciones dolorosas, pero llevadas con entereza por el bien común»[123].

Aunque probablemente no faltarían ciertos comentaristas que vean en estas palabras un oportunismo, es de interés comprobar para futuros juicios históricos una afirmación de gran clarividencia hecha por los obispos centroamericanos en la carta de 1962:

«Nos consta por la declaración de Moscú en diciembre de 1960, a la que acudieron [sic] 81 jefes comunistas de otros tantos países, que el centro de atención de los comunistas, más que Europa y África, lo constituye actualmente América Latina [ ] En el plan de penetración considera Moscú las zonas más fáciles de penetración en este continente que llama zona blanda, es decir, zonas ya preparadas, bombardeadas de antemano por ellos y que ofrecerán poca resistencia al comunismo, poniendo a Centroamérica la primera en la lista»[124]

c) *Colombia*

El episcopado colombiano tomó una posición definida en la defensa de la libertad sindical y del sindicalismo cristiano, precisamente durante los años del gobierno del general Rojas Pinilla (1953-1957), que propendía a un sistema justicialista inspirado en el peronismo argentino[125].

La carta pastoral de cuaresma de 1958 estuvo consagrada al análisis de la cuestión social[126]. Se divide en tres partes referentes a la persona humana y sus derechos, al capital y al trabajo, y a la forma como han de ser tratados estos problemas[127].

La revista «Informations Catholiques Internationales» se expresó así acerca de este documento: «En el conjunto de las declaraciones del Episcopado latinoamericano, ésta merece una atención particular», y le atribuye «importancia excepcional» por su equilibrio[128].

122 «Gangrena comunista», «revueltas comunistoides», «enfermedad que ha prendido rapidamente», «tirania que eliminará friamente al hombre», «lobo disfrazado con piel de oveja», etcetera

123 Texto completo en Eccl, num 1081 (1962), p 395-398 También, ECA 1 (1962), p 65-71

124 Entre los firmantes se encuentran nombres como los de los obispos Pedro Arnoldo Aparicio, Luis Manresa Formosa, Mario Casariego y Arturo Rivera Damas, por señalar algunos, que estaban viviendo el drama centroamericano en 1980

125 *Conferencias episcopales de Colombia*, tomo II, 1954-1960, p 34-38, 73-78

126 Ibid , p 157-178

127 Se refieren a excesos demagógicos y a simplificaciones de la realidad «El capitalismo contemplado por los sumos pontifices no existe en Colombia con los mismos caracteres [de otras regiones], seria injusto y además nocivo para el país aplicar a nuestras industrias nacientes y muchas veces inseguras, las ardientes y justas requisitorias que los papas han hecho contra el capitalismo voraz y opresor de algunos países altamente industrializados» (p 175)

128 ICI, num 72 (15 de mayo 1958), p 9

En septiembre de 1960 los obispos colombianos emitieron una declaración sobre la necesidad de una reforma agraria[129]. Dos sociólogos europeos escriben a este propósito:

«La actitud de la jerarquía es esencial. Su palabra compromete a la Iglesia ostensiblemente y garantiza la acción de los laicos [...]. Tales declaraciones se imponen, porque los silencios se interpretan y aun se explotan como una aprobación del orden existente.

»Los ejemplos no faltan. Emanan de obispos y, lo que es mejor, de episcopados nacionales. Entre las grandes cartas pastorales se distingue la de los obispos colombianos que data de 1960. Recayendo sobre la reforma agraria, aprobaba implícitamente un proyecto preparado por una comisión nacional. Llegaba justamente porque algunos se servían ya de argumentos religiosos para atacarla. El documento es tanto más resonante cuanto que apareció en el momento en que se tenía en Bogotá la reunión de las 21 repúblicas de América, para preparar la de Punta del Este de la que iba a salir la Alianza para el Progreso»[130].

Presentada la cruel condición del campesino, se afirma que «a nadie se ocultan las trascendentales consecuencias de semejante situación en el orden económico y social, sobre todo en lo que se refiere a la realidad de un proletariado campesino sin oportunidades de educación y de ascenso en la escala social, sin recursos de producción y sin posibilidades de conseguir el mínimum de condiciones que exige una vida humana digna».

La reforma agraria –según los obispos colombianos– ha de lograrse a través de medidas prudentes, graduales y eficaces. Ha de respetar el derecho a la propiedad, tendiendo, «en primer lugar, a hacer el mayor número de propietarios privados», y evitando las interpretaciones individualistas y las tendencias colectivizantes. Se trata concretamente el tema de los latifundios y minifundios y el peligro de la excesiva tecnificación, que favorecen sistemas de tenencia de la tierra con las consecuencias de su concentración y monopolio. «El capital se lanza a hacer su agosto y la tierra deja de ser objeto de amor para convertirse en artículo de fría explotación», de acuerdo con palabras de Pío XII. Se señalan los deberes del Estado, y el derecho que le asistiría para proceder hasta la misma expropiación. Es preciso además atender al crédito, a las obras de infraestructura y a la educación del campesino.

d) *Venezuela*

En septiembre de 1962, un mes antes de la apertura del Concilio, los obispos de Venezuela hicieron público un documento de amplio análisis de la realidad nacional[131]. Venezuela aparece como un país eminentemente

129. *Conferencias episcopales de Colombia*, o.c., p. 191-199.

130. F. Houtart - E. Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o.c., p. 211.

131. Texto completo en Eccl, núm. 1108 (1962), p. 1253-1256. Es una lástima que, con frecuencia, el título periodístico de las revistas católicas destaque únicamente el aspecto del

joven, la mitad de cuya población no supera los 15 años. Esta circunstancia plantea graves problemas de educación cívica y de formación religiosa, y abre serios interrogantes «si tenemos presente –dicen los obispos– que cada año 80 000 jóvenes alcanzan la edad apta para trabajar»; un número apreciable no tendrá acceso al trabajo.

El bajo nivel de vida del campesinado, que equivale a un 34 % de la población, pide una reforma agraria bien planeada; el campesino emigra a las ciudades con grave detrimento del mismo.

Tal situación constituye campo abonado para la propaganda comunista y para la perturbación pública. Los obispos, inspirados especialmente en la encíclica *Mater et Magistra*, proponen como fundamento de toda solución la aplicación radical de la doctrina social de la Iglesia, que de acuerdo con Juan XXIII «es una parte integrante de la concepción cristiana de la vida». La justicia y la caridad cristiana «entendida en toda la plenitud de su acepción» (*Mater et Magistra*, núm. 229) debe comandar la búsqueda de soluciones:

«Ella nos hará considerar como propios los dolores y angustias de nuestros hermanos necesitados y, en consecuencia, nos estimulará a buscar el remedio adecuado, a saber: escuela donde se eduquen recta y cristianamente los millones de niños a que nos referimos al principio; frentes de trabajo para tantos compatriotas desocupados; seguridad social en favor de todos los trabajadores; mejoramiento de la vida campesina; hogares fundados sobre el matrimonio; piedad para los adolescentes descarriados; viviendas decentes y aptas para las familias de módicos recursos.»

e) *Ecuador*

En abril de 1960, el episcopado ecuatoriano publicó una carta pastoral alarmante sobre la infiltración del comunismo en todos los sectores y actividades de la vida nacional[132]. Después de manifestar ampliamente la incompatibilidad de marxismo y cristianismo, los obispos indican con toda razón que «antes que el comunismo golpeara a nuestras puertas, se le había preparado terreno con el lento proceso de descristianización que lejos de amenguar se va intensificando en nuestros días».

«Por eso tal vez la voz de la Iglesia, al llegar a la cuestión social, no halla eco en el corazón de las masas populares. Por eso la confusión grande que agita aún las inteligencias de muchos católicos cuando los obispos y sacerdotes comentan las encíclicas papales que urgen la reforma social, como el único dique eficaz contra el alud comunista; pues, si condenamos las injusticias del capitalismo y de los terratenientes explotadores del indio, si hablamos contra la vida aburguesada de tantos católicos que derrochan el dinero del pobre en la fastuosidad del lujo y de las fiestas sociales, se nos enficha en las casillas del comunismo; y si exhortamos al indio al sacrificio y al trabajo

peligro comunista. En este caso suena así: *El comunismo se ha infiltrado en los sectores de la vida nacional*. A más de la trivialidad del título, desvirtúa el conjunto de la enseñanza, como si estuviera obsesionada por el anticomunismo.

132. Texto completo en Eccl, núm. 1024 (1961), p. 239-242. Véase la anterior nota 120.

y a esperar, cuando falla la justicia humana, de la justicia divina la recompensa de sus fatigas y dolores, se nos acusa de traidores al pueblo y conspiradores con los ricos de la explotación de que son víctimas.»

La carta pastoral reconoce que la Iglesia ha tenido que acantonarse en una actitud de defensa. «Pero esto sólo no basta.» Por eso, trata en los últimos párrafos de la reforma social y de la reforma agraria: «Teníamos que llegar a este punto para decirlo con toda nitidez. Falta la reforma social. Los católicos tienen obligación de hacerla según las clarísimas directivas pontificias inspiradas en el Evangelio. Es el paso que nos falta dar. La incoherencia entre nuestras palabras y nuestras obras será siempre el mayor obstáculo con que tropiece el pueblo para dar crédito a nuestro apostolado.»

Finalmente, los obispos afirman que la defensa de una auténtica tradición cristiana ha de basarse «en los postulados de la justicia y de la caridad» para «aliviar la situación económica de las clases desvalidas y en esta empresa no es justo ni cristiano dejar a la jerarquía sola»[133].

En abril de 1963 el episcopado ecuatoriano habló claramente sobre el problema agrario y la necesidad de resolverlo «Nosotros –dicen los obispos– no podemos permanecer indiferentes ante los padecimientos de orden temporal que sufren tantos de nuestros hijos»[134]. El amplio documento está dividido en siete apartes: la «gloriosa tradición histórica» de la Iglesia «en favor de los oprimidos»; el planteamiento del problema; directivas para su solución; las ayudas para el éxito; los escollos que se han de evitar; la industrialización como complemento necesario de una efectiva reforma agraria, y una exhortación final.

Como han dicho otros documentos análogos, el ecuatoriano no olvida la tradición católica de los tiempos pasados, cuando la Iglesia hizo grandes esfuerzos en la redención del campesino y del indio[135]. Recuerda, igualmente, por qué se ha visto paralizada, en gran parte, la obra social de la Iglesia: por el despojo a que fue sometida y por la obligación de «emplear parte de sus energías en la lucha por la propia supervivencia, y en la defensa de los fieles contra una fuerza descristianizadora organizada».

Ahora el episcopado quiere que las posesiones de la Iglesia, cuyos frutos se empleaban en la formación del clero y en obras de educación y caridad, beneficien perpetuamente a los campesinos. Así «la Iglesia ha empezado una amplia labor de redistribución de la propiedad en favor de los trabajadores del campo».

133. La lectura de este documento supone la existencia de un magisterio social, cuyos textos no hemos tenido a mano, o, por lo menos, de una predicación social que ya encaraba problemas de fondo, como la condenación de «los terratenientes explotadores del indio» y de «las injusticias del capitalismo».

134. Texto completo en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 68 (1963), p. 422-436.

135. Así, por ejemplo, cita las medidas concretas señaladas en el Congreso catequístico de Quito en 1916, como una campaña de alfabetización, la creación de escuelas móviles dominicales para los indígenas, la protección del niño indígena, el aumento de salarios para los trabajadores del campo.

En la descripción del problema se presenta al Ecuador como país agrícola: en 1961, de los 4 552 000 ecuatorianos, 3 226 282 constituían la población rural más o menos relacionada con la actividad agrícola, siendo 2 174 952 propiamente agricultores. Los obispos denuncian «la irracional distribución de la propiedad» con «dos sistemas antieconómicos y antisociales: el latifundio y el minifundio», con su cortejo de contrastes irritantes y salarios de hambre. Es de gran interés la descripción minuciosa que hace un documento episcopal como éste, de las condiciones de habitación infrahumana, de subalimentación y de analfabetismo a que está sometida la población indígena y campesina.

Entre las medidas de solución de tan complejo problema, los obispos piden «la ley de reforma agraria que debe ser promulgada lo más pronto posible»; ella «debe considerar en primer lugar la redistribución de la tierra, expropiando las posesiones que se mantengan ociosas, o no rindan lo que racionalmente pueden producir». En este punto se hace una observación contra la supresión estatista de la propiedad privada, pero a continuación se relativiza el derecho a la propiedad «que no es un derecho primario ni incondicionado». Es lícita la expropiación en casos determinados y «de suma urgencia, sobre todo en la Sierra, donde la presión demográfica exige imperiosamente la redistribución». La expropiación supone una indemnización «cuya cuantía debe medirse según el grado de cumplimiento de la función social; y en ningún caso la indemnización ha de constituir un premio a la incapacidad o desidia».

La reforma ha de encaminarse a crear el mayor número de propietarios de tierra. No ha de faltar la granja familiar secundada por la «empresa agraria, la gran explotación, eficiente y técnica, necesaria en un país económicamente en vía de desarrollo», para mecanizar la explotación y crear fuentes de trabajo, ya que «para no pocos campesinos resulta más provechoso el sistema de empleo en el que encuentran estabilidad, ingresos inmediatos y fijos y disminución de los graves riesgos de la agricultura».

Con mucho realismo y audacia los obispos observan que la granja familiar no significa el fomento del minifundio sino la introducción de un nuevo factor económico. Añaden en seguida:

«Pueden darse algunos casos, sobre todo en la Sierra, en que la presión demográfica y la situación económico-social no puedan solucionarse sino con la parcelación de las haciendas vecinas. En tal caso estas posesiones deben expropiarse, aunque se encuentren perfectamente explotadas. Desde luego se deben tomar las precauciones necesarias para que no disminuya la producción y no se agrave la situación de la población consumidora.»

Entre las directivas para la solución se señalan también la colonización y las cooperativas. Aquélla resulta imperiosa, porque se registra el fenómeno de seis millones de hectáreas baldías en la costa y de catorce millones en el Oriente.

Al hablar de la justa retribución dicen los obispos:

«En orden a conseguir una íntegra reforma agraria, la equitativa distribución de los frutos entre los factores de producción es tan importante, o más, que la redistribución de la tierra. Por lo mismo se impone una revisión profunda de los contratos de trabajo y de los salarios» [...]. Es necesario que el campesino entre de lleno en la política monetaria y no continúe destruyendo el manto laborable de la parcela que cultiva. Actualmente el indígena está en capacidad de ejercer su responsabilidad por las mayores ayudas con que cuenta. Debe liquidarse ese pasado[136] en forma justa; y téngase en cuenta que las actuales leyes de liquidación no son suficientes para saldar un pasado demasiado cargado de injusticias.

»En cuanto al salario, pedimos que no se disfrace con este nombre cualquier retribución pagada por costumbre y recibida con resignación por el trabajador que carece de otra posibilidad.»

Como lo hacen otros episcopados al tratar de la reforma agraria, se mencionan algunos factores de éxito: la promoción humana y la educación del campesino, la especial atención al crédito y a las obras de infraestructura. Entre los escollos que evitar los obispos señalan la demagogia con sus propensiones a la revolución, de acuerdo con la enseñanza de Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra*, los peligros de una disminución en la producción y la excesiva injerencia estatal.

Complemento necesario de una efectiva reforma agraria es la industrialización en un país que ocupa el 65 % de la mano de obra en el trabajo del campo.

Creemos que el documento de los obispos ecuatorianos emula en su tono incisivo y en sus puntualizaciones prácticas al del episcopado chileno de 1962, que presentaremos más adelante, y al de Paraguay, publicado en los mismos días en que lo hacía el episcopado del Ecuador.

f) *Perú*

A principios de 1958 el episcopado del Perú publicó una carta pastoral «sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república»[137]. Entre los problemas de la sociedad peruana «ninguno es más urgente que el económico-social [...], que condiciona el desarrollo y la efectividad de nuestras iniciativas apostólicas y afecta la buena disposición para recibir el mensaje evangélico».

Los obispos registran la desigualdad de desarrollo económico verificado en las diversas zonas del país y agravado por la presión demográfica. Existe una estridente concentración de riqueza en pocas manos y es sobre todo la población indígena de las serranías, el mundo obrero, ocupado en la minería, y el jornalero de ciertas zonas agrícolas, el más golpeado por esta situación. Se vive en condiciones de pobreza rayana en la miseria.

Frente a este cuadro se contrapone y se condena el llamado «materialismo de derecha», caracterizado por la ausencia de auténtico sentido social.

136. Se refiere a los sistemas minifundistas coloniales aún en vigencia, como el *huasipungo*.
137. Texto completo en Eccl, núm. 866 (1958), p. 176-181.

El documento pasa a exponer algunos principios que han de guiar a los ciudadanos en la búsqueda de una solución. Tales son la dignidad de la persona humana, el recto concepto de la empresa, entendida como comunidad humana; citando el magisterio de Pío XII, afirma que el obrero «no debe sentirse extraño en el lugar de su propio trabajo; siendo coproductor es sujeto de la empresa y no simplemente objeto». La empresa, como comunidad, ha de buscar la seguridad del trabajador con un salario que cubra necesidades tales como la alimentación, el vestido, la vivienda, la cultura, la educación de los hijos, el justo esparcimiento, la previsión y la posibilidad de llegar a la propiedad.

Con sentido de la realidad, pero no por eso con menor énfasis, los obispos enseñan: «Si la empresa no puede pagar este salario mínimo vital, el empresario no debe por ello comprometer la existencia de la misma, pero ha de concentrar su esfuerzo para procurar lograrlo cuanto antes.»

Después se trata del sindicalismo como instrumento representativo de los trabajadores, que no puede venderse «a intereses bastardos de grupos o partidos».

Concluye la carta pastoral recordando cuanto, en diversos sínodos la Iglesia peruana ha enseñado en el terreno social[138]. Se ordena con apremio la difusión de la doctrina social católica y se dispone la celebración de la I Semana Social del Perú y del Congreso indigenista católico, que se realizará oportunamente en Cuzco.

En la II Semana Social celebrada en Arequipa en 1962, su arzobispo, monseñor Leonardo Rodríguez Ballén, dedicó una instrucción pastoral al tema de la propiedad, que había de tratarse en aquella reunión. El prelado expone la necesidad de que se nacionalicen ciertas empresas, que podría ya llegar a la misma expropiación. «Defender la propiedad privada sin exigir que se extienda a todos, particularmente a los trabajadores y padres de familia –dice– es una verdadera contradicción en la que caen frecuentemente los mantenedores del orden socioeconómico de nuestra sociedad liberal [...]. El derecho de propiedad, es entre nosotros, privilegio de unos pocos; los más, ni son propietarios ni podrán serlo mientras perdure el estado de cosas actual.»

Según el arzobispo existe un sistema semifeudal de gobierno, de liberalismo económico, de egoísmo de los grandes propietarios terratenientes y de indiferencia interesada de muchos políticos. Hay que limitar la propiedad privada para obligarla a cumplir su función social[139].

Por los mismos días, agosto de 1961, el obispo de Huancavélica, monseñor Florencio Coronado, anunciaba la repartición de 10 000 hectáreas cultivables de la diócesis entre unas 300 familias, terrenos vendidos a largo plazo y con precios acomodados a las posibilidades de los compradores[140],

138. Véase antes la nota 96.
139. Eccl, núm. 1050 (1961), p. 1090; J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America*, o.c., p. 43-44.
140. Eccl, núm. 1051 (1961), p. 1125.

recaudación que se invertiría en la construcción de una iglesia y de una escuela en las nuevas localidades que con este motivo serían creadas[141].

g) *Chile*

Un mes escaso antes de la iniciación del Concilio, los obispos de Chile publicaron una pastoral colectiva sobre los deberes sociales y políticos de la hora presente[142]. La carta conmovió al país y provocó violentos ataques, sobre todo indirectos. Su resonancia internacional fue considerable. Así, en julio de 1963, «el senador Humphrey, uno de los especialistas de la política extranjera de los Estados Unidos, entregó la carta pastoral al Senado, pidiendo que fuera tomada en cuenta en esta asamblea, como modelo de orientación de las transformaciones sociales en América Latina»[143].

El documento está articulado en esta forma: una rápida descripción de la situación socioeconómica de Chile; orientaciones para la acción; medios para aportar una ayuda social, económica y política.

En la introducción general se lee este juicio: «En la difícil encrucijada que atravesamos hay poderosas entidades que proponen soluciones, pero hay otros grupos que no creen en su posibilidad y desearían mantener el actual estado de cosas.»

A propósito de las reformas estructurales, después de haber descrito con estadísticas en su apoyo, la pésima distribución de los ingresos, el déficit de viviendas, la desocupación, los salarios excesivamente bajos, la débil escolarización, los obispos abordan el problema de la economía familiar de las clases menos favorecidas. Para resolverlo, «el cristiano debe favorecer las instituciones de reivindicación social y, si le corresponde, participar en ellas. También tendrá que apoyar cambios institucionales, tales como una auténtica reforma agraria, la reforma de la empresa, la reforma tributaria, la reforma administrativa y otras similares». No basta remover los obstáculos al desarrollo. Es preciso comprometerse audazmente, sobre todo mejorando la competencia técnica y haciendo que los bienes sirvan a la comunidad: «Por eso en la actual contingencia sería anticristiano mantener o sacarlos al extranjero. Y sería igualmente anticristiano aplicarlos a la producción de artículos o servicios que satisfacen necesidades ficticias de pequeños sectores de la población, mientras quedan insatisfechas las necesidades básicas de nuestra comunidad nacional.»

Como lo han hecho otros episcopados latinoamericanos, también el de Chile trata el tema del comunismo «que se opone diametralmente al cristianismo». Se sigue en este punto la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI; pero la consideración se complementa con un análisis de las causas por las que avanza el comunismo: su fascinación de mesianismo terreno, «los abusos reales producidos por la economía liberal», «la práctica del liberalismo

141. Ibid., núm. 1054 (1961), p. 1189.

142. 18 de septiembre de 1962. Texto completo en Eccl, núm. (1119), p. 1607-1615.

143. F. HOUTART - E. PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o.c., p. 211-212.

ateo y sin entrañas en la escuela, en la fábrica y en la sociedad»; la debilidad e inoperancia de los sistemas imperantes, incapaces de una acción diligente para resolver los problemas del proletariado; «una propaganda realmente diabólica, como tal vez el mundo nunca ha conocido», que ha llevado al comunismo a enclavarse en todos los centros de difusión del pensamiento; la desunión y el egoísmo de quienes prefieren el triunfo de sus propias ideas antes que la solución de los grandes problemas del pueblo.

Frente al fatalismo de muchos convencidos de que el comunismo es un fenómeno ineludible de la historia, los obispos adoptan una posición extremadamente severa: «El espejismo del éxito atrae a no pocos incautos, de tal modo que han llegado a afirmar que no hay posibilidad alguna de corregir los yerros de la sociedad actual, sino a través del sistema comunista.» Conscientes de la condición atea del marxismo, afirman: «Del triunfo del comunismo en Chile, la Iglesia y todos sus hijos no pueden esperar sino persecución, lágrimas y sangre.»

Se rechaza la posibilidad de una colaboración del cristianismo y del marxismo, pero también se condenan los abusos del liberalismo capitalista. «La Iglesia no puede aceptar tampoco que se mantenga en Chile, como ya lo hemos dicho, una situación que viola los derechos de la persona humana, y, por ende, la moral cristiana.» Se cita una expresión del mensaje navideño de Pío XII en 1955:

> «Quien en esta época industrial acusa con derecho al comunismo de haber privado de libertad a los pueblos que domina, no debería omitir de hacer notar que también en la otra parte la libertad será una posesión dudosa, si la seguridad del hombre no se deriva de estructuras que correspondan a su naturaleza verdadera»[144].

Este documento del episcopado chileno había tenido un preludio en la pastoral de cuaresma del mismo año en que se estudiaron los más urgentes problemas del campesinado[145]. Se registra el creciente desafecto de la población rural hacia el campo por la situación de abandono y depresión en que se encuentra y por el contraste en el tenor de vida del ciudadano y del campesino. Herencia del liberalismo decimonónico es la «tendencia a considerar al hombre que trabaja como un mero factor de producción y de riqueza». Cuál será la suerte del hombre del campo que «se siente desplazado del mundo moderno. La sociedad le ha dejado solo en su loca carrera por el progreso».

Con dolor verifican los obispos la situación inhumana en que vive el

144. Escribe el sindicalista cristiano E. MASPERO: «Los cristianos y muchos dirigentes de la Iglesia comenzaron a comprometerse en la causa de la revolución social. Basta leer la carta de los obispos chilenos, de 18 de septiembre de 1962, sobre la justicia social o reflexionar sobre el impacto que han producido los jesuitas chilenos urgiendo valientemente cambios sociales básicos a través de su revista "Mensaje", para darse cuenta de la magnitud de la transformación ocurrida.» En *Religión, revolución y reforma*, o.c., dirigida por W.V. D'ANTONIO y F.B. PIKE, p. 315. Sobre «Mensaje» véase antes la nota 75. La expresión «propaganda realmente *diabólica*» nos parece fuera de tiempo y de lugar.

145. Texto completo en Eccl, núm. 1090 (1962), p. 677-682.

campesino marginado de los beneficios de la moderna sociedad: es un nuevo racismo imperante la discriminación «entre el patrón y el obrero del campo, entre el propietario de la tierra y el que la trabaja». A ello se añade la desocupación de amplios sectores campesinos, la deficiente legislación laboral con referencia al obrero rural, la mortalidad infantil, la falta de asistencia técnica y «la hiriente desproporción que existe entre la distribución de la tierra cultivable en nuestro país».

Entre las bases cristianas para una solución del problema campesino los obispos señalan éstas: el respeto por los derechos de la persona humana, la vigencia de «un cristianismo plenamente encarnado, concreto, presente a lo largo de nuestra jornada, de nuestra existencia», la formación de la conciencia, la relativización de la propiedad privada que ha de ceder el paso al bien común, la ejecución de una reforma agraria eficaz y técnicamente adelantada y promovida en la confianza recíproca de la sociedad. Para ello es preciso que el campesino reciba una educación básica, una política de educación familiar que despierte el cariño por la tierra, la promoción de la vocación agrícola, ciertas organizaciones indispensables que creen la solidaridad de los campesinos, la equidad en la imposición tributaria, una eficiente política crediticia, la creación de sistemas de seguridad social y la defensa de los precios.

Al tocar el tema de la expropiación, la carta pastoral dice textualmente:

«Dada la magnitud de los problemas rurales que hemos dado a conocer, no parece en ningún modo suficiente esta labor de carácter social. Parece que ha llegado a hacerse legítima la expropiación de aquellas propiedades agrícolas que presenten características definidas en orden a un mayor rendimiento y son susceptibles de parcelación, ya que ellos significa un mayor servicio al bien común.»

La Iglesia, por su parte, quiere colaborar con realizaciones concretas y por eso «se ha acordado en la Asamblea Plenaria del presente año, encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la jerarquía, a una comisión técnica que prepare los antecedentes jurídicos, económicos y técnicos a fin de facilitar el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra».

En 1963 el obispo de Talca, monseñor Manuel Larraín, procedió ya a convertir en propietarias a 17 familias campesinas mediante la cesión del fundo diocesano de 146 hectáreas a una cooperativa fundada un año antes. Y fue el mismo prelado, entonces presidente del CELAM, quien escribió un notabilísimo documento en 1965 que lleva por título: *Carta Pastoral, Desarrollo: Éxito o Fracaso en América Latina*[146]. Fue mencionado en la encíclica *Populorum Progressio*:

146. Un fascículo de 46 páginas, ed. en Santiago, traducido pronto al francés *(Pax Christi)*, París 1965.

«Hay que emprender, sin esperar más –dice Pablo VI– reformas urgentes [...]. Que dando ejemplo, empiecen con sus propios haberes, como ya lo han hecho muchos hermanos nuestros en el Episcopado»[147].

El documento trasciende los simples límites de Chile y abarca toda la realidad latinoamericana. La gran amenaza para nuestro continente, peor aún que la bomba atómica, es el subdesarrollo material y espiritual del tercer mundo. El subdesarrollo significa o una guerra ya declarada, o una guerra en gestación; el subdesarrollo provoca violentas tensiones entre la miseria de los dos tercios de la humanidad y el mundo de las naciones ricas y privilegiadas. No hay que caer en el infantilismo –dice monseñor Larraín– de querer explicar la agitación de enteros continentes por causas superficiales: «Vayamos a la raíz del mal y veremos que tiene por nombre subdesarrollo.»

El subdesarrollo no sólo es amenaza contra la paz: es también ruptura de la paz. Efectivamente, cada año produce en el tercer mundo tantos muertos cuantos produjo la segunda guerra mundial. No ha existido en la historia guerra más asesina. Es un escándalo que clama al cielo que el mundo subdesarrollado tenga que pagar semejante impuesto de sangre. El subdesarrollo es un enemigo del género humano: mantiene al hombre en estado de infrahumanidad, y si para los hombres constituye una injuria hecha a la dignidad humana, para los cristianos es una ofensa a Dios ya que todo hombre es imagen de Dios. Pero mientras la miseria sea un escándalo sólo para el corazón y no para la inteligencia, no se podrá hacer gran cosa para combatirla.

El verdadero problema para los países desarrollados no es el de reducir las inversiones indispensables, sino el de suprimir el derroche. El más grave es la carrera de armamentos con sus gastos increíbles y fabulosos. El subdesarrollo enjuicia la disposición en la que el expediente normal para solucionar los conflictos era la guerra; por lo demás no tiene derecho ningún hombre y menos ningún cristiano a hacer de la ayuda al tercer mundo una cuestión de pura opción. Esto no significa que todos los medios aparentemente eficaces sean buenos: algunos olvidan la justa concepción del hombre. «No se puede impunemente disminuir al hombre, como en ciertos regímenes totalitarios, ni divinizar su libertad para subordinarlo todo a su interés como lo quieren los defensores extremos del capitalismo.» Ambos sistemas han revelado ya su incapacidad para resolver correctamente los problemas del subdesarrollo.

Finalmente ya no puede contentarse la sociedad «con pequeñas recetas» y se imponen soluciones de inspiración cristiana por una reforma rápida de las estructuras actuales. América Latina ha de enrumbarse resueltamente hacia cambios estructurales profundos y urgentes y no hacia la destrucción y la violencia.

147. Se cita en la nota 33 de la encíclica.

h) *Bolivia*

En Bolivia el episcopado hubo de hacer frente a reformas de inspiración comunista[148], por lo que se preocupó de la formación de una escuela de dirigentes campesinos en 1953, y de la difusión de la doctrina social católica con el apoyo brindado al semanario «Presencia» fundado anteriormente por un grupo de laicos. Durante la celebración del Congreso Eucarístico de Tarija en 1952, los obispos declararon:

«La Iglesia católica está en oposición con la reforma social preconizada por el comunismo ateo, porque los principios doctrinales del marxismo niegan todos los valores espirituales y las normas éticas que son base y fundamento de la civilización cristiana, y predican un materialismo cuyo contenido de odio de clases, negación de la propiedad privada, sólo puede llevar a la nación al caos. Empero cuando esta reforma es sana y profunda, inspirada en la verdadera justicia, la Iglesia la apoya con todo ahínco»[149].

i) *Paraguay*

En la navidad de 1960, los obispos del Paraguay publicaron un documento de gran trascendencia para las condiciones de atropello que irían a generalizarse en muchas repúblicas latinoamericanas[150]. Como lo han hecho todos los episcopados latinoamericanos, se descalifica la solución marxista, pero se reconoce que

«todos, tácita o abiertamente, claman por un orden social, económico y político que *condicione y cristalice realmente la paz y la seguridad individual y colectiva*. Nadie deja de sentir la necesidad de acabar definitivamente con los atropellos y ultrajes a la persona humana y de poner término al éxodo de la ciudadanía a otras regiones y países que le proporcionen tal vez la paz, la seguridad y el bienestar que no hallan posibles en su propia tierra».

Se ha querido ver, con justa razón, en estas palabras una alusión a la dictadura de Stroessner[151], cuyas obras de cierto adelanto material parecen abonarse pero con mucha reticencia: «Todo ello es poco en proporción a los muchos bienes que nuestro país aún necesita.» La nación, dicen los obispos, está en peligro de una explosión de todos los odios y rencores. Hacen suya la declaración del episcopado francés de 1960, acerca del terrorismo, los ultrajes a la persona humana, los procedimientos violentos para arrancar declaraciones, las ejecuciones sumarias, las medidas de represalia que perjudican a los inocentes[152]. Se cita igualmente el discurso de Pío XII al Congreso Internacional de Derecho Penal, pronunciado en 1953, en que afirma que «ninguna instancia superior está autorizada a ordenar un acto inmoral; no existe ningún derecho, ninguna obligación, ninguna permisión de cumplir un acto en sí mismo inmoral aun cuando fuera mandado, aun cuando el negarse a cumplirlo trajera consigo el peor de los daños personales».

148. H. Muñoz, *Reforma agraria en Bolivia*, en LA (1953), p. 121-123.

149. Noticia en Eccl, núm. 613 (1953), p. 413-414. Sobre la reforma de inspiración marxista, véase H. Muñoz, citado en la nota anterior. Las reformas sociales fracasaron en Bolivia: A. Magnet, *Biografía de 3 revoluciones*, en «Mensaje» 2 (Santiago de Chile 1968), especialmente p. 660, sobre la reforma agraria.

150. Texto completo en Eccl, núm. 1018 (1961), p. 43-46.

151. ICI, núm. 139 (1.° de marzo de 1961), p. 10.

152. La declaración en «La Documentation Catholique», núm. 1339 (1960), col. 1308.

«Nuestro país –escriben los obispos– como otros pueblos latinoamericanos, anhela vivamente evadirse de la dura condición de subdesarrollo que lo aniquila, y experimenta un vehemente deseo de alcanzar profundas y amplias transformaciones. Sus habitantes anhelan un orden social mejor, más equitativo y humano, en el cual el bienestar no esté reservado a unos pocos afortunados, sino que pueda ser alcanzado por la mayoría de los ciudadanos.»

Los obispos señalan algunos objetivos por cuyo logro todo el país debe trabajar: crear un clima de paz, desterrar las campañas de odio y los procedimientos de arbitrariedad, «obtener la posibilidad de ganarse honestamente el cotidiano sustento [...] sin monopolios injustificados ni privilegios irritantes». La responsabilidad recae mayormente sobre los gobernantes y sobre quienes ocupan puestos decisorios.

En sintomática coincidencia con la carta pastoral del episcopado ecuatoriano acerca de la reforma agraria, que presentamos en páginas anteriores, el mismo episcopado paraguayo publicó en la semana de Pascua de 1963 un documento de mucho nervio acerca de «las exigencias de la doctrina social cristiana ante el insuficiente desarrollo del país», inspirado especialmente en la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII[153].

En la introducción se deplora un estado de inconsciencia y de indiferencia de parte de muchos ciudadanos ante la gravedad de los problemas sociales de la patria. Se pasa después al análisis detenido de la situación de subdesarrollo, caracterizado por la insuficiencia de bienes y de recursos disponibles con relación a las necesidades básicas y primarias de la comunidad. Los obispos se presentan con hechos en la mano, como el de la bajísima renta anual, los sistemas rutinarios de agricultura, la desocupación, el analfabetismo agudo y la escasa productividad de las actividades predominantes.

El Paraguay ocupa uno de los lugares más bajos en América Latina en términos de producto interno por habitante.

Los factores que causan semejante situación son de orden ideológico, sobre todo «la mentalidad liberal capitalista, todavía subyacente al sistema social paraguayo»; de orden moral, por la falta de conciencia viva del bien común, por el egoísmo y el espíritu de especulación y de lucro; por la pasión política «con sus luchas estériles e irracionales» y finalmente, por el bajo nivel cultural y de educación cívica de los ciudadanos. Entre los factores estructurales se designan sobre todo el escaso número de habitantes, la desigual distribución demográfica, la limitación de los recursos y posibilida-

153. Texto completo en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 68 (1963), p. 405-422.

des, la centralización voraz de las actividades en la capital y la escasez de inversiones extranjeras.

A continuación, en una segunda parte, presentan la respuesta cristiana: «No se trata solamente de apuntalar un edificio vacilante sino de reformar su misma estructura.» «Hace falta una reforma de las estructuras económico-sociales», reforma que tiene un aspecto moral que exige la renovación de las ideas, las costumbres y la conducta de la comunidad, y un aspecto estructural, «una reorganización de las estructuras y de las instituciones». Los obispos califican de ingenuidad «la actitud de muchos cristianos que lo esperan todo de una mera reforma de costumbres, sin esforzarse en modificar las estructuras para hacerlas más justas y cristianas.»

Se presenta un aspecto crucial: en qué forma se han de modificar las estructuras. La respuesta tiene que guardar una gran ponderación y equilibrio, y por ello la carta pastoral no pronuncia la palabra *revolución*. Habla de una «evolución orgánica», citando a *Mater et Magistra*. Hace sin embargo una referencia a la doctrina tradicional:

«Sólo, excepcionalmente, en circunstancias de extrema emergencia, puede tener justificación el camino de la violencia, que implica la paralización temporal de las funciones vitales de la sociedad»[154].

La gradualidad del desarrollo económico no significa lentitud o superficialidad:

Con respecto al desarrollo económico «debe tenerse en cuenta que una evolución de las estructuras puede tener caracteres radicales y acelerados cuando así lo imponen las exigencias del bien común».

La reforma social ha de orientarse al desarrollo integral y armónico del país, lo que significa la superación de concepciones meramente tecnicistas del hombre, y el presupuesto de una concepción elevada de la civilización: el progreso humano ha de darse en términos morales, culturales y espirituales, sociales y comunitarios. Contra esta noción emerge la injusta distribución de la riqueza, la depresión del sector agrícola y la negación de que los ciudadanos de las zonas deprimidas sean los artífices y responsables de su propio destino.

Un movimiento hacia el desarrollo debe ser, por lo demás, planificado y no totalitario.

Más adelante se asume el tema de la reforma agraria. Tras una descripción sombría de la situación del Paraguay, el episcopado insiste «en la imperiosa necesidad de una bien planeada reforma agraria», que no consiste «en un simple procedimiento de expropiación de tierras y de adjudicación de títulos». La reforma agraria supone unas exigencias mínimas, «tales como el saneamiento jurídico legal de los títulos de propiedad, la colonización racional y planeada de las tierras fiscales e improductivas, el fomento del cooperativismo y del sindicalismo agrario, la asistencia técnica y la educación agrícola, un sistema eficaz de crédito agrícola, el mejoramiento de la vivienda rural y la promoción de los pueblos».

Los objetivos básicos de toda reforma agraria son dos: «El acrecentamiento de la producción agropecuaria y una mejor oportunidad de adelanto económico y social para nuestros campesinos.» Sería falaz e ilusorio cualquier programa que no tuviera en cuenta ambos objetivos.

El desarrollo del país exige, por lo demás, la cooperación internacional, guardando el respeto debido a la independencia de cada pueblo y evitando toda dominación política y económica. Pero el país ayudado debe responder con honestidad y eficacia a la colaboración que se le presta.

La ética del desarrollo exige la responsabilidad personal y el sacrificio: sólo así el Paraguay podrá librarse «de un estado ya crónico de injusticia social». Tal responsabilidad es también colectiva; incumbe a la comunidad, al Estado, al ámbito internacional y a la Iglesia. Ésta no tiene competencia técnica u organizativa para adelantar la tarea. «Su jurisdicción va más allá del simple derecho de *predicar la moral social*. Tiene también la misión de juzgar el valor de las estructuras y de las instituciones con relación a la dignidad de la persona humana.»

En la exhortación final los obispos desarrollan el tema, que tanta fuerza habrá de cobrar en años posteriores: la presencia de Cristo en los pobres. El cristiano no ha de contentarse con una simple contemplación de tal presencia, sino lanzarse «a un trabajo inteligente y eficaz que se oriente, no sólo a suprimir los efectos, sino antes bien las causas mismas del mal». En forma incisiva retoman un argumento que se ha ido haciendo lugar común del magisterio episcopal latinoamericano:

«Sin este trabajo profundo correríamos el riesgo demasiado real de no llegar a tiempo y de hacernos responsables de una exasperación de los que nada tienen y que ya no están dispuestos a esperar promesas vanas de una redención que nunca llega. Es evidente que tal conflagración no traerá solución alguna, y ciertamente nos devorará a todos.»

Después de una interpelación hecha a los sacerdotes y a los laicos, y de un elogio lleno de gratitud a las obras de asistencia de Cáritas Paraguaya y de los episcopados de los Estados Unidos y de Alemania, con el reconocimiento honesto de que no pretenden con sólo ella resolver las causas del mal, el episcopado se dirige a los hombres de empresa para que realicen inversiones productivas y rehúsen la tentación del egoísmo con la evasión de sus capitales.

«Les pedimos, sobre todo, encarecidamente que eviten el escandaloso contrasentido que pueden producir con su conducta los católicos aparentemente fieles a sus deberes religiosos, pero que, en su trabajo, industria o en el ejercicio de funciones públicas, por un deplorable desdoblamiento de la conciencia, violan la justicia y la caridad cristiana.»

154. El documento cita aquí al moralista y sociólogo católico J. Messner Será el punto igualmente aludido por *Populorum Progressio*, núm. 31.

j) *Brasil*

El desarrollo de la preocupación social en el episcopado brasileño queda suficientemente explicado en este volumen por el padre Óscar de Figueiredo Lustosa. Debe tenerse en cuenta la condición de la Iglesia en el Brasil hacia 1950, implantada en un vastísimo territorio, con población desigualmente repartida cuya geografía humana ofrece visibles contrastes: la del Brasil rico y europeo en el sur y la del Brasil del nordeste de estructuras feudales y de régimen de hambre y de miseria, comparable a las regiones del oriente asiático[155].

Las 90 circunscripciones eclesiásticas carecían de un organismo de coordinación, creado finalmente en 1952 como Conferencia Episcopal de los obispos del Brasil (CNBB), gracias especialmente a los esfuerzos coordinados de monseñor Giovanni Battista Montini y de don Hélder Pessôa Câmara, designado ese mismo año como obispo auxiliar de Río de Janeiro[156].

La diversidad de condiciones socioeconómicas, culturales, raciales y religiosas dentro de una geografía gigantesca, y el crecimiento acelerado de las estructuras eclesiales registrado entre 1950 y 1960, explican, en gran parte, la diversidad de ópticas pastorales que suelen señalarse en la tipología del episcopado brasileño[157].

En abril de 1949 el arzobispo de Río, cardenal Jaime de Barros Câmara publicaba una tonante carta pastoral: *No transigir*[158]. «Es el grito de defensa nacional: ¡No transigir! Sí, no transigir con los comunistas, puesto que quien lo hiciera se convertiría en cómplice de futuras desgracias en nuestra estremecida patria.»

Se advierte, pues, una postura netamente anticomunista. 1949 era un año de congresos de paz y de cultura propiciados por la Unión Soviética, y era el año de los procesos de Budapest y de los encarcelamientos de obispos en Polonia y Checoslovaquia. No es que falte al documento que mencionamos una denuncia «de las injusticias y venalidades, del egoísmo y de la desenfrenada busca de riquezas, el envilecimiento del carácter de ciertos jefes [...], las trampas y el mercado negro, *proh dolor*, ¡hasta en las sacristías!».

Según el cardenal no toda la culpa le cabe al comunismo en el deterioro del Brasil: «Otras causas han sido ya denunciadas en nuestras pastorales anteriores.»

En 1950 aparece la célebre carta del obispo franciscano de Campanha, don Inocencio Engelke, que a sus casi 70 años de edad había logrado percibir, al menos parcialmente, la necesidad de una reforma agraria. Llevaba por título *Con nosotros, sin nosotros o contra nosotros, se hará la reforma agraria*[159], y fue editada en Río de Janeiro. Tuvo gran fortuna en el Congreso Católico de Vida Rural celebrado en Manizales (Colombia) en 1953.

«La carta pastoral de monseñor Engelke –escribe M. Moreira-Alves–, aunque parezca retrógrada a una lectura de veinte años más tarde, significó un progreso para la Iglesia, simplemente porque era un primer paso hacia las preocupaciones sociales y salía la literatura episcopal del angelismo en que se colocaba tradicionalmente.» Entre este documento y el de la Comisión central de la Conferencia Episcopal brasileña, publicado el 30 de abril de 1963 se habría de interponer un gradual trabajo de reflexión[160]. El mensaje de los obispos brasileños lleva por título *Por una auténtica y cristiana reforma de estructuras sociales brasileñas*, sobre el cual se expresan así F. Houtart y E. Pin[161]:

> «El documento [...] hizo también mucho ruido. Su tono era quizá más formal que el de la carta chilena y abordaba los problemas más cruciales de la sociedad brasileña en plena crisis. Algunos de los grandes diarios conservadores, que publicaban en ese mismo momento la encíclica *Pacem in Terris*, con numerosos comentarios lenificantes y aturdidos, rehusaron publicar el texto del episcopado. Fue preciso que el secretariado permanente pagara la tarifa de los anuncios, para que fuese impreso. Algunos obispos se desolidarizaron de este documento, en público, pero esto no era de extrañar. Esos mismos obispos –al menos dos de ellos– habían publicado un año antes un libro titulado: *Reforma agraria, cuestión de conciencia,* atacando el principio mismo de la reforma agraria y presentando el derecho de propiedad y el de los propietarios de dirigir la sociedad, como un derecho natural de origen divino.»

Todo este mundo, comprendidos allí algunos obispos bastante mal aconsejados por partidarios del régimen social existente, debía reaccionar evidentemente ante pasajes como éste:

> «Nadie puede pensar que el orden en que vivimos sea el anunciado por la nueva encíclica *[Pacem in Terris]* como el fundamento inquebrantable de la paz. Nuestro orden está, además, viciado por la pesada carga de una tradición capitalista que dominó al Occidente en los siglos pasados. Es un orden de cosas en el cual el poder económico, el dinero, todavía constituyen la última instancia de las decisiones económicas, políticas y sociales. Es un orden de cosas en que la minoría, que tiene recursos, encuentra abiertas todas las puertas de acceso a la cultura, a los altos recursos de la vida, de la salud, del confort y del lujo, y la mayoría, que no tiene recursos, está por ello mismo privada del ejercicio de muchos de los derechos fundamentales y naturales enunciados en la *Pacem in Terris*; derecho a la existencia y a una digna forma de vida, respeto a su dignidad y a la libertad, derecho a participar de los beneficios de la cultura, derechos, en fin, relativos a la vida del hombre en sociedad.»

155. *Le Catholicisme au Brésil,* en ICI, núm. 5-6 (1.º de agosto de 1955).

156. Relación sobre los encuentros de los dos prelados en J. de Broocker, *Dom Hélder Câmara, La violence d'un pacifique,* París 1969, p. 25-28.

157. Por ejemplo, M. Moreira-Alves, *L'Église et la politique au Brésil,* París 1974, p. 78-85. Los datos se adelantan un poco al decenio del 50.

158. Publicada parcialmente en LA (1949), p. 522-523.

159. *L'Église et la politique au Brésil,* o.c., p. 164.

160. El texto completo apareció en castellano en Eccl, núm. 1150 (1963), p. 996-998. En francés en «La Documentation Catholique», núm. 1403 (1963), col. 899-906.

161. *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine,* o.c., p. 213-215.

Después de haber descrito las actitudes negativas existentes: los que poseen, haciendo «todo cuanto está en su poder para mantener el *statu quo*», los reformadores oportunistas, los agitadores estériles y los totalitarios extremistas, el mensaje aborda las transformaciones «que parecen ser más urgentes y más atinentes a problemas humanos y cruciales».

Viene en seguida la reforma de la empresa con este objetivo: «Transformarla de un mecanismo de lucro en un servicio eficiente para responder a las necesidades reales de la comunidad nacional». Llega después el turno a la reforma tributaria: «Una revisión de esa política debe orientarse en el sentido de dar un carácter más eficazmente progresivo a la tributación por la renta, adoptándose medidas enérgicas que imposibilitan las diversas formas de evasión u ocultación tributaria.» Se toma aquí ocasión para recordar también el deber de la inversión: «Sería una falta grave contra la justicia y un gesto profundamente antievangélico mantener capitales improductivos o enviarlos a otros centros con fines especulativos.» Finalmente se aborda la reforma administrativa en el sentido del bien común, de una mayor eficiencia, de una mejor organización y de una lucha contra la corrupción, y la reforma electoral, entre otras, «a fin de adoptar las medidas adecuadas para aumentar el número de ciudadanos que puedan participar efectivamente en la vida política».

El mensaje concluye por una toma de posición sobre la presencia de la Iglesia en la transformación del mundo, indicando las razones de este interés y las tareas respectivas de los sacerdotes y de los laicos.

* * *

Aquí suspendemos nuestro recorrido. Después de la celebración del Concilio y sobre todo a partir de *Medellín*, el magisterio social de los episcopados latinoamericanos va formando un cuerpo doctrinal imponente, que contempla con ponderación, con realismo, en forma concreta, con vigor pastoral, con técnica y competencia los problemas sociales de nuestro continente[162]. En el discurso inaugural de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano que habría de celebrarse en Medellín, pronunciado por Pablo VI en la catedral de Bogotá el 24 de agosto de 1968, el papa menciona los últimos documentos sociales del episcopado y de la Iglesia en América Latina:

«Una mención particular merecerían también muchos de vuestros documentos, como la *Declaración de la Iglesia Boliviana* de febrero último; como la del Episcopado Brasileño de noviembre de 1967, titulada *Misión de la jerarquía en el mundo de hoy*; como las *Conclusiones del seminario sacerdotal* celebrado en Chile de octubre a noviembre de 1967; como la carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país en el primer aniversario de la encíclica *Populorum progressio*; y recordaremos también la amplia carta de los padres provinciales de la Compañía de Jesús, reunidos en Río de Janeiro en el mes de mayo de este año, y el documento de los padres salesianos de América Latina reunidos recientemente en Caracas. Las testificaciones, por parte de la Iglesia, no faltan: procuremos que a las palabras sigan los hechos.»

162. El pastoralista brasileño padre José MARINS ha recogido 114 documentos episcopales de carácter social producidos por las Conferencias episcopales o regionales de América Latina, en un volumen de indispensable consulta: *Praxis de los Padres de América Latina. Los documentos de las Conferencias episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*, Ed. Paulinas, Bogotá 1978. El volumen tiene casi 1200 páginas de letra apretada.

5. *Consideración final*

La presentación hecha en las páginas anteriores del magisterio social de la Iglesia latinoamericana a partir de los años cincuenta y antes de la conferencia de Medellín, además de optimista, puede parecer demasiado prolija. Hemos preferido correr este último reproche porque este aspecto de la acción pastoral de la Iglesia es conocido sólo parcialmente y en forma dispersa y porque cierta historiografía católica reciente deja la impresión de que el magisterio episcopal se pronunció sobre los problemas sociales casi únicamente con ocasión del Concilio Vaticano II.

No obstante la abundancia de documentos que se han aducido y de su relativa riqueza doctrinal, queda margen para pensar que los episcopados, en comparación con la actitud de otros movimientos políticos y sociales, se dejaron tomar la delantera. También puede hacerse la reserva de que los autores de algunos de estos documentos desconocieron el desarrollo de las ciencias sociales y de la literatura técnica que desde hacía ya tiempo se estaba produciendo en Europa, en los Estados Unidos y en la misma América Latina. Los documentos magisteriales de la Iglesia no son tratados de teología o de sociología, pero cuanto más respondan a las exigencias «científicas» serán más eficaces y de mejor recibo en los ámbitos sobre todo ajenos. En el decenio de 1960 el episcopado latinoamericano empezará a contar de manera más sistemática con el concurso de sacerdotes y laicos competentes en ciencias sociales.

Queda el temor de que prevalezca en la comunidad católica y en la sociedad de América Latina un escepticismo en torno de la eficacia de estas tomas de posición y de las que continuarán adoptándose en las décadas siguientes. A noventa años de la encíclica *Rerum Novarum* no es visible la «conversión» de quienes en América Latina, aun confesándose católicos, tienen poder para influir en el cambio social. Está por medio el egoísmo personal y colectivo: la incisiva enseñanza y acción de la Iglesia, por lo demás, sólo ha obtenido resultados imperfectos en la defensa de la familia, de la vida humana y de otros ideales de moralidad cristiana. Históricamente la eficacia de una revolución social sólo se ha presentado a través de instrumentos políticos legitimados aplicados con resolución y energía. Aun entonces los ingredientes patógenos que acompañan fatalmente las transformaciones que se pretenden radicales, bloquean y aun destruyen las mejores

intenciones. Por su parte, la Iglesia no pretende disponer de tales elementos. Sus fines y sus medios son de otra índole.

Cuarenta años después de la revolución mexicana, Arnold Toynbee podía escribir: «El pobre se ha vuelto más pobre no sólo relativa sino absolutamente. La revolución mexicana de 1910 fue una reacción contra una situación parecida a la actual del mismo México.» Tampoco la revolución boliviana ha logrado gran cosa en favor de la justicia.

Si los documentos episcopales antes reseñados tienen el mérito de un más o menos acentuado vigor, en conjunto parecen responder a una repentina toma de conciencia de que algo muy grave se manifestaba en el continente que exigía una respuesta inmediata. Desde el comienzo deberían haber ido acompañados de un impulso al estudio científico de los hechos sociales. En algunos países nacieron iniciativas en este sentido pero su influjo no tuvo una repercusión continental. El esfuerzo educativo de la Iglesia no se dedicó sino tardía y localmente al estudio de los problemas en un continente que es un laboratorio. Algunas instituciones de investigación como el «Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina» (DESAL) de Santiago de Chile, y los «Centros de Investigación y Acción Social» (CIAS) abiertos por los jesuitas en algunas capitales, sólo pudieron consolidarse en el decenio de 1960 con bastante posterioridad a la elaboración y aplicación de numerosas interpretaciones y escuelas sociológicas de signo laicista y anticristiano.

IV. El episcopado latinoamericano ante el Concilio

1. *Responde el episcopado*

Al abrirse el Concilio Vaticano II, el número de padres latinoamericanos, entre obispos residenciales, titulares y prelados de territorios misionales llegaba a un poco más de 600. Constituía así un 22 % del episcopado católico. Queremos presentar en las páginas que siguen una visión panorámica de las preocupaciones pastorales que manifestaron en las observaciones y sugerencias enviadas a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, como respuesta al requerimiento hecho por la Santa Sede a todos los obispos de la Iglesia. Las observaciones de los obispos latinoamericanos ocupan 724 páginas repartidas en las partes VI y VII del volumen segundo de las *Actas Conciliares*[163].

Respondió el 77 % de todo el episcopado universal. El porcentaje de respuestas latinoamericanas es bastante elevado: contestaron efectivamente el 92 % de los obispos mexicanos, el 88 % de Centroamérica, el 75 % de la América del Sur española, y el 79 % del Brasil.

163. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I. *Antepraeparatoria*, volumen II, parte VI, p. 521-680; parte VII, p. 9-576. Los dos tomos editados en 1960 y 1961, respectivamente.

La impresión que deja la lectura de esta documentación no es, por cierto, la de la novedad o del alto vuelo teológico. Las preocupaciones se mueven más bien en el terreno de la solicitud pastoral. Una confrontación con el pensamiento de otros episcopados, por ejemplo con los de Estados Unidos, Canadá, España, Italia, Australia, pone de manifiesto que tampoco éstos diferían notablemente del latinoamericano en el avance teológico.

Un estudio detenido acerca del papel que representó nuestro episcopado en la preparación y desarrollo del Concilio exigiría la presentación de su cuadro tipológico. En la imposibilidad de trazarlo, bástenos aquí hacer algunas consideraciones.

La idea de Juan XXIII tomó de sorpresa al episcopado universal. Nuestros obispos, como la mayor parte de los obispos católicos, debían de pertenecer a la escuela teológica tradicional que formaba al clero en los grandes o pequeños tratados clásicos. Las preocupaciones inmediatas e imponentes de conservación y defensa de la fe se agravaban en América Latina por razones específicas de escasez de clero y de diócesis inmensas, de carencia de medios y de falta de tiempo para la reflexión personal.

«Por la magnitud de muchas diócesis de este continente, el pueblo apenas conoce a su pastor», dice el obispo de Cochabamba (Bolivia)[164]. El de Tarija (Bolivia) escribe: «En esta pequeña diócesis, en la que la mayor parte de los fieles son campesinos sencillos e incultos, no se agitan problemas de mayor importancia sobre la doctrina, la moral o la pastoral *(praxim)* de la Iglesia»[165].

Monseñor Joseph Hascher, prelado de Juruá, pide excusas por no escribir en latín, ya que desde 1920 ha estado viviendo «en la jungla africana o en la selva virgen del Brasil»[166]. El prelado de Carolina, también en el Brasil, se siente perplejo en manifestar sus sugerencias «perdido en estas regiones casi desiertas del centro brasileño, poco al corriente de los grandes problemas»[167].

No hacía falta ser obispo misionero de América Latina. Las condiciones de no pocos pastores, así se tratara de antiquísimas diócesis, equivaldrían a desamparados territorios de misión.

2. *Las preocupaciones pastorales*

Algunos obispos trazan el cuadro desolador de la realidad religiosa continental. Así el nuncio apostólico de Costa Rica, a quien citamos al hablar del «mito» de nuestro catolicismo, o el obispo de Linares, en Chile, que recoge el dato del reducidísimo porcentaje de cumplimiento dominical[168].

164. *Acta et Documenta*, parte VII, p. 107.
165. Ibid. VII, p. 119.
166. Ibid. VII, p. 279.
167. Ibid. VII, p. 271-282.
168. Ibid. VII, p. 368.

Es frecuente la designación de los grandes enemigos de la fe católica: el laicismo, el liberalismo, el trabajo de las sectas protestantes y la incidencia de la doctrina marxista. Los obispos de Centroamérica piden en forma unánime: «Se espera de tan grande asamblea de obispos una condenación solemne de la doctrina comunista, de la masonería, del laicismo y del liberalismo»[169].

En el plano doctrinal no hay grandes síntesis, ni propuestas que desborden los esquemas de la eclesiología tradicional. Merecen atención, con todo, las peticiones de no pocos obispos que demandan una mayor profundización en la doctrina del Cuerpo místico y en aspectos más amplios de la teología de la Iglesia, del episcopado, de los sacramentos, y la clarificación de los problemas suscitados por el poligenismo, el concepto de inspiración, la historicidad bíblica, la teología del sacerdocio y la moral matrimonial[170].

Es interesante la petición del arzobispo de Puebla de que el Concilio «trate y defina la doctrina católica sobre los obispos, tanto más que en los tiempos actuales no son pocos los peligros que amenazan la unidad de la Iglesia»[171]. En el mismo sentido se pronuncia el obispo chileno de Talca, monseñor Manuel Larraín[172].

Merece la atención el pensamiento acerca de la Iglesia, del obispo de Botucatu (Brasil), monseñor Enrique Golland Trindade[173], que preludia los discursos de Pablo VI en las sesiones conciliares.

«Que sea una Iglesia pobre y humilde en todas sus manifestaciones, como Cristo en Belén, en Nazaret, en su vida pública. Que sea una Iglesia sufrida en su martirio *(patiens et excruciata)*, como Cristo cargando con su cruz. Que sea una Iglesia impregnada de espíritu sobrenatural, en todas sus aspiraciones, declaraciones y también en su apostolado, como lo estuvo en el cenáculo y en los tiempos apostólicos. Que sea una Iglesia coherente *(constans)*, fuerte y orientadora con sinceridad hacia sus principios y sus actos, viendo todo *sub specie aeternitatis* [...], sin buscar únicamente a los ricos y poderosos. Sea ante todo y sobre todo la Iglesia del amor.»

La escasez de clero y la formación espiritual, intelectual y pastoral de los sacerdotes, es tema que continuamente recurre en las observaciones. Se habla de la educación humana y social que han de impartir los seminarios; de la promoción de la vida comunitaria de los párrocos, del ejemplo de pobreza que han de ofrecer, de la recitación de las Horas litúrgicas, de una

169. Ibid. VI, p. 523. La respuesta a la Comisión Antepreparatoria se firmó en San Salvador por toda la Conferencia Episcopal de Centroamérica, el 27 de agosto de 1959. Los firmantes son 19, pero no se encontraban los de Panamá.

170. Señalamos, entre otras observaciones de interés las de los obispos de Jericó (Colombia), VII, p. 408-412; de Palmira (Colombia), VII, p. 419-426; de Concepción (Chile), VII, p. 352-362; de Quito, VII, p. 22-24; de Riobamba (Ecuador), VII, p. 24-28; de San Juan (Paraguay), VII, p. 479-484; de Puebla, VI, p. 228-231. Llama la atención la parquedad con que se expresó el célebre obispo de Talca (Chile), monseñor Manuel Larraín, VII, p. 377.

171. Ibid. VI, p. 229.

172. Ibid. VII, p. 377.

173. Ibid. VII, p. 142-143.

nueva reordenación del *Breviario* y de ciertos peligros que empiezan a advertirse, especialmente en los sacerdotes jóvenes. Tales son, por ejemplo, la propensión a la militancia política, el desprecio por la tradición. El obispo auxiliar de Concepción (Paraguay), señala la aparición de un nuevo modernismo en las filas del clero[174], y de cierta altanería frente a la autoridad episcopal. El de Cuenca (Ecuador) deplora la existencia de seminarios y noviciados que en nada merecen la confianza de la Iglesia[175] y el arzobispo de Olinda lamenta la simpatía con que algunos sacerdotes confraternizan con los comunistas. «También ciertos jesuitas, profesores de la llamada Universidad Católica de Recife, gustan llamarse gente de izquierda»[176].

En forma unánime el episcopado latinoamericano pide la conservación del celibato sacerdotal, con la excepción del obispo de Cajamarca (Perú) que escribe: «El clero de mi diócesis vería con agradecimiento la mitigación de la ley del celibato»[177]. Sin embargo, se encuentra una actitud de comprensión hacia los sacerdotes que han desfallecido: «Ante la llaga abierta en el sacerdocio católico, nuestros infelices hermanos –escribe el obispo de Joinville, en el Brasil–, ¿no encuentra la Madre Iglesia una solución? ¿Quedarán marcados con el signo de la condenación? Reafirmo mi irrestricto apoyo al celibato, pero imploro misericordia para los que no fueron malos. Fueron débiles»[178].

El nuncio apostólico en Guatemala, monseñor Ambrogio Marchioni, observa: «Otro problema concerniente al clero, y que el clero siente profundamente, es el dominio absoluto (y a veces despótico) de los obispos que se creen superiores a toda ley. El sacerdote debe gozar de una mayor protección jurídica con el fin de una mejor observancia de la disciplina eclesiástica. Porque si él se persuade que es solamente objeto del arbitrio del obispo declinará el espíritu de la disciplina y será sustituido por la hipocresía (cosa habitual) que poco a poco engendra la rebelión, oculta o abierta.»

El nuncio echa de menos que también en quienes tienen autoridad falten motivos sobrenaturales de gobierno, «por lo que también tienen necesidad de un control y de un freno (y no sólo moral)»[179].

Ya citamos, al tratar de las estructuras eclesiásticas (en el cap. III, pág. 660) la estupenda expresión del obispo de Tacna (Perú): «Aquí, en América Latina, unos sacerdotes mueren como soldados desconocidos, otros privados de toda esperanza y auxilio»[180]. Las preocupaciones versan asimismo sobre el vestido clerical: se advierte la inclinación a la supresión de la sotana, conservando un traje que distinga suficientemente al clero. Algunos

174. Ibid. VII, p. 486-487.

175. Ibid. VII, p. 12.

176. Ibid. VII, p. 219-220. Recuérdese que ya en 1959 se empezaban a manifestar problemas doctrinales en el clero y en la Acción Católica, especialmente en la JOC, en el Nordeste del Brasil. En 1964, Pablo VI preconizó arzobispo de la ciudad a monseñor Hélder Câmara.

177. Ibid. VII, p. 493, texto en castellano.

178. Ibid. VII, p. 199, texto en portugués.

179. Ibid. VI, p. 560, texto en italiano.

180. Ibid. VII, p. 510-511.

obispos piden regresar a la simplicidad de vida y a suprimir el boato y pompa en los vestidos, en el estilo de los documentos, «en el lujo de las nunciaturas apostólicas»[181].

La celebración litúrgica constituye otro capítulo de solicitud pastoral. Se expresa, sobre todo, en la indicación concreta de medidas que la hagan comprensible y fructuosa: supresión de ritos sin significación actual en la administración de los sacramentos, empleo generoso de la lengua vernácula, eliminación de días festivos, legislación, práctica para que los laicos participen activamente.

El vicario apostólico de Limón (Costa Rica), apoyado en la catolicidad de la Iglesia expresa bellamente su petición así: «Concédase a cada pueblo mayor libertad para que glorifique a Dios según su modo de ser, conservando la unidad en lo necesario y la libertad en lo propio»[182].

La restauración del diaconado permanente tiene amplia resonancia en el episcopado de todos nuestros países. Es acogida como solución parcial a la escasez de sacerdotes, sin exigirse en ella el celibato. Hay una apreciación extraña de parte de un obispo: «Se podrían conceder las órdenes menores y mayores, inclusive hasta el diaconado también a aquellos que no tienen vocación sacerdotal y la gracia del celibato»[183]. El obispo de Oruro (Bolivia) propone que, en los territorios de misión, los diáconos puedan administrar la unción de los enfermos[184]. Se lee una oposición a la instauración del diaconado de casados. Creemos que es la única, y proviene del obispo de Huaraz, en el Perú[185].

En relación con los religiosos se advierte una preocupación generalizada de que no se insertan plenamente en el apostolado de las iglesias particulares. El obispo de Guanare (Venezuela) se queja de su instalación en las grandes ciudades y de su negativa a colaborar en los lugares difíciles y pequeños[186]. El de San Juan (Paraguay), deplora la incorrecta interpretación que se hace de la exención de los religiosos[187]; el obispo del Petén, en Guatemala, se muestra radical: «Que se supriman las órdenes y congregaciones religiosas *exentas* de cualquier género y sexo [*sic*], aumentada y consolidada así la autoridad de los ordinarios»[188]; el de Matagalpa (Nicaragua) afirma que «la exención de los religiosos crea otra jerarquía y así rompe la unidad de la Iglesia, sobre todo de la diócesis»[189].

181. Así el obispo de Reconquista (Argentina), monseñor Juan Iriarte (ibid. VII, 70-71) y monseñor Alfonso Höfer, vicario apostólico de Limón en Costa Rica (ibid. VII, p. 534).

182. Ibid. VI, p. 533.

183. Monseñor Carlos Hartl, vicario apostólico de Araucania, Chile (ibid. VI, p. 384).

184. Ibid. VII, p. 111.

185. Ibid. VII, p. 503. Según el «Annuario Pontificio» de 1960, esta diócesis tenía 310 000 habitantes, 40 sacerdotes diocesanos y 12 religiosos. Hemos de anotar que el Concilio no trata del diaconado permanente como una medida para resolver el problema de la escasez de sacerdotes. Véase *Lumen Gentium*, núm. 29.

186. Ibid. VII, p. 559-560.

187. Ibid. VII, p. 480.

188. Ibid. VI, p. 557.

189. Ibid. VI, p. 687. Véase cap. VI, nota 36.

Sobra decir que abundan las sugerencias de definir como dogma las afirmaciones teológicas acerca de la mediación universal de María y de su maternidad espiritual. Fuera del ámbito mariano no faltan las peticiones de que el Concilio defina dogmáticamente algunos puntos referentes especialmente a la eclesiología y a la moral. El vicario apostólico de Limón (Costa Rica) previene, en cambio, contra declaraciones o definiciones que puedan constituir un obstáculo a la unidad de los cristianos[190].

En el terreno de la justicia social está presente, y a veces en forma incisiva, el peligro del comunismo. Por ello la mayor parte de los obispos insisten en que el Concilio se pronuncie una vez más de acuerdo con la enseñanza social de la Iglesia. El obispo auxiliar de Río, don Hélder Câmara, habla de la miseria de los dos tercios de la humanidad; el Concilio había de reflexionar «de qué modo podrá arrebatar al influjo del comunismo a esas gentes». Pone gran confianza en la acción del CELAM mucho más eficaz que las maniobras políticas. No se trata sin embargo de una cruzada anticomunista[191].

Monseñor Àgnelo Rossi, obispo de Barra do Piraí, escribe: «Hay que arrebatar al comunismo la bandera de la elevación del proletariado, realizando concretamente las soluciones de la doctrina social católica que deben ser ampliamente divulgadas»[192].

Monseñor Höfer, vicario apostólico de Limón (Costa Rica) pide que «los bienes de la Iglesia en el mundo entero no se conviertan en bienes de manos muertas [...], sino que sirvan para glorificar a Dios y para aliviar a los pobres»[193].

En comparación con la fuerza de expresión que emplearon los obispos frente al problema social del continente, de que hemos hablado en páginas anteriores, las observaciones remitidas al Concilio aparecen extremadamente incoloras. Los destinatarios eran evidentemente diversos.

Del Paraguay y de Santo Domingo se formula alguna denuncia contra el atropello de los derechos humanos: eran los países vejados por las dictaduras de Stroessner y de Trujillo. Monseñor Ramón Bogarín Argaña, del Paraguay, se expresa así: «Las relaciones cordiales *(concordes)* que la Santa Sede ha de mantener forzosamente con los gobernantes por medio de sus nunciaturas, sobre todo cuando éstos son totalitarios, dictatoriales o tiránicos, no pocas veces producen verdadero entorpecimiento en la dirección que los obispos han de ejercer en su diócesis, si no en el terreno doctrinal, por lo menos sí en la práctica. Semejante situación, que desafortunadamente se repite, ha producido entre los fieles en nuestro país grave escándalo y perjuicio al bien auténtico de la Iglesia.» A continuación hace esta afirma-

190. Ibid. VI, p. 326-327.

191. Ibid. VII, p. 326-327.

192. Ibid. VII, p. 135.

193. Ibid. VI, p. 534. Llama la atención que no hayan hablado expresamente de la justicia social obispos que luego descollarán por su espíritu de avanzada, como el de Riobamba, monseñor Leonidas Proaño, o el de Talca, monseñor Manuel Larraín. No hay respuestas, ni de monseñor Inocencio Engelke, ni de monseñor Sergio Méndez, obispo de Cuernavaca.

ción[194]: el hábito permanente de los nuncios, de proceder con cautela y prudencia en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, tercamente *(pro viribus)* mantenido bajo el engañoso argumento de obtener situaciones beneficiosas para la Iglesia, produce en los fieles una reacción de menosprecio y aun hostilidad contra los obispos. Los nuncios exigen de los obispos una conducta similar. Monseñor Bogarín parece dar a entender que así se mutila el deber profético de los mismos.

El prelado de San Juan de La Maguana (Santo Domingo), monseñor Thomas Reilly, de origen norteamericano, recuerda la persecución recientemente sufrida por los obispos de la nación «de parte del régimen dictatorial y tiránico del general Rafael Trujillo, por haber defendido los derechos humanos»[195]. Recordemos que el nuncio apostólico en Santo Domingo fue frecuentemente injuriado por el gobierno y tratado de «agitador internacional»[196].

No faltan peticiones de que el Concilio condene las discriminaciones raciales. El nuncio en el Brasil, monseñor Armando Lombardi, pide la condenación del racismo y del nacionalismo exagerado en virtud de la igualdad jurídica de todos los hombres y del carácter trascendente de la Iglesia[197], y el obispo de Higüey (Santo Domingo) pide «normas severísimas» y aun penas eclesiásticas para bloquear las discriminaciones sociales y raciales en los colegios católicos[198].

Son numerosas las peticiones de una reforma del derecho canónico: se pide un cambio de énfasis en sus fundamentos que se desean más bíblicos, pastorales y teológicos. El derecho ha de reflejar el carácter maternal de la Iglesia; ha de ser más flexible, menos centralista y más aligerado.

Algunas observaciones tienen acentos demasiado pesimistas, sin que sea ésta la característica general. Quizá sobresale en este aspecto el obispo brasileño de Jacarézinho, monseñor Geraldo de Proença Sigaud[199], en una larga carta de respuesta. La revolución ha ganado ya al propio clero y «muchos pastores callan». Sus gestores son los discípulos de Maritain y de Teilhard de Chardin. La Iglesia está viviendo un Viernes Santo. Los enemigos son la masonería, el comunismo, el judaísmo internacional y la revolución. Se debería publicar un nuevo *Syllabus*, y el prelado «ha encontrado ya al nuevo monstruo: Soy sacerdote maritainista, soy obispo maritainista», dicen algunos. «Hay que incluir en el *Syllabus* toda la herejía social de Maritain» y «Roma calla».

Sin duda le debieron de haber crujido los huesos al reaccionario obispo cuando, al clausurarse el Concilio, vio subir a Maritain hasta el trono papal para recibir de Pablo VI uno de los mensajes conciliares.

194. El texto latino, demasiado torturado y prolijo es difícil de traducir; ibid. VII, p. 479.
195. Ibid. VI, p. 665-666.
196. Véase en el capítulo III de este estudio, p. 601ss, cuanto hemos escrito sobre la dictadura de Trujillo y la Iglesia.
197. Ibid. VII, p. 311-312.
198. Ibid. VI, p. 658.
199. Ibid. VII, p. 180-193.

Con tono parecido se expresa el obispo de Campos (Brasil), monseñor Antonio de Castro Mayer[200].

El obispo de Reconquista (Argentina) pide una deseuropeización de la Iglesia y de la Curia Romana[201]. Los obispos de la provincia eclesiástica de Río Nero, en el Brasil, adelantan la idea de que la elección del papa sea incumbencia del episcopado universal, como sucesor del Colegio Apostólico, por medio de delegados por cada 50, 70 ó 100 obispos[202]. El de Calabozo (Venezuela), juzga artificial la distinción entre matrimonio rato y consumado, y cree que la Iglesia tiene poder de disolver todo matrimonio[203].

200. Ibid. VII, p. 155-162.
201. Ibid. VII, p. 71.
202. Ibid. VII, p. 243.
203. Recuérdese la sensación que causó la intervención del arzobispo maronita, monseñor Zoghby, que se pronunció en el mismo sentido en las sesiones conciliares de 1965, con la réplica del cardenal Journet en contra de tal interpretación. Véase «La Documentation Catholique», núm. 1458 (1965), col. 1902-1907.

Capítulo V

DE MEDELLÍN A PUEBLA, 1968-1980

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 431s y 465-469.

I. El Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá

1. *El papa en América Latina*

a) *Bogotá recibe al papa*

Bogotá, capital de Colombia, con unos dos millones de habitantes en 1968, fue escogida como sede del primer Congreso Eucarístico Internacional que había de celebrarse después del Concilio. Que se escogiera a la América Latina, mundo de los pobres en un continente católico, tenía un especial significado. El Congreso se celebró en agosto de 1968[1].

No pudo ser más elocuente el tema que presidió su celebración: *La Eucaristía, vínculo de amor*. Era el eco prolongado de la acción conciliar, en comunión con el bello discurso de Pablo VI al inaugurarse la última etapa del Concilio, el 10 de septiembre de 1965; *El Amor, cifra del Concilio*. La Iglesia latinoamericana y Colombia recibieron con gratitud y con júbilo el honor que se les confería.

El episcopado colombiano y también el gobierno nacional, extendieron al papa la invitación para que presidiera los actos del Congreso. El precedente ya había sido establecido por el propio Pablo VI en el Congreso Eucarístico de Bombay, a fines de 1964. En mayo de 1968, Pablo VI anunció que acogía tales invitaciones y deseos y que se disponía a viajar a Bogotá para los días del Congreso.

1. Discursos y relación oficial latina en AAS (noviembre 1968), p. 609-656; *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá*, (Vaticano 1968); C. Calderón, *Crónica*, en «Ecclesia», núm. 1405 (1968), p. 1293-1294; A. Parra, *Ocho días con Cristo y su Vicario. Crónica del XXXIX Congreso eucarístico*, en RJ 2 (1968), p. 255-265. Todo el núm. 348 de RJ está dedicado al Congreso y a la visita del Papa; veánse también los núm. 317-318, ed. francesa y 320, ed. española de ICI, 1968.

Frente al entusiasmo generalizado y a la expectativa de la Iglesia latinoamericana, no faltaron voces discordantes fuera y dentro de la Iglesia, en desacuerdo con esta visita. Se quería presentar apriorísticamente este gesto del papa, como expuesto irremediablemente a manipulaciones y distorsiones que aprovecharían los «sectores reaccionarios» y del gobierno colombiano, en un país que se presentaba como paradigma de dominio oligárquico, eclesiástico y conservador[2]. Se movilizaron algunas organizaciones internacionales y se ventiló una propaganda contraria, alentada antes y después del Congreso, por ciertas publicaciones latinoamericanas y europeas. A esto se sumó, en vísperas del Congreso, la atmósfera hostil creada contra el Santo Padre por la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*, hecha pocas semanas antes de su peregrinación a Bogotá. Y precisamente iba a ser un gran pastor de América Latina, don Hélder Câmara, quien afirmaría en Medellín que esta encíclica estaba en la lógica y en la línea de la defensa hecha por el papa de los pueblos débiles en otra encíclica reciente, *Populorum Progressio*. La visita del papa coincidió con la invasión soviética de Checoslovaquia que polarizó la atención y la preocupación de Europa.

Las predicciones pesimistas no se cumplieron. América Latina y Colombia recibieron a Pablo VI con el afecto y el instinto connatural de los pobres, que intuyen quiénes son sus hermanos y sus profetas[3].

Fue también un gesto muy propio de Pablo VI, haber escogido como su cardenal legado, al ya dimisionario arzobispo de Bolonia, cardenal Giacomo Lercaro, insigne figura del Concilio y uno de los más decididos luchadores por un compromiso conciliar con el mundo de los pobres[4].

«A las seis de la tarde del sábado 24 de agosto, escribe don Cipriano Calderón[5], Pablo VI dejó Bogotá después de una permanencia de tres días. Unas jornadas históricas que convirtieron a esta ciudad en capital del mundo católico, haciendo que sobre ella convergieran las miradas de todo el orbe y que prensa, radio y televisión de Europa y América posasen aquí sus miradas deseosas de escrutar los signos de los tiempos.

»Una vez más el papa se convirtió en protagonista de la historia, ocupando las páginas mejores de los grandes rotativos y los primeros planos en la

2. Recoge las protestas y los aspectos negativos, A. Gheerbrant, *La Iglesia rebelde de América Latina*, México 1970.

3. C. Calderón, l.c., en la nota 1; M. Ureibe, *Crónica*, en MISSI (Lyón), octubre 1968, p. 255-256. El editorial de ICI, núm. 319 (1.° de septiembre de 1968), escribe: «Las multitudes numerosas y entusiastas, que acogieron y rodearon a Pablo VI en Bogotá, ofrecen, más que la idea, el testimonio vivo de la adhesión y del afecto de la inmensa masa de los bautizados por el jefe de la Iglesia. Sería bueno que esta voz simple y espontánea, encontrara su lugár en el concierto de voces discordantes que debaten [...] sobre la autoridad de la Iglesia después de la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae*.»

4. Fue el cardenal Lercaro quien introdujo vigorosamente el tema de la «Iglesia de los pobres» en el Concilio. Léase su intervención del 6 de diciembre de 1962: texto latino en *Acta Synodalia, Vol. I, Pars IV*, p. 327-330, Vaticano 1971. Comentario sobre esta intervención en R. Rouquette, *La fin d'une Chrétienté, Chroniques* I («Unam Sanctam» 69*a*), París 1968, p. 276-278. La expresión «Iglesia de los pobres» se debe oficialmente a Juan XXIII en su alocución del 11 de septiembre de 1962.

5. Véase nota anterior, número 1.

Eurovisión y en la Mundovisión. Por eso, no es necesario que yo narre la crónica de los acontecimientos que aquí se han registrado y que me ha tocado vivir de cerca siguiendo todos los pasos de Su Santidad. Voy a fijarme más bien en el significado del acontecimiento visto en la perspectiva de la Iglesia conciliar y del diálogo de ésta con el mundo moderno.

»Un acontecimiento singular que estuvo, primero, en el juego de la expectación y de la curiosidad, luego en el de las críticas y el desaliento, para entrar finalmente en el del optimismo y la realidad. No podemos por menos de afirmar ahora, cuando todo se ha concluido, que esta peregrinación del Santo Padre ha resultado, como las anteriores a Palestina, a Bombay, a Nueva York, a Fátima, a Constantinopla y Éfeso, espléndida para la vida de la Iglesia en su marcha hacia la nueva frontera.

»Antes de llegar a Bogotá recorrí el continente sudamericano visitando numerosas ciudades y pude comprobar hasta qué punto era minoritaria la opinión, tal vez bien intencionada, de los que no veían claro que Pablo VI viniera a Latinoamérica. Hay que decir que los pueblos de estas latitudes vibraban, ya antes del acontecimiento, pensando en lo que iba a suceder en Bogotá y que todos han comprendido perfectamente que el viaje del Romano Pontífice a Colombia no era, como no ha sido, una "visita de Estado", ni una visita a una determinada ciudad o nación; sino un encuentro con todos los pueblos de Latinoamérica, del *Continente de la Esperanza*, que en esta circunstancia histórica escogió por capital a Bogotá, donde está desde hace algunos años, la sede del CELAM, es decir, la central coordinadora de todos los movimientos y actividades del Episcopado latinoamericano.

»El Sumo Pontífice permaneció en Colombia durante 57 horas. En sus diversos recorridos por la capital o en torno a ella cubrió 311 kilómetros, de los cuales 77 los hizo en helicóptero, los restantes en coche descubierto, saludado siempre por una multitud enardecida, que no se cansaba de verle y aclamarle viendo en él un profeta de los tiempos nuevos y de la renovación. La despedida al papa fue tan apoteósica como la llegada. Los expertos calculan que Pablo VI ha tenido en movimiento un millón y medio de personas entre las que asistieron a los diversos actos o salían a las calles para encontrarse con él. En el campo de Mosquera el Santo Padre, a base de gestos y palabras, dialogó con 200 000 campesinos. En torno al altar del Congreso Eucarístico, en una inmensa explanada expresamente preparada para estas congregaciones de masas, el papa Montini reunió dos tardes seguidas a 700 000 personas, que formaban una única asamblea orante[6].

6. Ramón de Roux, S.I., colombiano, en estudio presentado a un Congreso o seminario histórico organizado por estudiosos de preferencia marxistas en la Universidad Nacional de Bogotá (septiembre de 1967) cita a H. Parada, *Crónica de Medellín* («Iglesia Nueva» 17), Bogotá 1975, p. 167-177, para minimizar el número de participantes en las grandes asambleas del campo eucarístico. El estudio de Ramón de Roux está destinado al volumen que prepara Cehila sobre la historia eclesiástica de Colombia, Ecuador y Venezuela. La cita del manuscrito, p. 74. A su vez Parada parece tomar los datos de ICI, ed. española, núm. 320, p. 4. Sin embargo ICI destaca el impresionante número de quienes aclamaban al Santo Padre. La fotografía exhibida por ICI, p. 5, no corresponde a la inauguración del Congreso, sino a la bendición del templete hecha 8 días

»La figura y el mensaje del "Santo Papa" –como aquí le llamaba la gente humilde– caló tan profundamente en el corazón del pueblo colombiano, que su partida provocó una doliente explosión de lágrimas. Yo no he visto nunca llorar de alegría a tantos hombres, como lo he visto en esta ciudad. Y no hablemos de las mujeres, ya de suyo más sensibles al llanto. Yo no he visto nunca a los jóvenes derrochar tanta simpatía como la que aquí han exteriorizado hacia el papa. Y yo no he visto nunca al Santo Padre tan sensible y tan entregado a su pueblo como en esta ocasión.

»Bogotá comprendió muy bien lo que era tener por huésped al vicario de Cristo y Pablo VI vino con conciencia de que sus gestos y sus palabras atentamente recogidos por todos los latinoamericanos, iban a tener una influencia decisiva para el futuro de estos pueblos. Por eso, a pesar de la comprensible fatiga que lo dominaba, se dio, se entregó sin reserva al contacto con las masas. Por eso también, no obstante la angustia del tiempo, robó horas al descanso, para cambiar aquí o rehacer de nuevo el texto de algunos discursos que traía ya preparados de Roma. Así dio a sus palabras un acento más incisivo, un contenido más audaz y sintonizado con el ambiente que aquí se vivía, con los gritos de las muchedumbres que le aclamaban llenas de esperanza, implorando orientaciones certeras para un futuro distinto y mejor...

»Realmente aquí se hizo realidad en torno al vicario de Cristo el expresivo tema del Congreso Eucarístico Internacional: *Vínculo de amor*.

»La ingente congregación de fieles que aquí se produjo, más que un Congreso Eucarístico habría que definirla un *Congreso de la Iglesia*, donde se ha encontrado reunido el pueblo de Dios para honrar a Cristo presente en la Eucaristía y presente también en los pobres. Es muy interesante a este respecto considerar atentamente las expresiones usadas por Pablo VI en el discurso que dirigió a los campesinos en la mañana del día 23. El papa proclamó con voces muy claras que: los pobres son un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo.

»Creo que uno de los frutos del Congreso de Bogotá es haber encontrado el estilo para los congresos eucarísticos de la época postconciliar; estos congresos del pueblo de Dios, a los que seguramente asistirá siempre el papa...

»Desde el primer día el cardenal legado, Giacomo Lercaro, puso al Congreso de Bogotá al ritmo de la encíclica *Populorum Progressio*. Esta famosa encíclica de Pablo VI se hizo liturgia el día 23 por la tarde durante la jornada dedicada al tema del desarrollo. En aquella ocasión el papa pronunció un discurso importantísimo, dirigiendo una palabra especial de fina orientación y decidido aliento a las diversas categorías sociales. Ese texto pontificio marcó un punto culminante en el magisterio religioso social que

antes. Nuestra impresión es que, por una preocupación excesivamente «postconciliar», a los organizadores les faltó el sentido popular de lo latinoamericano, que no estaba reñido con el sentido teológico de un congreso eucarístico. El cronista, Cipriano Calderón, dice, sin embargo, que «se ha encontrado el estilo para los congresos eucarísticos de la época postconciliar».

Pablo VI ha realizado en Bogotá. Se puede decir que la citada alocución papal constituyó una nueva apertura de la Iglesia a los grandes problemas sociales de nuestro tiempo, con especial referencia a la América Latina. Un avance claro sobre la *Populorum Progressio*.

»El más importante de los discursos pronunciados por Pablo VI en Bogotá fue el dirigido a los obispos en el acto inaugural de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano –día 24 por la mañana en la catedral de Bogotá–. Si, en la alocución sobre el desarrollo dirigida a los campesinos, Pablo VI abrió un diálogo nuevo con el mundo moderno, el discurso a los obispos abrió un diálogo nuevo en el interior de la Iglesia. Este texto señala orientaciones doctrinales y prácticas, destinadas por una parte, a eliminar un cierto confusionismo doctrinal existente hoy en algunos sectores del pueblo de Dios, y por otra parte, a dar un nuevo y defensivo impulso a las reformas eclesiales, empujando a la jerarquía hacia un dinamismo fundado en la fuerza del amor, para lograr una Iglesia cada vez más viva y eficaz. El papa rechaza, una vez más, las desviaciones de ciertos teólogos, pero al mismo tiempo alienta a la renovación doctrinal. Se pronuncia tajantemente contra la violencia, pero hace suyos los más avanzados documentos de la jerarquía latinoamericana: declaraciones de los obispos de Bolivia, Brasil, Chile, México e incluso la famosa y llamativa *Carta de los provinciales jesuitas* y de los *Superiores salesianos* reunidos en Caracas. Hace algunas precisiones muy notables sobre la reciente encíclica dedicada al problema del matrimonio y de la natalidad, y en éste, como en otros puntos tocados en su discurso, abre horizontes nuevos para una postura abierta y moderna, de cara a los problemas humanos, dentro, naturalmente, de las arduas exigencias del Evangelio de Cristo, que es un Evangelio de cruz.»

b) *Sobre la violencia*

La enseñanza de Pablo VI durante su permanencia en Bogotá, en que forzosamente tenía que tratar el tema de la violencia, o no fue comprendida o fue tendenciosamente interpretada por algunos sectores de dentro y de fuera de la Iglesia. En seguida se acusó al papa de haber condenado únicamente la violencia revolucionaria y de haber callado sobre la violencia institucionalizada. Como tal afirmación ha sido recogida con inexplicable ligereza por ciertos órganos de opinión pública, especialmente en Europa[7], es preciso decir una palabra a este propósito.

El papa conocía de sobra el terreno que pisaba. No sólo la situación de injusticia de América Latina, verdadero «continente en erupción», sino también el eco que iban a despertar sus palabras, tanto más que estaba sufriendo interiormente la protesta y los sarcasmos del ambiente universal por la publicación reciente de la encíclica *Humanae Vitae*. Decir que pasó por alto el imperio de una violencia institucionalizada, para fustigar únicamente la violencia revolucionaria, equivaldría a creer a Pablo VI un disminuido psicológico o un auténtico cínico.

7. El mismo Ramón DE ROUX, S.I., seguía recogiendo todavía en 1976 la misma interpretación: *Une Église acculée au choix politique*, en «Vivant Univers», núm. 307 (1976).

Pablo VI conocía sobradamente el pensamiento contemporáneo acerca de la violencia, sus manifestaciones diversas y la fraseología que en torno a ella se estaba empleando. En la alocución tenida ante los cardenales, justamente dos meses antes de sus discursos de Bogotá, el papa había dicho: «Se han llegado a formular teorías de la violencia, aun en sus formas armadas y sangrientas, para explicarla, justificarla, exaltarla como la única respuesta eficaz a situaciones de opresión, a estados de violencia institucionalizada, como a veces se dice, a un orden que se acusa de ser de hecho un desorden establecido, a una legalidad formal que cubriría una ilegalidad sustancial. A estas justificaciones se quiere, aquí o allá, aportar el apoyo de razones sacadas del pensamiento cristiano y de sus exigencias: así como se hace posible hablar de una *teología de la violencia*, derivada de una previa *teología de la revolución*»[8]. Pablo VI escucha y comprende «el clamor que se levanta de tantas partes del mundo para implorar ayuda y cambios oportunos». El papa afirma que pertenece a su misión sostener el despliegue de la justicia, condena «todas las acciones y negligencias culpables» y pide una «acción valiente y resuelta para remediar eficazmente un estado de cosas que la conciencia humana, y sobre todo cristiana, no puede tolerar».

En la «Jornada del desarrollo», ante la multitud, Pablo VI afirmó[9]:

«Bien sabemos que tales realidades [humanas y temporales] en Iberoamérica –en el momento en que el papa viene por primera vez a visitar este continente– se encuentran en una situación de crisis profunda, verdaderamente histórica, la cual encierra tantos, excesivos, aspectos de preocupación angustiosa.

»¿Puede el papa ignorar este fermento? ¿No habría fallado una de las finalidades de este viaje si él volviese a Roma sin haber afrontado el punto central del problema que origina tanta inquietud?

»Muchos, especialmente entre los jóvenes, insisten en la necesidad de cambiar urgentemente las estructuras sociales, que, según ellos, no consentirían la consecución de unas efectivas condiciones de justicia para los individuos y las comunidades, y algunos concluyen que el problema esencial de Iberoamérica no puede ser resuelto sino con la violencia.

»Con la misma lealtad con la cual reconocemos que tales teorías y prácticas encuentran frecuentemente su última motivación en nobles impulsos de justicia y de solidaridad, debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes, ciertamente, a la dignidad del pueblo, la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva participación de todos que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumana, impiden hoy que sea asegurada.»

8. AAS (1968) p. 456-457. Ya había aparecido, en alemán y en francés, el debate *À la recherche d'une théologie de la violence*, París 1968.

9. Los textos pueden leerse en *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá*, o.c.; «Ecclesia», núm. 1405 (1968); «La Documentation Catholique», núm. 1524, 1968.

En el discurso a 200 000 campesinos reunidos en la localidad de Mosquera, cercana a Bogotá, el papa dijo:

«Conocemos las condiciones de vuestra existencia: condiciones de miseria para muchos de vosotros, a veces inferiores a la exigencia normal de la vida humana. Nos estáis escuchando ahora en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad. No podemos desinteresarnos de vosotros, queremos ser solidarios con vuestra buena causa, que es la del pueblo humilde, la de la gente pobre. Sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina, y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente.»

El papa promete a los campesinos seguir defendiendo su causa. Y añade: «Seguiremos denunciando las injustas desigualdades entre ricos y pobres, los abusos autoritarios y administrativos en perjuicio vuestro y de la colectividad.» Habla de los latifundistas que no están dispuestos a hacer más fecundas sus posesiones y «gozan de los frutos para provecho exclusivo suyo. Lo mismo decimos –continúa– de aquellas categorías de personas que, con poca o ninguna fatiga, realizan utilidades excesivas o perciben conspicuas retribuciones». La riqueza –afirma Pablo VI– «tiene su finalidad primaria de servicio al hombre, no sólo en un plano privado y local, sino también más amplio, internacional, frenando así el goce fácil y egoísta de la misma o su empleo en gastos superfluos o en exagerados y peligrosos armamentos».

Es entonces cuando el papa dice:

«Permitid, finalmente, que os exhortemos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución. Tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente.»

También sobre el problema de la violencia se expresó en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la catedral de Bogotá. «Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo ni el de la rebelión sistemática. Ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía.»

Y es que algunos grupos cristianos abrigaban la esperanza de que el papa lanzaría un llamamiento a la «violencia liberadora», en la convicción, fomentada sobre todo en Europa, de que la mayor parte del continente estaba ganado para tal teoría. Pero el papa sabía bien que un simple cambio de estructuras no podía resolver nada. Sería cambio de guardia en las oligarquías.

Precisamente en abril de ese mismo año, el arzobispo de Recife, monseñor Hélder Câmara, en conferencia tenida en la Sala de la Mutualité en París, se había adelantado a describir una de las motivaciones que había de

aducir el papa en Bogotá. Rechazando las soluciones revolucionarias violentas en fuerza del Evangelio, el arzobispo añade:

«Si esto les parece moralismo, esperen un momento todavía: la opción por la no violencia, si tiene su raíz en el Evangelio, también se basa en la realidad. ¿Quieren realismo? Entonces les digo: si en cualquier rincón del mundo, pero sobre todo en América Latina, estallare una explosión de violencia, pueden estar seguros de que, inmediatamente, llegarían los Grandes. Aun sin declaración de guerra, las superpotencias estarían allí y tendríamos un nuevo Vietnam. ¿Quieren todavía más realismo? Justamente porque nos es preciso llegar a una revolución estructural, es indispensable promover primero, pero en un sentido nuevo, una "revolución cultural". Si las mentalidades no llegaren a cambiar en profundidad, las reformas de estructuras, las reformas de base se quedarían en el papel, inútiles»[10].

Es bien significativo que el heroico sacerdote Rutilio Grande, S.I., asesinado en El Salvador el 12 de marzo de 1977, y a quien el episcopado del país ha designado como «el primer mártir salvadoreño» precisamente un mes antes de su sacrificio, al despedir a un sacerdote colombiano colaborador suyo, expulsado por el gobierno, en la emotiva homilía de adiós que predicó en su parroquia, empleara una larga cita del discurso de Pablo VI a los campesinos, citado anteriormente, discurso en que había dicho «os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia y en la revolución». El padre Rutilio no había encontrado silencios del papa contra la violencia institucionalizada[11].

Ningún testimonio más elocuente para justificar la enseñanza de Pablo VI que la de monseñor Óscar Arnulfo Romero. Así el arzobispo se pronunció contra el odio y la subversión en su pastoral del 6 de agosto de 1977; en la carta pastoral del año siguiente, en la misma fecha, su doctrina coincide exactamente con la del papa acerca del carácter de la violencia, y manifiesta, una vez más, su pensamiento coherente con el de Pablo VI en 1979[12]. En entrevista a periodistas de un diario caraqueño, no descarta la posibilidad, que podría ser la de El Salvador, en que se haya llegado al caso que justifique una insurrección[13], situación contemplada por la ética cristia-

10. Texto íntegro en ICI, núm. 312 (15 de mayo de 1968), p. 4-7 (cita en p. 7). Nuevamente ICI ha debido publicar otro documento: *Révolution, Violence, Communisme. Dom Helder s'explique,* núm. 315 (1.° de julio de 1968), p. 4-7. Una carta publicada en la misma revista, núm. 317-318 (agosto de 1968), p. 2 por un grupo de firmantes brasileños ataca la posición de Dom Hélder: «Lamentamos que un obispo en su irrealismo idealista –y que no creemos evangélico– haya contribuido con sus palabras a mantener a los cristianos en la facilidad de las buenas intenciones y de los buenos deseos, arrojando el descrédito sobre sus hermanos comprometidos en una opción más activa, necesariamente violenta, y por lo mismo, más arriesgada.» Esto nos lleva a inferir que la persona y el pensamiento del gran obispo brasileño en tanto son apreciados en cuanto estén de acuerdo, no con la misión pastoral y las exigencias del Evangelio, sino con determinadas ideologías.

11. Publicación extraordinaria del arzobispo de El Salvador, 19 de marzo, 1977.

12. Anónimo, *Monseñor Romero. La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero,* San Salvador 1980, p. 116-119; 156-159; 432-433.

13. Ibid., p. 438.

na y señalada por Pablo VI en la encíclica *Populorum Progressio* (núm. 31).

Finalmente la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín que se celebró inmediatamente después del Congreso Eucarístico de Bogotá, asumió en su totalidad la doctrina de Pablo VI. Por eso sorprende que algunas tendencias cristianas de Latinoamérica que tienen por oráculo a *Medellín* silencien la enseñanza total de *Medellín*[14].

2. *La II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín 26 de agosto - 6 de septiembre 1968*

La importancia de la II Conferencia Episcopal latinoamericana celebrada en Medellín, se debe a que, su celebración se desarrolló en clima conciliar y con el *affectus* y *effectus collegialis* creado por el Vaticano II y por el CELAM. El agravamiento de los problemas en nuestro continente, la intensidad del ritmo de las transformaciones y la sensibilización cada vez más profunda de la conciencia social, aguardaban una palabra de la Iglesia católica formulada con acento y con inspiración latinoamericanos. No se puede olvidar el discurso del papa Pablo VI dirigido al Episcopado latinoamericano en noviembre 1965, poco antes de la conclusión del Concilio en el que el Sumo Pontífice, después de describir la situación general de la América Latina, aborda con decisión las condiciones que ha de llenar el trabajo pastoral de la Iglesia, y traza los criterios de acción unitarios y planificados

14 En Medellín, monseñor M McGrath, obispo entonces de Veraguas (Panamá), en su ponencia sobre *Los signos de los tiempos* asumía la enseñanza de Pablo VI acerca del carácter *gradual* de los cambios «Algunos editoriales con simplismo y superficialidad interpretaron las palabras de Pablo VI, pronunciadas en Bogotá (23 de agosto de 1968) en favor de cambios *graduales*, como si él dijera *lentos*, quitando así buena parte de la fuerza de sus llamadas urgentes al cambio de estructuras Gradual se opone a *abrupto*, no a rápido», etc Véase la nota 6 de esta ponencia Las revoluciones violentas hacen, por lo común, objeto y no sujeto de las transformaciones a los pueblos *Medellín* pide un orden «en que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia» *Conclusiones II*, 2, *Paz*, núm 14 «Los intentos de los comunistas –escribe E Maspero– para aplicar sus propias soluciones a los problemas sudamericanos sirven solamente para agitar y estorbar el desarrollo de un auténtico y poderoso movimiento laboral al servicio de la revolución» (en W V D'Antonio - F Pike, *Religión, revolución y reforma*, o c , p 311) La literatura sobre la *no violencia* se ha hecho abundante Señalamos, por ejemplo Hélder Câmara, *La espiral de la violencia*, Salamanca 1970, B Haering, *Revolución y no violencia* (trad del inglés *A Theology of protest*, Nueva York 1970) Madrid 1970, J Goss y H Mayr, *Otra revolución, la violencia de los no violentos*, Fontanella, Barcelona 1970, Lanza del Vasto, *La aventura de la no violencia* (ed francesa 1973), Salamanca 1978 Es notable la síntesis de R Bosc, S I , *La violencia y la no violencia en el pensamiento de la Iglesia*, CIDOC (Cuernavaca), Doc 68/112 En 1978 se celebró en Bogotá un encuentro de obispos y expertos cuyas conclusiones aparecieron en el pequeño libro *La no violencia evangélica, fuerza de liberación* («Pensamiento» 36), Fontanella, Barcelona 1978 En la asamblea plenaria del episcopado chileno, Punta de Tralca, abril de 1972, los obispos rechazaron una carta de 12 sacerdotes chilenos, escrita desde Cuba el 3 de marzo del mismo año y dirigida a todos los pueblos de Latinoamérica en que invitaban a la violencia revolucionaria El discurso sobre la violencia ha crecido tanto que el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina (CEDIAL, Bogotá) había recogido hasta 1971, 49 títulos de escritos sobre la violencia, 118 sobre la teología de la revolución, 27 sobre la teología de la violencia, 91 sobre Iglesia y Revolución, 16 sobre Iglesia y violencia, 41 sobre no violencia

y, sobre todo, de carácter extraordinario de la reevangelización del continente.

a) *La prehistoria*[15]

La iniciativa de la II Conferencia General del Episcopado nació del entonces presidente del CELAM, monseñor Manuel Larraín: «La experiencia postconciliar ha mostrado que la complejidad de las condiciones socio-rreligiosas de nuestro continente, es enorme y que la aplicación del concilio a su pluriforme realidad, requiere esfuerzos titánicos.» En diciembre de 1966, dom Avelar Brandão Vilela, arzobispo de Teresina (Brasil), primer vicepresidente, expuso al papa la oportunidad de la celebración de una II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. En julio de 1967 Pablo VI dio luz verde al proyecto y en noviembre siguiente, de acuerdo con el episcopado señaló el tema de esta II Conferencia: «La Iglesia en la presente transformación de la América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II.» En el mes de enero de 1968 se hizo su convocación oficial y en mayo siguiente el papa nombró como presidentes de la Conferencia a los cardenales Antonio Samoré, de la Curia Romana, presidente de la Pontificia Comisión para la América Latina; Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima y a monseñor Brandão Vilela.

Pero, entre tanto, el CELAM desplegaba una gran actividad de preparación para el buen éxito de este acontecimiento singular en la historia postconciliar de nuestra Iglesia en América Latina.

Y fue así como en mayo de 1967 convocó a sus diversos departamentos especializados a una primera reunión cerca de Bogotá. Fruto de esta reunión fue la carta dirigida al Sumo Pontífice, en que se solicitaba formalmente la convocación de la II Conferencia, convocación que era de competencia exclusiva del papa. Se exponían ya, a grandes rasgos, los problemas que habían de ser el tema fundamental de la reunión. El 20 de julio de 1967 se recibieron las observaciones e instrucciones de Pablo VI referentes al proyecto de la Conferencia.

En la XI reunión anual ordinaria del CELAM, tenida cerca de Lima en noviembre del mismo año, se presentaron nuevos documentos de base para preparación de la Conferencia y se constituyó una comisión especial dedicada a la consideración y redacción de lo que habría de ser el objetivo, temario, sistemas de trabajo, etapas y participación, de esta II Conferencia.

En enero de 1968 se celebró en Bogotá una reunión de expertos especialmente seleccionados, representativos de América Latina, conocedores de los temas que habrían de considerarse en la Conferencia. Tal reunión estuvo dirigida por la presidencia del CELAM y por los obispos latinoamericanos presidentes de los departamentos especializados del Consejo Epis-

15 Discurso inaugural de monseñor Avelar Brandão Vilela *Segunda conferencia General del Episcopado Latinoamericano* I *Ponencias*

copal latinoamericano. El fruto de esta reunión fue la elaboración de un anteproyecto del *Documento de Trabajo* para la II Conferencia.

El 22 de enero el cardenal Samoré transmitió a la presidencia del CELAM la carta convocatoria oficial del papa para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Dom Avelar Brandão Vilela, presidente del CELAM, envió en seguida a las diversas conferencias episcopales del continente una copia de la carta convocatoria y el anteproyecto del *Documento de Trabajo* para que los obispos nombrados por las mismas conferencias episcopales, lo estudiaran atentamente y lo enriquecieran con sugerencias y aportaciones, a fin de proceder luego a la redacción de un documento definitivo de trabajo.

b) *Redacción definitiva del Documento de Trabajo*

La presidencia del CELAM convocó para los días 2 a 8 de junio de 1968 en Medellín una nueva reunión. La I Comisión o Equipo redactó lo que vino a formar el *Documento de Trabajo* para la II Conferencia General. Tal redacción fue hecha con base en el anteproyecto ampliamente estudiado por las conferencias episcopales de cada país y atendiendo a sus observaciones, sugerencias y nuevas aportaciones[16].

No se trató de un documento definitivo como creyeron entenderlo algunos sectores de la opinión pública, sino de un esquema de trabajo, de puntos que se habrían de discutir y analizar en las asambleas de la Conferencia. Era, naturalmente, un documento parcial porque había pretendido recoger precisamente los puntos neurálgicos del continente en busca de encontrar soluciones. Un documento de tipo apologético de la realidad social y católica de América Latina, no hubiera sido adecuado para un trabajo de revisión, de cambio, de respuesta a los signos de los tiempos en un momento histórico sobrecargado por las tensiones y en un continente que ciertamente adolecía de estructuras sociorreligiosas y socioeconómicas extremadamente deficientes e injustas.

Este *Documento de Trabajo* fue enviado a todas las personas que iban a intervenir en la asamblea.

Desde enero de 1968 se había escogido la ciudad de Medellín como sede de la II Conferencia General. Medellín ha sido, desde hace ya mucho tiempo, la segunda ciudad de Colombia y se ha distinguido por su dinamismo y su prosperidad. Fue fundada primeramente en 1616 por Francisco de Herrera y trasladada a su lugar actual en 1649, con el título de Villa de Nuestra Señora de la Candelaria. Se encuentra a 1487 metros de altitud en una de las regiones más montañosas de Colombia. En 1968 la arquidiócesis de Medellín contaba con cerca de 1 600 000 habitantes, de los que 1 553 000 eran católicos. Fue creada como diócesis en 1868 y elevada a metropolitana en 1902. Medellín se ha caracterizado por un fervoroso catolicismo, y al celebrarse la Conferencia Episcopal latinoamericana tenía 161 parroquias, 626

16. Crónica y texto en RJ 2 (1968), p. 35-74.

sacerdotes diocesanos y religiosos y 109 seminaristas mayores. El número de congregaciones religiosas femeninas llegaba a 214 con 3625 religiosas.

El 24 de agosto de 1968, el papa Pablo VI inauguró personalmente en la catedral de Bogotá la II Conferencia de Obispos que al día siguiente se desplazaron a la «ciudad de la eterna primavera», como suelen denominar con orgullo los habitantes de Antioquia, departamento de Colombia, a su capital. El papa Pablo VI habló de «un hecho histórico que se inserta en la vasta, compleja y fatigosa acción evangelizadora de los inmensos territorios de la América Latina» y, hablando de la próxima celebración, la designó como «asamblea preparada con cuidado y competencia».

c) *El funcionamiento*

La Conferencia duró hasta el 6 de septiembre, y no obstante las tensiones internas, constituyó una muestra de madurez de la Iglesia latinoamericana. La consigna que presidió los trabajos fue la de fidelidad al Concilio.

Como miembros efectivos con voz y voto en las sesiones plenarias concurrieron 140 obispos latinoamericanos; 10 representantes de los religiosos y 6 sacerdotes diocesanos. Como participantes con voz y voto en las comisiones fueron considerados los representantes de los organismos episcopales europeos y norteamericanos que prestaban su ayuda a la Iglesia de nuestro continente; los representantes de las comisiones pontificias *Iusticia et Pax* y de Comunicaciones Sociales; asimismo los representantes de los Secretariados para la Unión de los Cristianos, y No Creyentes, el Consejo Pontificio de los Laicos; unos 20 representantes de organizaciones católicas internacionales y latinoamericanas, de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) y una docena de observadores no católicos.

El hilo conductor estuvo constituido por el *Documento de Trabajo,* cuyos grandes temas eran los siguientes: Expresión de la realidad; Reflexión teológica; Aplicaciones concretas; había sido enriquecido por los episcopados y por las observaciones de la Santa Sede.

Vinieron las siete relaciones en que se trataron los temas fundamentales propuestos por la Conferencia: los signos de los tiempos en América Latina; su interpretación cristiana; la Iglesia en América Latina y la promoción humana; la evangelización en América Latina; la pastoral de masas y la pastoral de *elites*; la unidad visible de la Iglesia y la coordinación pastoral. Estas relaciones o ponencias se distinguen por su solidez, por un logro de síntesis teológica y por la buena fase de informaciones que poseen. Constituyen un espejo de la realidad católica de América Latina y sirvieron de guía a las 16 comisiones y subcomisiones encargadas de elaborar las aplicaciones pastorales.

El trabajo de la Conferencia se movió dentro de estas tres perspectivas: Iglesia y promoción humana; evangelización y crecimiento de la fe; Iglesia visible y sus estructuras. El trabajo total se tradujo en 16 textos sobre los cuales el papa Pablo VI se expresó así: «Se trata verdaderamente de un monumento histórico de la Iglesia latinoamericana.» Brilló por su ausencia

toda clase de retórica (cuánto habían cambiado los tiempos desde el Concilio Plenario de 1899). Los obispos hablaron «en un ansia de comprensión y de servicio» y dentro de un clima de humildad. Por eso se insistió tanto en la pobreza y humildad de la Iglesia y de su jerarquía, y aunque se puso de relieve el respeto debido a los carismas apostólicos, se buscaron esquemas apropiados a la realidad del continente, así como también se puso énfasis en el principio de subsidiaridad.

Fue muy viva la preocupación por la promoción humana del continente, y se insistió en la necesidad de lograr transformaciones rápidas, profundas, radicales, si bien se reconoció que la Iglesia no tenía soluciones técnicas.

d) *La síntesis doctrinal*

La síntesis doctrinal de Medellín puede presentarse en el siguiente esquema: *Medellín* ha contribuido a acrecentar la preocupación por la justicia, porque tuvo una percepción sumamente viva de las situaciones de injusticia; revalorizó el misterio de la pobreza de que tanto se había hablado en el Concilio. No hizo opciones clasistas; quiso que se fuera más bien al corazón de los pobres que al mundo de los pobres, de tal suerte que la Iglesia se sintiera ungida por ellos como escribía, en el siglo II, Ignacio de Antioquía: «Quiero ser ungido por vosotros.» Impulsó el desarrollo de las comunidades eclesiales de base, no sectarias sino en comunión con toda la Iglesia. Revaluó el valor de la política en el sentido de servicio. Conservó una línea de pensamiento coherente y valiente frente al abuso del poder, como se echa de ver en la pastoración episcopal subsiguiente: la carta de los obispos argentinos en mayo de 1976 y en mayo de 1977; el documento de los obispos brasileños en noviembre de 1976 y de los obispos paraguayos en junio del mismo año; el documento de los obispos nicaragüenses en enero de 1977, para aducir unos pocos ejemplos.

La gran realización de Medellín se concretizó especialmente a través de una solidaridad lograda de toda la Iglesia latinoamericana. Después de Medellín, la Iglesia en América Latina se ha convertido en una colosal caja de resonancia, de tal manera que no se pueden violar impunemente los derechos de Dios y del hombre sin que se perciba inmediatamente una reacción eclesial en alguno o en muchos lugares de la América Latina.

En la I Conferencia celebrada en Río de Janeiro, la preocupación radical estribaba en la defensa de la fe y en la disposición de recuperar el terreno perdido: «defensa y conquista» fueron expresiones literales. A partir del Concilio Plenario de 1899, la Conferencia de Río de Janeiro constituye un momento de reflexión en la marcha, a mitad del camino de nuestro siglo. La historia de la Iglesia no se agota en un período.

En *Medellín*, la gran preocupación de fondo, como escribe Alberto Methol Ferré, «no es la defensa de la fe, ante todo, sino la solidaridad radical de la Iglesia con los pobres y oprimidos de América Latina, y el sentido bíblico de la irrupción del Dios liberador en la historia. Desde allí se comprenden los pasos principales dados por *Medellín*, su crítica al neocolonialismo externo e interno, su apoyo firme a la *Humanae Vitae*, su vocación por la participación, su crítica a la "violencia institucionalizada" y su preferencia por la paz pero en lucha por la justicia»[17].

II. Proceso y tensiones: 1968-1980

1. *El proceso político*

En los diez años que se siguen a la celebración de *Medellín*, los acontecimientos especialmente políticos y religiosos se presentan en América Latina en forma tumultuosa y desbordante. Seguramente hasta estos años no se había verificado en el continente una acumulación tan vertiginosa de hechos. Se nos ocurre pensar que únicamente en los 15 años de luchas emancipadoras que van de 1809 a 1824, Hispanoamérica había experimentado esta suerte de terremoto sociológico, político, global, y que por primera vez en su historia, la Iglesia se sentía sacudida en términos continentales tan violentamente. Lo que significa que todo se presentara bajo el signo negativo o destructor.

El decenio de 1960 se había caracterizado por cierta euforia desarrollista bajo el programa de *Alianza para el progreso*. La misma Iglesia quiso compartir el movimiento para ayudar a este su continente y así apareció la *Teología del desarrollo*. Pero fracasado el experimento, van a sucederse en la mayor parte de los países otras experiencias de carácter político convertidas en golpes de Estado y dictaduras militares. Se habla del «milagro del Brasil», de tipo desarrollista, que se ha ido logrando, en cierto modo, espectacularmente, aunque a precio del atropello de muchos derechos y de la presencia de una fuerte dictadura. El Perú sufrió un golpe militar en 1968 y se instauró un sistema de inspiración socialista no marxista. Tras de muchos ensayos fue poco lo que se logró y sólo en 1980 la nación pudo gozar de elecciones libres. Bolivia ha conocido una interminable sucesión de golpes y formas de gobierno igualmente violadoras de muchos derechos humanos. En Uruguay y la Argentina, liquidados los focos de izquierda, se instalan despóticos regímenes derechistas.

El caso de Chile, donde los militares derrocaron en 1973 al presidente marxista S. Allende, mantuvo pendiente la atención del mundo. Donde el proceso ha revestido formas de mayor tensión, hasta llegar a situaciones de barbarie, ha sido en las repúblicas de Centroamérica, especialmente en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Allí se sigue entreviendo el peligro de una vietnametización regional. El mapa de América Latina ofrece un mosaico de regímenes de fuerza; se ha incubado y se desarrolla la doctrina de «la seguridad nacional» como fuente de inspiración de no pocos sistemas. Y cada día se amontonan las noticias de torturas, secuestros, desaparicio-

17 A Methol Ferré, *De Río a Puebla. Etapas históricas de la Iglesia en América Latina*, CELAM («Colección Puebla» 36), Bogotá 1980, p 72

nes. «Es, en muchas partes, el imperio de Caín»: de este modo se expresaba en una homilía pronunciada un mes antes de su muerte, el padre Rutilio Grande, en su pequeña parroquia de el Paisnal, en El Salvador. Pero en América Latina, Abel y Caín, quizás en la mayor parte de los casos, dicen que son cristianos.

Por otra parte, la idea romántica de «la patria grande» se ve agrietada por fricciones y tensiones de repúblicas hermanas: en Guatemala por el problema de Belice, entre Honduras y El Salvador por la «guerra de las 100 horas» en 1969; entre Santo Domingo y Haití por el empuje demográfico de esta última nación; entre Colombia y Venezuela por la delimitación de áreas submarinas; entre Ecuador y Perú, por controversias fronterizas.

La brecha entre ricos y pobres continuaba ahondándose. Así lo registraron todas las conferencias episcopales en las reuniones preparatorias a la celebración de *Puebla*.

2. *El proceso religioso*

La vida católica del continente entra en una etapa de grandes esperanzas y de graves peligros. Pero aun las situaciones que emergen con una carga negativa, comportan igualmente aspectos positivos. La Iglesia en América Latina necesitaba, dentro de los planes de Dios, de un remezón enérgico que a algunos ha parecido como un terremoto.

a) *La secularización*[18]

No era posible que la sociedad latinoamericana escapara al proceso. Lo estudia ampliamente B. Kloppenburg y concluye que, como hecho, aporta beneficios fundamentales a la depuración de la fe en un continente homogéneamente cristiano. América Latina no fue cogida por asalto repentino, porque también ella desde el siglo pasado había empezado a ser minada en la fe a través de filtraciones irreligiosas y de lentas pérdidas: en el siglo liberal la Iglesia empezó a perder las *elites* intelectuales; se fueron laicizando las instituciones, se incrustó estratégicamente la masonería, se propugnó la degradación de la familia, y la Iglesia careció de visión para intuir muchos signos y de preparación para afrontar las situaciones. Cierto espejismo religioso engañaba con la apariencia de la generalidad masiva de la fe; hubo desadecuación de contenidos y métodos en la catequesis, se registraron ausencias de los núcleos de decisión, como la cultura, la universidad y los instrumentos de comunicación social. A lo que se añadió, en los últimos años, la complicidad iconoclasta, importada de una Europa «postcristiana», de querer destruir a mazazos la religiosidad del pueblo. Como entre la secularización y el secularismo las fronteras a menudo se borran, nuestro

18. B. Kloppenburg, *El proceso de secularización en América Latina*, en «Medellín» (Medellín 1976), p. 308-332.

continente siente también el impacto desolador de estos proyectos humanos que se van construyendo a espaldas de toda referencia metafísica y religiosa.

El documento de *Puebla* nos dice: «La Iglesia, pues, en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre providente, y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista. Ve en él una amenaza contra la fe y a la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos. Por eso, uno de los fundamentales cometidos del nuevo impulso evangelizador ha de ser actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los nuevos valores de la nueva civilización urbano-industrial, en una síntesis vital cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de la tendencia secularista.»

b) *Los sínodos de 1971 y de 1974*

La Iglesia sin embargo trabajaba. La publicación de la carta pontificia *Octogesima adveniens*, en 1971, pretendía ya responder a una necesidad concretamente sentida en América Latina, porque el magisterio del papa se pronunciaba con mucha oportunidad acerca de las opciones y de las ideologías, experiencia que en nuestro continente se iba recrudeciendo y radicalizando. Vino, en seguida, el Sínodo Romano del mismo año 1971. Uno de sus temas fundamentales se había asignado a la justicia. Los episcopados latinoamericanos, ya enseñados a trabajar en dimensiones de mundo, se reunieron en cada país para reflexionar sobre la temática que se les presentaba[19].

En el Sínodo aparecieron temas de sobra conocidos por los obispos de nuestro continente: 1) Derecho al desarrollo, con sus variantes de dignidad de la persona, derecho de trabajo, a la participación de bienes, a la educación y a la conservación de la cultura tradicional. 2) Injusticia en perjuicio de los países pobres, con sus variantes de neocolonialismo, de nacionalismo exagerado, de abusos en los mismos países subdesarrollados, el problema del hambre, los genocidios, las discriminaciones raciales y la mentalidad consumista. 3) Injusticias en daño de algunas categorías, con sus variantes de la situación de los prófugos, los campesinos, los marginados urbanos, los prisioneros políticos. 4) Injusticias contra la vida, con sus variantes de aborto legalizado, de programas restrictivos de la natalidad impuestos por los países ricos, los métodos de tortura, los procesos políticos, las represiones a la disidencia o a la libertad religiosa. 5) Los atentados contra la paz, en que se trató principalmente de la carrera de armamentos y de la venta de armas.

Dentro de los puntos doctrinales emergieron argumentos de evidente aplicación a la situación latinoamericana, como la misión sacerdotal y la promoción humana, la liberación y la salvación; la violencia, la tentación de la violencia y de la revolución; la resistencia pasiva; la comprensión exacta

19. Sobre este sínodo, véase G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1971*, 2 vol., Roma 1972.

del significado del derecho a la propiedad y las ideologías dominantes en el mundo, capitalismo liberal, marxismo y socialismo.

Como ejemplo de la seriedad con que los episcopados asumieron, sea el trabajo de preparación en 1971, o la disposición a dejarse sensibilizar por el Sínodo, en el aspecto de la justicia, queremos señalar las reflexiones de la XXIX Asamblea del episcopado colombiano, cuyos resultados fueron publicados en 1974 en un volumen de 541 páginas.

En 1974 se celebró el fecundo Sínodo sobre la evangelización. El CELAM, como organismo episcopal de tanta importancia en América Latina, elaboró un amplio documento de estudio y ofreció así a todas las Conferencias Episcopales de América Latina, elementos apropiados de reflexión. Estaba concebido en el espíritu de *Medellín* y se articulaba en los siguientes capítulos: 1) Visión histórica introductoria; 2) Contexto socioeconómico de América Latina; 3) Aspectos políticos; 4) Secularización y evangelización; 5) Religiosidad popular; 6) Contenido de la evangelización; 7) Principios de la evangelización; 8) Agentes de la evangelización[20].

En 1975 apareció uno de los más insignes documentos de Pablo VI: la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, que sería la fuente de inspiración y de programa de *Puebla*.

c) *Comunidades eclesiales de base (CEB)*[21]

Las CEB tienen su origen en la Iglesia del Brasil en la década de los años cincuenta. Otras instituciones tradicionales como la Acción Católica, las

20 G CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, Roma 1975 Referencias a Latinoamérica, p 83-84 R ANTONCICH, *El tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974*, en «Medellín» (Medellín 1976), p 6-35, B KLOPPENBURG, *Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974*, en la misma revista, 1975, p 6-34 Sobre algunas intervenciones episcopales latinoamericanas en este sínodo, *Documentos Pastorales*, en la misma revista, 1975, p 107-137

21 La bibliografía va siendo cada vez más abundante Señalamos CELAM (Equipo de Reflexión), *Las Comunidades de Base en América Latina*, Bogotá 1977, «Concilium», ed española, núm 104, 1975 (dedicado íntegramente al tema, no exclusivamente sobre América Latina, C FLORISTÁN aduce una buena bibliografía, p 132-138) Comisión episcopal de Pastoral (Argentina), *Comunidades eclesiales de base*, Buenos Aires 1970, autores varios, *Las Comunidades Cristianas en Puebla*, en «Mensaje», núm 176 (Santiago de Chile 1980), p 2-19, L M BERMEJO, *¿Comunidades eclesiales o Iglesias?*, en *Selecciones de Teología* (Barcelona 1980), p 5-22, A GREGORY - M A GHISLENI, *Chances e desafios das Comunidades Eclesiais de Base* («Cuadernos de Teología Pastoral» 13), Petrópolis 1979, B KLOPPENBURG - J MARINS, *La Iglesia popular en Puebla y su contexto Comunidad eclesial de base y Puebla* (CELAM, «Colección Puebla» 6), Bogotá 1979, id , *Comunidad eclesial de base*, Lima 1972, id , *Misión evangelizadora de la Comunidad eclesial*, Bogotá 1976, id , *Comunidades eclesiales de base Comentario al núm 58 de la exhortación Evangelii Nuntiandi*, en «Medellín» (Medellín 1976) p 527-533, id , *Comunidades eclesiales de base en América Latina*, en «Concilium», núm 104 (1975), p 27-37, nos valemos especialmente de este trabajo en el aspecto histórico, ya que las otras citas bibliográficas se enrumban de preferencia hacia consideraciones de orden teológico, sociológico o pastoral, J VAN NIEUWENHOVE, *Puebla et les Communautés de Base*, en «Lumen Vitae» (Bruselas 1979), p 177-196 Ya redactadas estas páginas, uno de mis alumnos en la Universidad Gregoriana, ANTONHY CILIA, O C D , elaboró una valiosa memoria titulada *Le Comunità ecclesiali di Base, L'opzione pastorale della Chiesa Latinoamericana*, bajo la dirección del padre A Wolanin, de la

Congregaciones Marianas, etc., mostraban ya cierta precariedad, mientras los cultos sincretistas o los grupos pentecostales podían exhibir formas de vida comunitaria de carácter bastante interpersonal.

En 1956, monseñor Àgnelo Rossi, nuevo obispo de Barra do Piraí, diócesis sufragánea de Río, de gran experiencia pastoral y conocedor exacto de la actividad protestante en el Brasil, percibió la necesidad de llegar a nuevas experiencias de evangelización[22]. Su diócesis contaba con una superficie de 9668 kilómetros cuadrados, con 800 000 habitantes, de los que 650 000 eran católicos, con 105 sacerdotes diocesanos y religiosos[23], y en 1960 registró únicamente una sola ordenación sacerdotal. «Con catequistas populares, salidos de un ambiente sin presencia frecuente del sacerdote –escribe J. Marins[24]–, él formaba coordinadores de comunidades, que en nombre del obispo reunían al pueblo para orar, escuchar la lectura de la palabra de Dios y mantener así viva su conciencia de comunidad eclesial en comunión fraterna.» En octubre de 1956 eran 372 los animadores de estas comunidades, que hacían cuanto podía hacer un laico en la Iglesia, de acuerdo con la disciplina entonces vigente.

La inquietud del obispo se avivó cuando en una visita pastoral una viejecita contó al obispo: «En la fiesta de navidad, las tres iglesias protestantes estaban iluminadas y con mucha concurrencia. Hemos escuchado sus cánticos..., y nuestra iglesia católica estaba cerrada, en tinieblas, porque no habíamos conseguido un sacerdote para la misa.» Este reto provocó interrogantes fundamentales como: ¿si no hay sacerdotes, debe parar todo? ¿Nadie más puede hacer algo para la vida de la comunidad eclesial?

Las maestras de enseñanza primaria respondieron generosamente. Al frente de los catequistas populares se puso un coordinador de la comunidad a quien incumbía la administración del bautismo en casos de urgencia, la asistencia a los moribundos y se inició la construcción de salones polivalentes donde se adiestraba a la comunidad en artesanías, se impartía la catequesis y se celebraba el culto. «Surgieron 475 núcleos exclusivamente como centros de comunidades orantes de vivencia de la palabra de Dios y de vida fraterna»[25].

Según J. Marins, tres factores combinados han contribuido a la formación de estas comunidades de base: la experiencia de Barra do Piraí, el movimiento de educación comunitaria de base a través de las escuelas radiofónicas y las experiencias de apostolado laical con los esfuerzos de renovación parroquial que dentro de un movimiento más amplio, fue codificado en los planes nacionales de pastoral.

Facultad de Misionología Me valgo de su contribución para una nueva redacción de este aspecto Sobre las experiencias de CEB en Francia B BESRET - B SCHREINER, *Les Communautés de Base*, París, y trad española *Desde la Base hacia una Iglesia Nueva*, Bilbao 1977

22 Monseñor Rossi fue creado cardenal por Pablo VI y preside (1980) la Congregación para la Evangelización de los pueblos

23 «Annuario Pontificio» (1960)

24 «Concilium» l c , p 30-31

25 J MARINS remite a «Revista Ecclesiastica Brasileira», tomo 18 (1958), p 463

Tales comunidades se llamaron inicialmente comunidades de base, luego, comunidades cristianas de base, y finalmente, comunidades eclesiales de base[26].

El Brasil, por otra parte, ofrecía ya un ambiente preparado al florecimiento de tales comunidades, merced al Movimiento de Natal[27], con el que desde 1950 la Iglesia quería responder con un vasto esfuerzo a la angustiosa situación del hombre brasileño del Nordeste[28].

A fines de la década de 1950 no dejó de influir el pensamiento de Paulo Freire, promotor de la educación de base, que en las diócesis del Nordeste, fue acogido como instrumento técnico y trasladado efectivamente a través de las escuelas radiofónicas que, en la diócesis de Natal, llegaban a 1410 en 1963. Éstas fueron constituyendo pequeñas comunidades menores que el pueblo y la parroquia. «Todos los participantes eran católicos. El trabajo era orientado por la arquidiócesis. Entonces se catequizaba por la radio. Los domingos se reunían las comunidades (sin presbítero) en torno al aparato para contestar a la misa que el obispo celebraba y para escuchar su palabra. Lo iniciado en Natal pronto se multiplicó por todo el Nordeste y Centro-Oeste del país, llevando a la formación de pequeñas comunidades humanas y eclesiales, más en la base que la parroquia y que constituía una red fundamental de promoción humana y de evangelización. Eran comunidades que se evangelizaban y eran evangelizadoras»[29].

Hacia 1960, la Iglesia del Brasil entra en una etapa de avivamiento de su conciencia eclesial: no podía comprenderse que un inmenso pueblo de bautizados careciera de más profundas relaciones con la vida sacramental, la Palabra de Dios y de intercomunión cristiana y humana. El episcopado estableció una comisión de 15 personas compuesta por sacerdotes, religiosas y laicos, que, recorriendo el país, motivaran a fondo la conciencia de los católicos. Se sintió, asimismo, la necesidad de unir y revitalizar la acción pastoral en el ámbito de los diversos movimientos cristianos: Acción Católica, Movimiento Familiar Cristiano, Legión de María. Se llegó así a la elaboración de un plan, «Plan pastoral de emergencia» de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil «que incluía como puntos centrales, además de la pastoral de conjunto, de la renovación del clero, de la escuela católica, la revisión de la parroquia, como coordinación de pequeñas comunidades de fe, de culto, de amor. El fruto de este plan fue recogido tres años después por el primer plan de pastoral de conjunto nacional (1965-1970), que ya explicitaba las CEB»[30]. El padre Marins nos ofrece el texto referente al origen oficial de las CEB:

26. El padre A. Cilia recoge el dato, por demás interesante teológicamente, de que la Conferencia episcopal del Brasil en 1974 publicó un estudio con este título: *Comunidades: Igreja na Base*, y al final del mismo sugiere la denominación «comunidad en la base».
27. Véase el texto a que se refiere la nota 81 del capítulo IV.
28. J. Marins, «Concilium», l.c., p. 31-32.
29. Ibid., p. 32.
30. Ibid., p. 32-33

«Nuestras parroquias actuales están o deberían estar compuestas de varias comunidades locales o comunidades *de base*, dada su extensión, densidad demográfica y porcentaje de bautizados pertenecientes a ellas de derecho. Será, pues, de gran importancia emprender la renovación parroquial por la creación o dinamización de estas comunidades *de base*. En ellas deberán ser desarrolladas en la medida de lo posible [...]. La [parroquia o iglesia] matriz será, poco a poco, una de estas comunidades y el párroco presidirá todas las que se encuentran en la porción del rebaño que se le ha confiado.»

El plan propone, además, como fin de la primera actividad, «llevar a las parroquias a suscitar y crear comunidades de base asegurándoles una coordinación» y «a realizar en las CEB asambleas litúrgicas, con la participación activa de todos sus miembros, según sus funciones, especialmente en la celebración eucarística y de los otros sacramentos»[31].

Las CEB se han ido multiplicando en todos los países del continente: además del Brasil encontraron amplia resonancia en Centroamérica, Chile, Panamá, Ecuador, Bolivia, Colombia, República Dominicana, Paraguay, etcétera. «Se puede decir –escribe Marins– que lo que marcó el inicio de las CEB en Latinoamérica fue la preocupación de evangelizar en un continente de bautizados sin contacto permanente, constante, con la vida sacramental, con la Palabra de Dios y con un contacto comunitario de los bautizados entre ellos.» Esta observación resulta de gran importancia para salvar la identidad evangelizadora y eclesial de las comunidades de base que pueden correr, a veces, el peligro de infiltraciones ideológicas y políticas. Pero ello no puede excluir en modo alguno otra tarea a la que se refiere el padre Marins con estas palabras: «Juntamente con esa preocupación evangelizadora y partiendo de ella, se sintió la responsabilidad de mirar a la realidad global del mundo haciendo que los cristianos entrasen en la tarea de liberación del mundo, comprometiéndose con los más pobres y víctimas de la injusticia. Por eso aparecieron también las CEB principalmente y de modo intenso en las áreas más desafiantes, donde el hombre estaba aplastado por las condiciones adversas»[32].

Marins habla de 40 000 comunidades en el Brasil hacia 1975 y de 6000 en Honduras. «Cada día se descubren nuevas con nombres diferentes»[33]. En su mayoría son de carácter rural o suburbano, coordinadas por seglares con un sacerdote que los asiste; son numerosas en los medios pobres y casi inexistentes en los ámbitos de los ricos. Permanecen mucho tiempo en la celebración de la Palabra y aunque existe el aspecto del compromiso social, no asumen una línea específicamente política. El compromiso sociopolítico tiene sus fundamentos en nombre de la fe. Varios episcopados han colocado

31. Ibid., p. 33.
32. Ibid., p. 33.
33. A. Cilia, en la monografía que hemos citado anteriormente, se remite a R. McAfee Brown, que calculaba en más de 100 000 el número de CEB nacidas entre *Medellín* y *Puebla*, de las que 80 000 existían en el Brasil. Cf. la obra de McAfee, *Puebla and Beyond*, Nueva York 1979, p. 330-346, cit., p. 336.

a las CEB como materia prioritaria en la planificación pastoral a partir de 1970. Se han celebrado semanas de reflexión e investigación organizadas por el CELAM, y algunos cursos más amplios se han hecho extensivos a diversos episcopados. Las CEB quieren ser Iglesia, no simplemente movimientos o asociaciones, o agrupaciones de contestación, o grupos cerrados de iniciados[34].

La Conferencia de Medellín adopta plenamente esta estructuración de la comunidad cristiana «como fermento, aunque sea pequeño, que constituya una comunidad de fe, de esperanza, de caridad» y dio gran importancia a sus líderes y dirigentes «que pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas o laicos» y pide que se profundice en el estudio de tales comunidades desde los aspectos teológicos, sociológicos e históricos[35]. Satisface al historiador verificar que *Medellín* reconoce su lejano origen histórico y su existencia «como punto clave en la pastoral de los misioneros que implanta(ron) la fe y la Iglesia en nuestro continente»[36].

Pablo VI no habló de las CEB en el discurso inaugural de la II Conferencia General del Episcopado *(Medellín)* latinoamericano, pero, en cambio, le dedicó un significativo párrafo en la exhortación *Evangelii Nuntiandi* (núm. 58)[37], como respuesta a cuanto se dijo en el Sínodo de 1974 por parte de los obispos latinoamericanos[38]. La III Conferencia *(Puebla)* le dedica una amplia consideración, como puede verse a través del índice analítico de este libro: se reconoce, en efecto, su enorme crecimiento, su validez y sus frutos, aunque se pone igualmente el acento en los peligros que las asechan: manipulaciones políticas, pérdida de sentido eclesial, elitismos cerrados o sectarios, reduccionismos a «Iglesia popular». Por esto es de gran importancia la carta escrita por Juan Pablo II a las comunidades de base en el Brasil, como complemento al discurso pronunciado ante el episcopado de aquella nación en Fortaleza, el 10 de julio de 1980. En la carta, el papa reasume la doctrina de *Evangelii Nuntiandi* y a continuación añade:

«Entre las dimensiones de las comunidades eclesiales de base, juzgo conveniente llamar la atención sobre la que más profundamente las define y sin la cual se desvanecería su identidad: la *eclesialidad*. Subrayo esa eclesialidad porque está explícita ya en la designación que, sobre todo en América Latina, han recibido las comunidades de base. Ser *eclesiales* en su marca original y su modo de existir y actuar. Son comunidades orgánicas para mejor ser Iglesia. Y la base a que se refieren es de carácter claramente eclesial y no meramente sociológico o de otra índole. Subrayo también esa eclesialidad, porque el peligro de atenuar esa dimensión, cuando no de condenar-

34. «Concilium», l.c., p. 33-36.

35. Véase tomo II, *Conclusiones*. 15. *Pastoral de Conjunto*, núm. 10-12.

36. Resultaría de gran interés la investigación histórica de tal metodología misionera. Señalamos como subsidio indicativo la amplia obra de P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid 1960, capítulo X. *Métodos capilares*, p. 419-455.

37. Véase el estudio de J. MARINS, citado en la nota 21, relativo a las Comunidades de base y a la exhortación *Evangelii Nuntiandi*.

38. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, II, l.c., p. 155-156.

la a desaparecer en beneficio de otras, no es ni irreal ni remoto, sino que sigue siendo actual»[39].

¿Será pura hipótesis descubrir en la carta del papa una respuesta autorizada al *Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico*, que tuvo lugar en São Paulo entre el 20 de febrero y el 3 de marzo de 1980?[40] J.L. Idígoras, ha escrito un estudio de ese documento[41]. El documento está penetrado del término y del concepto «liberación», pero con tal ambigüedad que es difícil distinguir su sentido mesiánico o su sentido político. «Es preciso –escribe el comentarista– evitar la vinculación de las comunidades con visiones ideológicas que pueden desvirtuar su verdadero compromiso cristiano.» «Juzgamos sin embargo –continúa más adelante– que cuanto más se inculque la ideología dominante en el documento, mayor será el peligro de sectarismo y de aislamiento de la Iglesia. Y es que esa mística de lucha, ese compromiso totalitario en la lucha contra enemigos tan difusos y omnipresentes, como el capitalismo, esa obsesión por la utopía deslumbrante y esa obsesión por la lucha son rasgos poco populares y muy típicos de minorías propensas a ciertos heroísmos llamativos. El pueblo en sus grandes mayorías busca caminos más sosegados y razonables. Prefiere el sentido común a esas dramatizaciones absolutistas donde se juega el porvenir de la humanidad en luchas míticas. De hecho todos los movimientos de ideología sectaria han sido minoritarios.

»Por eso vemos aquí un peligro que los redactores del *Documento* tratan de soslayar, insistiendo en la necesidad de una constante apertura de las comunidades. Pero cuanto sea la ideología más dominadora, más peligro existirá de que se elimine a muchos hombres del pueblo por no coincidir con la ortodoxia y la ortopraxis de las comunidades. En este sentido, juzgamos que la fidelidad al Evangelio no sólo ha de ayudar a la genuina conservación de la fe, sino que contribuirá a hacer esas comunidades más abiertas y de hecho más populares. Pues creemos que lo popular no coincide siempre con las ideologías izquierdistas.»

d) *«El amor más grande que uno puede tener es dar su vida por los que ama» (Jn 15,13)*

Como señala *Puebla*, «la conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia la ha llevado a [...] soportar en sus miembros la persecución, y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética» (núm. 92). Está claro que la Iglesia tiene criterios netos, desde sus orígenes, para declarar cuándo la muerte constituye un auténtico martirio, sobre cuya veracidad

39. Texto completo en diversas revistas. Lo tomamos de «Medellín» (Medellín 1980), p. 576-579.

40. Texto en «Medellín» (Medellín 1980), p. 282-296. Véase la nota siguiente.

41. *Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares; Documento sobre las Iglesias populares*, en «Medellín» (Medellín 1980), p. 352-365; F. TAMAYO, *Anotaciones al Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología celebrado en Sao Paulo* (ibid.), p. 537-543.

procede con gran prudencia de juicio. Ha tardado varios siglos en pronunciarse sobre los mártires de Inglaterra; aún no ha dicho su última palabra sobre la muerte del padre Miguel Agustín Pro, S.I., fusilado en México en noviembre de 1927, a quien, sin embargo, el pueblo mexicano designa como mártir; no se ha precipitado en la valoración del sacrificio de innumerables católicos que cayeron durante otras persecuciones religiosas. Constituye una sorpresa que el padre Maximiliano Kolbe, muerto en el campo de concentración de Auschwitz, fuera beatificado como confesor y no como mártir.

El teólogo peruano padre J.L. Idígoras, mencionado anteriormente, analizando el *Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, escribe[42]: «No dudamos que las muertes de cristianos y de ministros por defender los derechos humanos es hoy un signo de fe y de esperanza para nuestras iglesias. Pero juzgamos que hace falta también algún discernimiento para valorar esos testimonios. Pues ni todos los que han muerto en nuestros países eran cristianos, ni tampoco apoyaban las concepciones ideológicas de los que los quieren tomar por bandera. Si no se quiere utilizar a los muertos, es preciso comprender el sentido de cada testimonio y darle la significación que merece.» El documento analizado traduce la propensión generalizada de ciertos sectores del cristianismo latinoamericano a calificar como mártires a cuantos mueren en defensa de causas justas, o juzgadas como tales, aunque no quede patente que murieron por causa de la fe. Nuestro autor citado previene contra simplificaciones, triunfalismos y generalizaciones[43].

42 J L Idígoras, S I , *Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares,* en «Medellín» (Medellín 1980), p 362-363

43 Para un estudio sobre el martirio mencionamos, entre otros, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* 3, col 337ss, *Dictionnaire de Theologie Catholique* X/1, col 220-233, *Sacramentum Mundi* 4, Barcelona ²1973, col 455-460, I Gordon, *De conceptu Theologico-Canonico Martyrii* [ ] (en que se tienen en cuenta el parecer y los problemas recientes) en *Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor* I, Roma 1972, p 485-521, A Kubis, *La Théologie du martyre au vingtième siécle,* Roma 1969 (obra auspiciada por el arzobispo de Cracovia, cardenal Karol Wojtyla), E Piacentini, *Il martirio nelle cause dei Santi,* Vaticano 1979 Sobre América Latina se han escrito algunos ensayos, propensos a una generalización indebida o abusiva del concepto teológico y canónico del martirio Anónimo *Praxis del Martirio ayer y hoy,* Bogotá 1977, L C Bernal, *Política y justicia* en «Theologica Xaveriana» (Bogotá 1976), p 365-386 (crítica al sistema de seguridad nacional, con abundancia de datos), R Vekemans, *Consideraciones teologicas sobre persecucion de la Iglesia y martirio, con especial referencia a América Latina,* en «Tierra Nueva», num 35 (Bogotá 1980), p 12-24 La revista española «Vida Nueva», núm 1252 (noviembre de 1980) publicó un *Nuevo Martirologio de América Latina,* que se presenta «como trabajo de recopilación, que ha consumido horas y horas, meses y años de mucha buena gente entregada a esta tarea» Basta recorrer el «martirologio» para advertir qué clase de criterios guiaron a esta «buena gente» Por lo demás no se ve por qué semejante trabajo que «ha consumido años», ha olvidado nombres de «mártires» incómodos que sí deberían figurar en el «martirologio» los obispos latinoamericanos perseguidos el siglo pasado y éste por los gobiernos liberales, las víctimas católicas de la persecución mexicana o de la Guatemala marxista de Jacobo Arbenz, las víctimas del régimen comunista de Cuba Se nombra a san Pedro Claver y se omite al intrépido san Luis Beltrán Se menciona al padre Alberto Hurtado, «sacerdote, apóstol de los pobres en Chile», y no se menciona a la legión de sacerdotes o religiosas, también ellos apóstoles de los

Sin absolutizar los casos, pero a la luz de las intenciones eclesiales que ya se han manifestado, si bien no en forma estrictamente oficial, habría que señalar, entre otras, a algunas figuras de este mundo católico y martirial.

El sacerdote colombiano padre Héctor Gallegos, «a los 30 años se internó en la selva panameña. Vistió siempre el vestido de los campesinos y en la mano llevó el hacha del trabajador. Nunca vistió ropa de guerrillero, ni usó metralleta ni fusil. Su arma fue el Evangelio como arma de liberación y de progreso», escribe la revista «Presencia»[44]. Murió en 1971. Panamá se conmovió por su sacrificio. Murió, desapareció, precisamente porque con su actitud sacerdotal estorbaba a los terratenientes explotadores, tanto más cuanto que él jamás predicó la violencia. Monseñor Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, escribe que la muerte del padre Gallegos «viene como a encender las luces del Concilio y de Medellín para mostrarnos caminos». El pueblo panameño intuyó el significado de este sacrificio y experimentó una vivificación de su fe, solidario con los obispos de la nación en jornadas de protesta y de oración.

En el Brasil descuellan los padres Rodolfo Likenbeien, salesiano, y João Burnier, jesuita. Sobre este último escribe el padre Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús: «Yo conocía al padre Burnier personalmente. Era

pobres y de los enfermos, como el padre Grote, monseñor D'Andrea, y los padres Campoamor, Aguirre-Elorriaga, Agustín Gutiérrez En el estudio sobre el *Documento del IV Congreso Internacional Ecumenico de Teologia,* del padre J L Idígoras (citado en la nota anterior), leemos estas palabras aclaratorias «Los redactores de (ese) documento, propensos siempre a idealizar la causa de *los pobres*, suponen siempre las más nobles motivaciones en cuantos mueren por la causa Parece como que la causa los canoniza y ya dejan de tener relieve sus sentimientos, o lo descabellado de sus propositos [ ] El que los pueblos tiendan a venerar a sus héroes religiosos es justo y contribuye a alentar sus móviles de vivir Pero de ahí a la afirmación categórica de que esos muertos son mártires hay mucha diferencia Se trasluce ahí una afirmación autoritativa que puede suponer la intención de manipular esos nombres y esas memorias subversivas Si la Iglesia se reservó tradicionalmente el derecho de proclamar a los santos, fue precisamente por los abusos que se cometieron con los héroes del pueblo creyente» (l c , p 363) Algunas revistas como «Estudios Centroamericanos» (ECA) o «Christus» (México) en sus entregas de los últimos años aducen no pocos estudios sobre la persecucion contra los cristianos en los regímenes de derecha de América Latina Sin embargo los autores de un folleto titulado *Identidad cristiana en la Accion por la Justicia Una visión alternativa,* que en su mayor parte fue un grupo de jesuitas del CINEP de Bogota, con el que se quiso responder en julio de 1977 a un documento de los obispos colombianos de 1976, desconocen otra persecución la de los regímenes marxistas contra la Iglesia En la página 46 se lee «La situación de las diferentes religiones y en especial de la Iglesia Católica en los países socialistas marxistas ha sido objeto de una constante y bien subvencionada campaña de libros, revistas, TV, cine y demás medios de comunicación social en la que se mezclan elementos válidos con argumentos tendenciosos y propaganda financiada por grupos de poder » El folleto quiere dejar la impresión de que ya no existe persecución y de que la Iglesia católica, en general, la pasa bien (p 47-53) Apelan, como suelen hacer tales grupos, a Juan xxiii y al «deshielo» provocado por él, pero no citan una sola vez los numerosos textos del papa Roncalli acerca de la persecución contra la Iglesia en los países comunistas Baste recordar sus primeros telegramas a los cardenales Mindszenty y Stepinac que no pudieron asistir al cónclave, cuanto dijo acerca de la persecución en Cuba (véase lo que escribimos en esta introducción anteriormente) y que fue él, y no Pío xii, quien aseguró que la actitud de los llamados «católicos patriotas» en China era un *cisma*

44 Núm 218 (Bogota, junio de 1973)

un religioso ejemplar, un hombre muy piadoso que se dedicó completamente a su trabajo pastoral entre los indios de Matto Grosso. Su único interés como sacerdote y como jesuita era el bienestar del pueblo y la defensa de sus derechos humanos.» Los dos sacerdotes murieron en el Matto Grosso en septiembre y octubre de 1976. El cardenal Vicente Scherer se expresó acerca de ellos como de víctimas inocentes. No hubo ninguna provocación de su parte, ninguna motivación política. Su vida ejemplar de sacerdotes acredita la autenticidad evangélica de su muerte en defensa de los indios perseguidos y de las pobres gentes, secundando la acción de sus obispos. En la misa concelebrada por un gran número de obispos y sacerdotes para conmemorar este sacrificio, se leyó una nota ante la multitud de creyentes que habían concurrido, en la que se decía que las causas de tales asesinatos radicaban en la actitud evangélica asumida por las víctimas en defensa de sus hermanos[45].

En El Salvador se nos presenta el padre Rutilio Grande, S.I., asesinado en el Paisnal el 12 de marzo de 1977[46]. La causa de su muerte hay que atribuirla exclusivamente a su lucha en favor de los pobres. Jamás empleó palabras de provocación o de violencia; amó a los pobres con toda la intensidad de su alma sencilla. Vivió siempre en comunión con los obispos y nunca dejó de protestar contra las injusticias, pero su valentía no revistió posturas altaneras o desafiantes. Se conserva una emotiva fotografía del momento en que Pablo VI recibe y contempla el retrato del padre Rutilio, presentado por el arzobispo monseñor Óscar Romero. El episcopado de El Salvador lo declaró «el primer mártir salvadoreño». En carta a la Compañía de Jesús, el 19 de marzo del mismo año, el padre Pedro Arrupe escribía:

> «Parece mostrarnos así el Señor cómo son los mártires del mundo actual. Y así lo ha entendido la Iglesia; en reacción espontánea no ha dudado ella en calificar sus muertes con el título de martirio. Así se expresó el mismo Pablo VI al hablar de las víctimas de Rhodesia; así los obispos del Brasil al referirse al padre Burnier; así han interpretado los obispos, el clero y el pueblo de El Salvador la muerte del padre Rutilio Grande, al dar gracias a Dios por haberles dado el primer mártir salvadoreño»[47].

45. Una relación de los dos casos en la pequeña revista de información *A os nossos amigos,* publicada por los jesuitas brasileños, entrega de diciembre 1976. Véase también: «L'Osservatore Romano» (14 de octubre de 1976); «Ecclesia», núm. 1814 (1976), p. 1616-1617, con la carta del obispo de São Felix, monseñor P. Casaldáliga; recuento de las vejaciones sufridas por la Iglesia en el Brasil: carta de la Comisión representativa de la Conferencia Episcopal Brasileña del 25 de octubre de 1976, trad. francesa, en «La Documentation Catholique», núm. 1710 (1976), col. 1075-1081, con una larga alusión al padre Burnier.

46. Anónimo, *Rutilio Grande, Mártir de la Evangelización rural en El Salvador,* San Salvador 1978. Algunas homilías y escritos del padre Grande, en «Estudios Centroamericanos» (ECA) 1977, p. 832-862.

47. *Acta Romana Societatis Iesu,* vol. XVII, fasc. I, 1978, p. 21-23. Pablo VI habló de los tres jesuitas y de las cuatro religiosas asesinados en Rhodesia el 6 de febrero de 1977, durante la alocución dominical del 13 de febrero: «Eran misioneros –dijo el Papa–, anunciaban el Evangelio, y un episodio de violencia ciega [...] ha hecho de ellos mártires.» Texto completo de la

El 14 de junio de 1980 caía abatido por las balas, mientras de rodillas recitaba las Vísperas en su humilde iglesia de San Juan Nonualco, también en El Salvador, el franciscano italiano Cosma Spessoto. Su obispo diocesano, monseñor Pedro Aparicio, presentó su figura y su apostolado como la de un cristiano, de un sacerdote, de un franciscano auténtico. «Un sacerdote que creyó profundamente en su sacerdocio, en la Eucaristía.» Dispuso que en el lugar preciso de su martirio se colocara una lápida con estas palabras: «Al sacerdote bueno, que creyó en la Eucaristía.» La convicción del obispo y de la Iglesia diocesana fue de que había muerto por causa del Evangelio[48].

Ya señalamos en páginas muy anteriores, al tratar sobre el laicado católico en América Latina, los nombres heroicos, evocados por monseñor Óscar Romero en su homilía del 15 de febrero de 1980: habla de mártires «como don Felipe Jesús Chacón, que fue despellejado como san Bartolomé por proclamar el Evangelio», y menciona a otro, «que asesinaron en Aguilares [a quien] llamaban el hombre del Evangelio». «Yo les he llorado de veras y, con ellos, a otros muchos que fueron catequistas, trabajadores de nuestras comunidades, hombres muy cristianos»[49].

Para concluir este «martirologio», en el que hemos escogido figuras sacerdotales y laicales del último decenio, fuera de controversia, es preciso mencionar al arzobispo de San Salvador, monseñor Óscar Arnulfo Romero[50]. En la Iglesia existe la convicción de que el heroico arzobispo merece el título de mártir. Su muerte conmovió no sólo a la Iglesia católica, sino a amplios sectores de otras comunidades e Iglesias cristianas[51]. Dentro de la lógica histórica de la vida eclesial, su muerte se asemeja mucho a la del mártir san Estanislao de Cracovia. «Se atribuye el conflicto entre Estanislao y el rey Boleslao II a las injusticias y a las crueldades cometidas por este último en relación con sus súbditos, cuya defensa contra la prepotencia del soberano fue sostenida por Estanislao hasta el martirio»[52].

alocución íntegramente dedicada a este suceso en «L'Osservatore Romano» de 14-15 de febrero, 1977. Sobre el mismo tema Pablo VI escribió una carta al cardenal À. Rossi, Prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos («L'Osservatore Romano», 17 de febrero de 1977), en la que glosa el texto martirial de Tertuliano: «Que su sangre se transforme en semilla.»

48. Recordatorio impreso en la ocasión de su muerte.

49. Anónimo, *Monseñor Romero, La voz de los sin voz. La palabra viva de monseñor Romero,* San Salvador 1980.

50. Su biografía en la cita anterior. Véase también, J. SOBRINO, *Monseñor Romero, Mártir de la Liberación,* en «Christus» (México 1980), p. 68; C. BAZANA y otros, *Opción y muerte de un profeta monseñor Romero,* Caracas 1980.

51. Se puede formar un vasto elenco de títulos de toda clase de publicaciones que han hablado de su muerte heroica y de las motivaciones evangélicas de su sacrificio. Véase el comentario de V. VOLPINI en la edición española de «L'Osservatore Romano», núm. 587, 30 de marzo de 1980, y el texto de la «oración de los fieles», recitado en la Misa papal del Domingo de Ramos del mismo año (ibid., núm. 588, 6 de abril). El Primado anglicano, doctor Runcie envió inmediatamente su protesta y su pésame a la Iglesia de El Salvador.

52. Véase la biografía del mártir polaco, donde hemos tomado la cita, en *Bibliotheca Sanctorum* XI, Roma 1968, col. 1362-1366.

Monseñor Romero no tuvo una sola palabra de odio, ni de simpatía por la violencia, ni alentó jamás la subversión. Su doctrina en torno a la rebelión y a la violencia coincide exactamente con la de Pablo VI[53]. Su apasionada defensa de los derechos humanos no le llevó a asumir posturas demagógicas. Habló de la necesidad de cambios estructurales profundos pero no violentos[54]. En la homilía del 16 de marzo de 1980, pocos días antes de su muerte, el arzobispo había afirmado: «Alguno me ha criticado diciendo que yo quería unir en un solo sector las fuerzas populares y los grupos guerrilleros. Mi mente tiene muy en claro la diferencia. A éstos, pues, y a los que están por las soluciones violentas, deseo dirigirles una invitación a la comprensión. Nada violento puede ser duradero. Aun hay perspectivas humanas, soluciones racionales, y, sobre todo, superior a todo, está la palabra de Dios que hoy ha gritado: *«¡Reconciliación!»*

En entrevista concedida a la revista italiana «Famiglia Cristiana»[55], responde de este modo a la pregunta formulada por el periodista sobre si en El Salvador existe una violencia sin remedio: «Espero que aún exista una vía razonable y pacífica: el diálogo entre los que quieren el bien del pueblo. Hay hombres de buena voluntad también en el ejército y en el gobierno.» El periodista insiste: «Y cuando la denuncia ya no basta, ¿es lícito a un cristiano recurrir a las armas?» Monseñor Romero responde: «La Iglesia debe siempre buscar la paz; sin embargo, quisiera recordar las palabras de *Medellín*: quien defiende celosamente los propios privilegios, y, sobre todo, quien los defiende empleando la violencia, se hace responsable ante la historia de provocar las revoluciones explosivas de la desesperación»[56]. Continúa monseñor Romero: «También santo Tomás prevé el uso de la fuerza cuando todos los otros caminos han fracasado. Pero si existe aún un camino razonable y pacífico... Debemos mantener siempre la esperanza de encontrar un camino pacífico. Es preciso también medir técnicamente cuáles pueden ser los resultados de una insurrección y ésta no es tarea de la Iglesia»[57].

No se puede empobrecer la persona del arzobispo presentándolo sobre todo como un batallador contra la oligarquía de derecha. Él fue, ante todo, un sacerdote y un obispo, un pastor. Su alma sacerdotal y el entusiasmo por su misión pastoral a la que había sido llamado hacen auténtica su calidad de obispo de la Iglesia Católica[58].

53. *Monseñor Romero. La voz de los sin voz,* o.c., p. 136-137; 156-159; p. 438, sobre la situación del momento en El Salvador, que podría constituir el caso considerado por la ética cristiana como justificativo de una insurrección.

54. Pastoral del 6 de agosto de 1979 (ibid., p. 151-152).

55. 16 de marzo, 1980.

56. La cita está tomada de los documentos de *Medellín, Conclusiones,* 2 Paz, núm. 17. Las últimas palabras de la cita están tomadas del discurso de Pablo VI pronunciado el 23 de agosto de 1968 en Bogotá.

57. Véanse también la declaración del 2 de septiembre de 1979, *Monseñor Romero, La voz* (etc.), p. 423-425, y su homilía del 20 de enero de 1980 en que se pronuncia contra las tomas de las iglesias, ibid., p. 242.

58. Léanse, por ejemplo, sus palabras a este propósito (ibid., p. 342-344).

Como pastor genuino, monseñor Romero poseía el instinto de los grandes católicos: conservar la comunión de efecto y de afecto con el papa. Sus testimonios son sobradamente elocuentes. Compara su ministerio erizado de dificultades, con la actitud de san Pablo que coteja su predicación con la de los Apóstoles y sobre todo con la de Pedro. En una homilía pronunciada el 30 de septiembre de 1979, días antes de la visita de Juan Pablo II a las Naciones Unidas, decía: «Yo desde ahora quiero decirles que quiero ser fiel al papa hasta la muerte.»

El 2 de marzo de 1980, a tres semanas de su muerte, se expresaba de este modo en la homilía dominical:

> «En esta perspectiva eclesial de nuestro domingo quiero fijarme en el magisterio del papa. Hermanos, la gloria más grande de un pastor es vivir en comunión con el papa. Para mí es el secreto de la verdad y de la eficacia de mi predicación estar en comunión con el papa. Y cuando encuentro en su magisterio pensamientos y gestos parecidos a los que necesita nuestra Iglesia, me lleno de alegría»[59].

El arzobispo no había esquivado la muerte: días antes de su asesinato se encontraron 72 cartuchos de dinamita colocados en la sacristía de la basílica del Sagrado Corazón, donde solía celebrar la misa dominical. Se había negado a aceptar una guardia personal, porque «el pastor –decía él– no busca su seguridad, sino la de su grey». En entrevista concedida antes de su muerte había declarado: «El deber me obliga a caminar con mi pueblo, y no sería justo dar muestras de miedo. Si me llega la muerte, moriré como Dios quiera»[60].

Esa muerte llegó precisamente mientras celebraba el sacrificio eucarístico, al empezar el ofertorio, en la capilla de la Divina Providencia de la capital, el 24 de marzo de 1980. Cuatro hombres le dispararon a quemarropa. Había nacido en Ciudad Barrios el 15 de agosto de 1917; el 4 de abril de 1942 había sido ordenado sacerdote. Pablo VI lo preconizó auxiliar del arzobispo de San Salvador en 1970 y fue ordenado obispo el 21 de junio de aquel año. En octubre de 1974 fue designado como obispo de Santiago de María y el 3 de febrero de 1977 Pablo VI lo designó arzobispo de San Salvador.

En el mensaje enviado a la Conferencia Episcopal de El Salvador, el papa Juan Pablo II decía que el «servicio sacerdotal a la Iglesia (de monseñor Romero) ha quedado sellado con la inmolación de su vida mientras ofrecía la víctima eucarística». En la audiencia a los fieles del 26 de marzo, el Santo Padre volvía a tomar el mismo argumento: «Le han matado precisamente en el momento más sagrado, durante el acto más alto y más divino [...]. Ha sido asesinado un obispo de la Iglesia de Dios mientras ejercía su misión santificadora ofreciendo la Eucaristía»[61]. Una semana más tarde, Juan Pablo II hablaba de «la elocuencia particular» que revestía la muerte

59. Ibid., p. 345-350, con diversos textos de homilías y alocuciones. Las citas p. 347-348.

60. «L'Osservatore Romano», ed. castellana, núm. 587, 30 de marzo de 1980.

61. Ibid.

del arzobispo «La Iglesia suplica, inclinada en oración, junto a los restos mortales del llorado pastor, que Dios acepte el sacrificio de su vida, que se ha unido de manera tan particular al sacrificio de Cristo Respeten todos en este acontecimiento doloroso el testimonio particular del Evangelio, que monseñor Romero se empeñó en dar durante toda su vida de pastor, buscando a Cristo especialmente en aquellos a quienes él está más cercano Así también el arzobispo de San Salvador ha unido su vida con el servicio a los más pobres y a los más marginados»[62] No hacemos referencia a la visita de Juan Pablo II a la tumba de monseñor Romero en marzo 1983, porque es fecha que excede los límites cronológicos de estas páginas

e) *El magisterio episcopal*

Dentro de este proceso religioso y como prueba de la maduración de la Iglesia latinoamericana, el decenio que va de *Medellín* a *Puebla* registra una actividad sorprendente del magisterio episcopal, que ha sido estudiado y publicado en forma muy completa, por el pastoralista brasileño J Marins[63]

Se trata de una verdadera *patrística* de numerosos documentos aparecidos a lo largo y a lo ancho de nuestro continente, con dos momentos –como dice Marins– marcados por un acontecimiento de la Iglesia universal la publicación de la exhortación *Evangelii Nuntiandi* El volumen que los recoge consta de casi 1200 páginas Responden a la vida efervescente de una Iglesia en búsqueda y en tensión, en «su dinamismo conflictivo» El copilador encuentra muchas intuiciones comunes, coraje en las denuncias, ausencia de odio, esperanza puesta sólo en el Señor Muchos de estos documentos tienen diáfana sencillez de lenguaje, predomina el carácter pastoral, situando y fechando los datos, porque se dirigen a un hombre concreto Se ha cambiado el tono, en comparación con pasados decenios hay humildad y valentía

No todo este magisterio alcanza todavía a traducir y a revelar lo que es la Iglesia en sus hallazgos mientras marcha, a veces se dice más de lo que se practica, a veces la denuncia debería apuntar también a la vida intraeclesial La inspiración está tomada del Concilio Vaticano II y de *Medellín*, aunque no revelan que su doctrina se haya incorporado ya totalmente a la vida de la Iglesia Hay diversidad de niveles de capacidad crítica, de captación de las realidades, si bien la insistencia recae en la situación conflictiva que vive el mundo latinoamericano al que evangeliza la Iglesia «Pero, al mismo tiempo, casi nada se propone concretamente en línea de una nueva expresión social»[64]

62 Ibid , num 588 (6 de abril de 1980)

63 *Praxis de los Padres de America Latina Los documentos de las Conferencias episcopales de Medellín a Puebla (1968 1978),* Bogota 1978 También presenta un valioso índice de documentos, a partir de 1970, C Gil, *Misión política de la Iglesia,* Caracas 1978

64 Vale la pena recordar aquí la preocupación del cardenal James Cushing, arzobispo de Boston, en la I Conferencia Católica interamericana celebrada en Chicago en 1964 Habló de una

Dentro del estudio de las insistencias e intuiciones de este enorme esfuerzo pastoral, Marins destaca los siguientes aspectos

«Los obispos presentan como opción, como compromiso para ser continuamente mantenido, como estilo eclesial nuevo

»Un evangelio anunciado y vivido desde la opción por los más necesitados
»Una Iglesia siempre más servidora del pueblo y en busqueda de comunión universal
»Una comunidad eclesial que se convierta cada día
»Una Iglesia creadora, libre y despojada de todo tipo de atajos

»En este conjunto de textos, luce la insistencia singular por la pobreza, como exigencia fuerte de la evangelizacion Actitud de sencillez, de alegria, sin amargura, sin resentimiento, sin arrogancia Pobreza como desprendimiento frente a los bienes materiales y los poderes temporales, como solidaridad con los desposeidos y predilección por los mas necesitados, como disponibilidad y apertura a Dios y a los hermanos, como hombre de oracion y capacidad de diálogo, como protesta por toda desigualdad social, fruto de injusticia y de opresion»[65]

3 *El movimiento de «Cristianos por el Socialismo»*

Iniciado en América Latina, el movimiento ha entrado ya en una fase de «expansión mundial» (Vekemans) Al mencionarlo, hemos de confesar que nos sentimos en una «zona de tempestad» Las polarizaciones que ha provocado, según el ángulo que cada cual adopte, constituyen para cada posición, una suerte de *tessera orthodoxiae* Tal como se ha presentado, no ha sido admitido como método de Iglesia por los episcopados de América Latina, en razón de sus opciones previas revolucionarias, la adopción del análisis marxista, la concepción clasista y política del hecho cristiano, la amalgama de cristianismo y marxismo, en que el segundo aglutinante devorará al primero, las «reinterpretaciones» de la fe en Jesucristo El episcopado chileno ya adoptó una primera actitud negativa en 1971[66], que reafirmó en 1973, pues Chile había sido la patria nativa del movimiento durante la vigencia gubernativa de Salvador Allende[67] Enrique Neira Fernández presenta una

«revolución cristiana» para America Latina Insistió en la palabra Otra no sirve en América Latina «Si no es la palabra *revolución,* ¿cual otra tendriamos que emplear?» Descarta «evolución, restauración, dedicacion a un servicio fraterno» «Difícil imaginar un porvenir mejor sin el establecimiento de un nuevo orden social» (ICI, num 210, 15 de febrero de 1964, p 14)

65 J Marins, *Reflexión episcopal entre Medellín y Puebla,* en «Medellín» (Medellín 1978), p 316-332

66 Declaracion colectiva del Episcopado Chileno, firmada en Temuco el 22 de abril de 1971 Se lee en el num 5 «Una opción por el socialismo de inspiración marxista plantea legítimos interrogantes Se trata de un sistema que tiene ya realizaciones históricas Derechos fundamentales de la persona humana han sido, en ellas, conculcados en forma análoga y tan condenablemente como en sistemas de inspiracion capitalista A la Iglesia enviada por Dios para servir y liberar al hombre, esto no la puede dejar indiferente » Texto completo en Eccl, num 1545 (1971), p 764

67 Conferencia Episcopal de Chile, *Fe cristiana y actuación política,* abril 1973 (mimeografiado), 31 páginas

síntesis histórica del origen y una definición aproximativa del movimiento, que nos permitimos utilizar[68].

«Intentaremos una breve reseña histórica de los acontecimientos más significativos, los principales congresos y los documentos más relevantes emanados de ellos, que nos permiten recoger los elementos claves de ideología y práctica que definen el movimiento Cristianos por el Socialismo. Antes de dicho recorrido, es, sin embargo, necesario tener siquiera una definición aproximada de la realidad que investigamos.

»Definición aproximativa

»El movimiento de Cristianos por el Socialismo (CPS) ha sido más bien un proceso viviente que un sistema acabado. Sus adherentes lo catalogan como la expresión social de unos cristianos comprometidos en el proceso revolucionario. Se trata de militantes que intentan actuar por dentro de las varias organizaciones políticas y sindicales de inspiración marxista, y de cristianos decididos a llevar la lucha al interior mismo de sus respectivas Iglesias. Ellos no buscan constituir ni un nuevo partido ni una nueva Iglesia.

»Los elementos que pueden identificar a los CPS son éstos: uno, la participación activa en el proceso revolucionario; y dos, la voluntad de ser cristianos. Su originalidad está en afirmar de hecho y de derecho, por un lado, la *opción socialista* (marxista) dentro del mundo cristiano, y por otro lado, la *opción cristiana* dentro del mundo revolucionario marxista. Esta tensión aguda entre el polo religioso y el polo político es la especificidad de los CPS. Unos grupos han subrayado más la presencia y la perspectiva cristiana (y consiguientemente el trabajo de masas en ambientes tradicionalmente católicos); otros grupos subrayan más la lucha política y la práctica revolucionaria (y consiguientemente el trabajo de formación ideológica de *elites* revolucionarias).

»Provisionalmente podemos asumir la descripción que dieron de sí mismos los Cristianos por el Socialismo de Chile en su Jornada Nacional, celebrada en las cercanías de Santiago, en noviembre de 1972:

»"CPS es un lugar de encuentro de cristianos que militan o no en diferentes partidos de izquierda, pero que tienen el mismo compromiso con la clase trabajadora y su lucha por el socialismo. Asumen el análisis marxista y tienen como objetivo inmediato colaborar en la conquista del poder por parte de la clase trabajadora. CPS es una tribuna para denunciar el socialcristianismo y grupos que usan el cristianismo para oprimir al pueblo, y CPS muestra en los hechos que no es incompatible ser cristiano y ser revolucionario. Además, CPS da un aporte a la unidad de los revolucionarios, sin caer en bendiciones de partidos y gobiernos. Por último, CPS reúne a los cristianos que quieren vivir su fe de manera revolucionaria."

68. E. NEIRA, *Cristianos por el Socialismo: de Medellín a Puebla*, Caracas ²1979; trae abundante bibliografía. Para bibliografía aún más vasta, R. VEKEMANS, *Teología de la liberación y cristianos por el Socialismo*, Bogotá 1976, anexo p. 553-588.

»Un elemento connotado de los CPS, exiliado del régimen Pinochet y a quien encontramos actualmente en el grupo de edición española de "Le Monde Diplomatique" en México, precisa más la tarea religiosa y la tarea política de los CPS:

»"Somos cristianos comprometidos con la lucha de la liberación de los oprimidos, y esta lucha es por el socialismo.

»"Somos cristianos que, como grupo, desarrollamos una acción política, sólo en un campo específico: en el campo de la lucha ideológica. Y particularmente referida esta lucha ideológica a las masas cristianas.

»"Somos cristianos que buscamos y realizamos una nueva expresión de la fe. Una nueva forma de vivir y expresar nuestra fe en Cristo.

»"De estas tres características se puede deducir la forma, la estructura orgánica que vamos asumiendo... impuesta por la misma realidad:

»"Primeramente, no somos un partido político, ni tampoco desarrollamos otra acción que sea paralela, o que reemplace, o que haga competencia a la acción que desarrollan los partidos políticos, las vanguardias de los trabajadores... no tenemos una acción política en el sentido de la toma del poder.

»"En segundo lugar, no somos un movimiento de Iglesia propiamente tal. Nosotros no somos un nuevo movimiento cristiano, en la forma de la antigua Acción Católica, un movimiento de tipo eclesiástico. Hemos dejado de lado ese tipo de organización [...]."»

Entre los principales hechos y encuentros de los CPS, E. Neira recuerda los siguientes: la Declaración de los Ochenta en abril de 1971; el Manifiesto de los Cristianos en América Latina desde La Habana en marzo de 1972; el Primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, y la Segunda Jornada Nacional, celebrados en Santiago de Chile el mismo año. Los encuentros de Ávila, de Lima y de Bolonia en 1973; el Encuentro de Nápoles en 1974, y el Encuentro Internacional de Quebec en abril de 1975. Esto significa que el movimiento y la ideología han alcanzado una dilatación intercontinental.

4. *La teología de la liberación*

La importancia de este pensamiento y de este movimiento teológico puede medirse a partir de la imponente bibliografía que últimamente ha provocado[69].

69. Nos remitimos a las publicaciones bibliográficas que viene haciendo R. VEKEMANS a través de CEDIAL (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Integración de América Latina), Bogotá, desde 1973. E. DUSSEL, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1978, p. 126-138, construye su visión histórica de la teología de la liberación. Entre los estudios sobre la teología de la liberación señalamos especialmente el de R. VEKEMANS, citado en la nota anterior, con bibliografía muy completa, p. 221-281. Pueden recorrerse allí 1090 títulos de libros, estudios, artículos. R. OLIVEROS, *Liberación y teología, génesis y crecimiento de una reflexión*, Lima 1977, ofrece lo que indica su título. En algunos escritores liberacionistas se advierte una parcialización bibliográfica, equivalente a una realimentación.

Aquí vamos a limitarnos a presentar, en la esperanza de no distorsionar los hechos, algunos elementos históricos que pueden contribuir a comprender sus orígenes.

Creemos que sus raíces lejanas han de buscarse en el movimiento de sacerdotes obreros, aparecido durante la segunda guerra mundial, que se desplazaron a la Alemania hitleriana para acompañar a sus compatriotas franceses llevados forzosamente a las fábricas alemanas. Allí descubrieron que el obrero francés no sólo estaba abandonado en la emergencia de la deportación, sino que el abandono pastoral constituía una vieja historia. Apareció el célebre libro de Godin *France, Pays de Mission*, y surgió entonces la angustia por la renovación de la parroquia. Es síntoma de la experiencia pastoral del momento la obra del cardenal Suhard, *Essor ou déclin de l'Église?* Desde aquellos años se despierta en muchos sacerdotes el entusiasmo por la *banlieue,* las *bidonvilles,* y empiezan a pulular publicaciones como «Communautés», «Dialogues», etc., que si han desaparecido, han dejado su espíritu[70].

En cuanto se refiere a la América Latina, podría pensarse que los elementos germinales ya se encuentran en el contorno histórico de *Medellín*. En el terreno de la acción sólo asoma el llamado «clero joven», grupos inconformes y contestatarios: reflejan en América Latina, con acento político, cuanto ocurre en Europa (y también en Estados Unidos) en el ámbito teológico, especialmente eclesiológico. Ocurren tomas de universidades católicas y de catedrales (Valparaíso, Santiago), pero todavía no se habla ni de «teología» ni de cambio social.

1968 es un año de coincidencias de protesta en Europa y en América Latina. En nuestro continente toma la delantera un sector del clero y de los religiosos. La crisis eclesiológica de Europa, representada, por ejemplo, por Ch. Davis o G. Baum, repercute en Latinoamérica en el aspecto pastoral. Las reuniones europeas (p. ej. Coira) carecen de temática política y son de carácter intelectual dogmático.

La fermentación de las ideas se infiltra en nuestro continente, aprovechando también una interpretación muy particular de *Medellín*. A partir de 1970-1971 puede hablarse ya de una explicitación doctrinal cuya literatura previa no poseía un proceso sistemático, sino que pertenecía más bien a literatura dispersa. Tal explicitación nace verosímilmente del fracaso advertido por sacerdotes pastoralistas sobre los esfuerzos de una Iglesia de perspectiva desarrollista.

70. En 1954 escribía ya R. AUBERT: «Los esfuerzos de adaptación de la teología que se insertan en este movimiento general de confrontación con el mundo y con la mentalidad modernas, recaen ante todo sobre la presentación de la doctrina. Se plantea con insistencia la cuestión de saber si ésta responde aún al estado y a las necesidades de los espíritus. Entre las sugerencias avanzadas, unas se limitan a una adaptación del vocabulario, haciendo, por ejemplo observar que la palabra *redención,* nacida en una época en que había esclavos para redimir, ya no tiene sentido hoy, y que valdría la pena açogerse a la noción de *liberación* [!] del hombre, que tiene un lugar tan grande en la teología moderna» *(La Théologie Catholique au milieu du XX^e siécle,* Tournai - París 1954, p. 47).

Es probablemente el momento en que el padre Gustavo Gutiérrez abandona los moldes clásicos y empieza a plasmar sus intuiciones que alcanzarán después un enorme desarrollo[71].

El movimiento iniciado con hombres y con nombres como G. Gutiérrez, H. Assmann, J. Comblin, J.L. Segundo, R. Muñoz, S. Galiles, y otros, irá formando una escuela ramificada de seguidores, en la que no todos merecerán, con igual título el nombre de teólogos[72].

La teología de la liberación, como movimiento, pronto deja traslucir una actitud parainstitucional. Su pensamiento va siendo amplificado, primero en América Latina, después en Europa y en Filipinas. Pero con su amplificación, aparece también «una gama de teólogos (que) produce algunas disonancias: el acuerdo fundamental se hace a partir del trabajo teológico que es esencialmente un análisis y un compromiso político. Todas estas "teologías" de la liberación parten de la revolución filosófica anunciada por Marx: *Las filosofías hasta ahora se han limitado a pensar sobre el mundo: ahora se trata de transformarlo...»*

Este pensamiento teológico ha ganado innumerables adeptos en América Latina. Revistas católicas, anteriormente de corte clásico, como «Christus», de México, SIC de Caracas, «Estudios Centroamericanos» (ECA), han evolucionado incondicionalmente a su servicio. Como su presentación aún está en proceso de decantación y su pensamiento todavía conserva ambigüedades, algunas conferencias episcopales aportaron diversas observaciones antes de la celebración de *Puebla*, cuya síntesis recogió el *Documento de Trabajo*. Es de advertir que el documento final de Puebla prefirió pasar en silencio tanto la palabra misma «liberación», a secas, como el tema de *teología de la liberación*, precisamente para no comprometerse en un terreno polémico que ofrece, además, interpretaciones contradictorias[73]. El *Documento de Trabajo* hace la siguiente síntesis[74]:

«Varias conferencias episcopales ofrecen aportes que pueden ayudar a aclarar este concepto. Los reunimos en esta nota.

»La teología de la liberación brota de la vida intensa de la Iglesia en América Latina, manifestada especialmente en Medellín. Tiene varias corrientes. En estas corrientes, hay unos elementos que nos ayudan a iluminar la realidad descubierta y otros que resultan difíciles de integrar. De suyo, sería válido y suficiente atenerse a lo que dice *Evangelii Nuntiandi*, sin necesidad de pronunciarse sobre ninguna corriente en particular de la teología de la liberación. Sin embargo, para ser más explícitos,

71. Estudio biográfico y del pensamiento de G. Gutiérrez, un tanto ditirámbico, en *Mysterium Salutis* (ed. italiana), suplemento 12. *Lessico dei teologi del Secolo XX, a cura di Piersandro Vanzane e Jürgen Schultz,* Brescia 1978, p. 771-778. La obra fundamental del padre G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación,* Lima 1971. Ha conocido nuevas ediciones y traducciones.

72. Breves biografías, siempre elogiosas, de algunas de estas personas, en R. GIBELLINI (dir.), *La nueva frontera de la teología en América Latina,* Salamanca 1977, p. 286-297.

73. B. KLOPPENBURG, *Génesis del Documento de Puebla* («Colección Puebla» 2), p. 30-31. Apareció también en «Medellín» (Medellín 1979), p. 190-207; cita en p. 204-205.

74. Nota 11, p. 43-44.

aducimos las siguientes aclaraciones que pueden contribuir a un mayor discernimiento.

»Elementos que nos ayudan:

»El cuidado de no desvincular las dimensiones de la salvación y de la liberación: comunión con Dios y comunión con el hombre, éste, comprendido en su plenitud, no sólo en su aspecto interno psicológico, sino también en su aspecto externo, económico y social.
»Su óptica para descubrir en la opresión la manifestación social del pecado y para concluir que no hay auténtica liberación sin la liberación del pecado y sus dimensiones sociales.
»El énfasis genuino en el pobre y la insistencia en su evangelización.
»La ortopraxis y su coincidencia con la ortodoxis en Cristo Liberador, Palabra salvadora del Padre, que como palabra es doctrina de Dios y como salvación, plenitud de la acción divina.
»La atención al aspecto temporal e histórico de la salvación.
»El hecho de querer profundizar en las Sagradas Escrituras desde nuestro contexto latinoamericano.
»La inserción en el pueblo: tomando fuertemente en cuenta el sentido de la fe del pueblo de Dios, como lugar teológico.
»La comprensión y vivencia de la donación trinitaria y de la muerte de Cristo como donación total al prójimo hasta la muerte, por causa de la justicia.
»La promoción del compromiso integral desde la fe, como dimensión de la verdadera conversión.
»El hecho de que en los sacerdotes se ha despertado mayor valoración y amor por la pobreza evangélica.

»La lucha contra situaciones de pecado que hay que transformar.

»Elementos criticables:

»Algunas corrientes de la teología de la liberación contienen elementos que no pueden ser aceptados por un cristiano:

»La lucha de clases, la violencia, la identificación del pensamiento cristiano con ideologías que prometen paraísos aquí en la tierra.
»La asunción del análisis marxista.
»El marcado acento inmanentista y horizontalista. La conciencia de los hombres no determina su existencia social; la existencia social determina su conciencia.
»Evangelizar es hacer que los oprimidos cobren conciencia de su situación y denunciar el estado de pecado de sus opresores, para liberarlos, a ambos, mediante la lucha de clases.
»La aceptación de la crítica marxista de la religión, como ideología favorable a los opresores y la pretensión de promover un cristianismo "no religioso" al que sólo le quedaría la dimensión política por medio de la denuncia de las injusticias y la concientización del pueblo para la lucha revolucionaria.
»Hay una fe proletaria y una fe burguesa necesariamente en pugna. La Iglesia no puede ser verdadera comunidad de amor y reconciliación.
»La fe tiene que vivirse y pensarse en el universo de la experiencia revolucionaria, dentro de la realidad conflictiva y dialéctica de la historia.
»El desconocimiento de la providencia, sobre todo a nivel social y estructural. La intervención de Dios en la historia, se silencia o se equipara con el puro poder inmanente de los procesos humanos determinados por la esfera económica.

»La reducción de la eficacia de la obra redentora del Cristo de la fe a una mera imitación o ejemplo del Jesús histórico.
»Cristo significa un mero símbolo del pobre y del revolucionario; su redención es liberación exclusivamente política, económica y social.
»La contraposición excluyente de la Iglesia, como red de comunidades, a la Iglesia, gran institución.
»El desconocimiento del magisterio jerárquico de la Iglesia como intérprete auténtico de la Palabra de Dios.
»La "relectura" de la Palabra de Dios interpelándola por el acontecimiento liberador que consiste en el compromiso para la lucha y en la lucha de clases. Ésta sería la *praxis* liberadora.
»La doctrina social de la Iglesia es una tercera opción, fruto de una lectura capitalista de la Escritura.
»El juicio contra la religiosidad popular como algo alienante.
»La noción de "Iglesia popular", exclusiva de los pobres en sentido socioeconómico, como quien es concientizado por la lucha.
»El desconocimiento del valor eficaz de los sacramentos y su reducción a meros símbolos»[75].

5. *Una grave amenaza a la unidad de la Iglesia*

La Iglesia en América Latina ha sufrido el ataque del laicismo, del protestantismo de tipo sectario, del marxismo y ahora de la secularización atea. Aunque sea llamada continente católico, no pueden callarse las estadísticas: de los 312 millones de habitantes a que llegaba en 1975, 36 no pertenecían a la Iglesia católica.

Pero, al menos hasta ahora, el asalto se había producido desde fuera. Habían ocurrido tentaciones de cisma, en El Salvador, el siglo pasado, poco después del movimiento emancipador; en Venezuela, en México, durante el gobierno de Calles (1924-1928), pero tales intentos no pasaron de simples veleidades.

Dejando a un lado todo tremendismo, con la aparición de algunos movimientos de izquierda clerical en el último decenio estudiado aquí, hay temor fundado de que, más allá de toda previsión, se esté incubando un movi-

75. Es preciso mencionar aquí el documento de la Comisión Teológica Internacional, *Teología de la Liberación* (BAC *minor* 48) Madrid 1978 (trad. del alemán). Querríamos citar de modo particular aquí a: I. ANDRÉ-VINCENT, *Les théologiens de la libération*, en «Nouvelle Revue Théologique» 1976, p. 108-125; P. BIGO, *Cristianismo y Liberación en América Latina* en CELAM, *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, p. 236-246, id., *Marxismo y liberación en América Latina* en CELAM, *Cristianismo e ideologías en América Latina*, Bogotá 1974, p. 15-26; B. KLOPPENBURG, *Las tentaciones de la teología de la liberación* en CELAM, *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, p. 401-415, id., *Cuestiones pendientes en la praxis liberadora*, en «Medellín» (Medellín 1976), p. 521-526; id. *El tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974* (ibid. 1975), p. 6-35; id., *Evangelización y liberación según el Sínodo de 1974* (ibid., 1975), p. 6-35. Finalmente, no puede ignorarse el notable estudio del padre G. FESSARD, S.I., *Chrétiens marxistes et Théologie de la Liberation*, París 1978, ed. castellana: *Teología de la liberación. Génesis y trayectoria (El Pensamiento de Giulio Girardi)*, Caracas 1979. Ya estaba en la casa editorial este volumen cuando apareció la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

miento efectivo de escisión eclesial que arranca de la llamada «Iglesia popular»[76]. El efecto disociador de este fenómeno radica en los presupuestos eclesiológicos que contiene y en la vulnerabilidad del momento en que se produce.

Se llama «eclesiología nueva», en oposición a la «eclesiología continuista». La Iglesia popular era descrita así por Pablo Richard, uno de sus propagandistas: Iglesia «habitada y construida por los pobres, una Iglesia "clasista", en el sentido de una Iglesia que se sitúa, con claridad y de modo decisivo y definitivo, de parte de las clases populares en su lucha contra la opresión y represión del sistema. La organización visible de esta Iglesia está constituida por aquellas comunidades eclesiales de base nacidas de un proceso de reagrupación de cristianos dispersos que han hecho una opción política consciente. En estas comunidades el trabajo político de la lucha por la justicia no es cualquier cosa supletoria o marginal, sino el núcleo mismo de la evangelización. La lucha se vive como el lugar privilegiado del encuentro con Dios. La opción por los pobres y por la justicia no aparece como una opción "importante" o "privilegiada", sino como una opción constitutiva de la misma Iglesia. En la Iglesia popular el eje de construcción de la Iglesia no se define por el dilema "fe o ateísmo", sino por el dilema "dominación o liberación"»[77].

La exasperación amplificada contra la «Iglesia institucional», el papel protagónico de grupos de sacerdotes y religiosas *bien organizados y activos*, el influjo y el impacto que ejercen en medios juveniles, ya motivados con tanta propaganda a favor del marxismo y en contra de la jerarquía, y el efectismo del programa, pueden reservar a la Iglesia católica un futuro ciertamente sombrío. A lo que han de añadirse ejemplos de pobreza, desinterés, bondad y preferencia por los pobres que demuestran no pocos promotores de la «Iglesia popular».

Si la Iglesia católica quiere conjurar el peligro, no puede circunscribirse únicamente a las reafirmaciones doctrinales[78]. Al inaugurar en Bogotá la

76 Una exposición sintética de la llamada «Iglesia popular». B KLOPPENBURG, *Iglesia popular*, Bogota 1977 En un vehemente escrito titulado *Satanización de Jesús, Satanización de la Iglesia*, C BRAVO G , ataca al padre KLOPPENBURG con estas palabras «El ideólogo de lo que J Comblin llama *teología de la conspiración* es Buenaventura Kloppenburg, en un folleto ampliamente difundido y aceptado sin cuestionamiento, por muchos obispos en México y en otros países de América Latina, y del que se han hecho eco altas autoridades eclesiásticas» («Christus», núm 525, México 1979, p 21) Véase la nota 13 de este artículo, ibid , p 25 Kloppenburg fue perito en la Conferencia de Río, teólogo del Concilio Vaticano II, teólogo de la Conferencia episcopal brasileña y perito en las Conferencias de Medellín y Puebla, designado expresamente por Pablo VI Puebla habló de la Iglesia popular, números 262-263. J COMBLIN escribe alarmado sobre *Teología de la conspiración*, en «Christus» núm 518 (México, febrero de 1979), p 12-15, para denunciar una campaña desatada, según él, contra las fuerzas progresistas de la Iglesia de América Latina Creemos que ni el discurso de Juan Pablo II al inaugurar la Conferencia de Puebla, ni los pronunciamientos de los arzobispos de Quito y Guadalajara que mencionamos en texto en seguida, se refieren a fantasmas o a peligros imaginarios

77. IDOC (ed ital.), núm 67, junio-julio de 1978, p. 110-111 Véase también del mismo P RICHARD, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza Apuntes teológicos para la década de 1980*, San José de Costa Rica 1980

II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Pablo VI recordaba a los obispos: «Las testificaciones, por parte de la Iglesia, de las verdades en el terreno social no faltan: procuremos que a las palabras sigan los hechos.» Por su parte, monseñor Eugenio de Araujo Sales, en uno de los discursos inaugurales de *Medellín*, se expresaba así: «De nada valdría salir de aquí con una carpeta de papeles más [...]. Es indispensable, ante todo, una voluntad firme, fortificada con la gracia de Dios; voluntad de cumplir, fiel y colegialmente, unida al sucesor de Pedro, la profunda e inmensa transformación que el Evangelio exige y nuestras conciencias reclaman, en favor de este vasto continente americano.»

Algunas corrientes de la teología de la liberación, y el movimiento Cristianos para el Socialismo originan la llamada «Iglesia popular». Corriente y movimiento nada inocentes en su actitud de oposición a la Iglesia católica. Un año antes de celebrarse la III Conferencia General del Episcopado en Puebla, hizo mucho ruido cierto *Memorándum*, suscrito por notabilidades del mundo teológico alemán contra *Adveniat*, acusado de bloquear esas tendencias teológicas y de apoyar a los elementos «reaccionarios» del episcopado latinoamericano. Entre las numerosas y autorizadas rectificaciones que recibió el *Memorándum*, está la del ponderado cardenal arzobispo de Quito, Pablo Muñoz Vega, jesuita, que, en carta al padre Karl Rahner, puntualiza sobre lo siguiente: *Medellín* tuvo presente y alentó una genuina teología de liberación; pero hay otra clase de teología liberacionista vinculada estrechamente con un movimiento de sacerdotes y cristianos que se inspiran en la ideología marxista «llevada hasta sus últimas consecuencias». Los episcopados de América Latina han tenido que proceder a «declaraciones firmes y precisas» sobre sus «peligrosas desviaciones [...], porque hemos sufrido ya en carne viva los deletéreos efectos». Después de citar la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, el cardenal Muñoz Vega pone de presente el poder de propaganda internacional de que dispone el movimiento de Cristianos para el Socialismo, para «hacerse valer como el único que en América Latina correspondería a un cristianismo auténtico»[79].

Todavía más preocupantes son las palabras del arzobispo de Guadalajara, cardenal José Salazar, que pronunció en abril de 1978 ante el Comité

78 En el siglo XIII, el obispo Diego de Osma, acompañado de santo Domingo de Guzmán tuvo una memorable intervención en Montpellier, ante un grupo de prelados y de los legados pontificios que deliberaban sobre la forma de contener el avance de los albigenses, diciéndoles –son palabras del historiador católico, Ricardo García Villoslada (*Historia de la Iglesia católica*, tomo II, BAC, Madrid, p 667)– que su fausto prelaticio, la pompa y riqueza que les acompañaban, no eran a propósito para predicar el Evangelio, de ahí la esterilidad y fracaso de sus sermones. «No es éste, hermanos, decía el obispo, no es éste el camino Creo imposible que vuelvan a la fe, sólo con palabras, estos hombres que se apoyan más bien en los ejemplos. Ved los herejes que, so color de piedad, simulando ejemplos de pobreza y austeridad evangélica, seducen a las almas sencillas Con un espectáculo contrario edificaréis poco, destruiréis mucho y no lograréis nada Sacad un clavo con otro clavo, oponed la verdadera religión a una fingida santidad. Sólo con sincera humildad puede ser vencido el fausto engañador de los pseudoprofetas »

79 *Controversia alrededor de Adveniat*, en «Tierra Nueva», núm 25 (Bogotá, abril 1978), p. 94

INSTITUTO DIOCESANO DE TEOLOGÍA PASTORAL BIBLIOTECA

episcopal del Episcopado mexicano, reunido en Mérida (Yucatán) y como presidente de la Conferencia episcopal mexicana. El arzobispo denuncia los «empeños de escisión de la unidad religiosa en América Latina»[80].

«Permítanme, hermanos, algunas reflexiones Las siento en el peso de mi conciencia y de mi cargo, y juzgo oportuno externarlas ahora No quisiera que se tomaran como una alarma, ni mucho menos que fueran impertinentes

»En el mes de agosto se cumplirán diez años del acontecimiento histórico para America Latina la visita, por primera vez en los siglos, del Romano Pontífice a nuestro continente

»Tengo la impresión de que el gran asalto es contra la autoridad suprema del Vicario de Jesucristo y del magisterio auténtico, que pretende concebirse como una instrumentalización del Evangelio al servicio de los sectores dominantes del dinero y del poder

»América Latina representa, numéricamente, en este momento prácticamente la mitad de la catolicidad Hay signos claros de empeños de escisión de esa unidad

80 Texto en «Medellín» (Medellín 1978), p 578-581 Hay que cerrar los ojos para no reconocer que existe una campana coordinada, a veces sutil, a veces descarada, contra la unidad de la Iglesia, sobre todo contra la jerarquia, como se explica en el texto del cardenal de Guadalajara Los ejemplos podrian multiplicarse Tomados al azar, vayan estos P Trigo, S I , en el folleto *Curso Latinoamericano de Cristianismo,* num 4, *Entre el Temor y la Esperanza* (sin fecha) difundido por los jesuitas del Centro Gumilla de Caracas y por otros, escribe tranquilamente en la Presentacion del cuaderno, y a proposito de «el pecado en la Iglesia», representado por «la expresión y sacralizacion de los poderes de turno que, instalados de este modo en el interior de la Iglesia combaten entre si para lograr la supremacia», que ese pecado «significa la tentación constante de la Iglesia de la que no se ha visto inmune ninguna epoca ni ningun grupo, la tentacion de sustituir al Espiritu por una ideologia, por un sistema, por una doctrina, por una casta social –la jerarquia– que sea la manipuladora de esta religión idolátrica» (pag 6) En la pag 16 se lee «La Iglesia se convierte en una secta Ser buen cristiano es entonces colaborar con la jerarquia defendiéndola de los enemigos y haciendo proselitos, adeptos Naturalmente que en esta situacion no es posible el diálogo » E Dussel, por su parte, acomoda patéticamente un texto del Evangelio «La interpelacion de la *base* existe Lo malo es que la institucion jerarquicoministerial no capta frecuentemente su funcion dentro de la Iglesia, y por ello estos profetas o grupos carismaticos comprometidos con el proceso de liberación "se veran excluidos de la comunidad cristiana" Jerusalen, Jerusalen, que matas a los profetas » Cita a J L Segundo y a G Gutiérrez y habla de una dura persecucion contra la «linea profética» *La «base» en la teologia de la libera cion,* en «Concilium», num 104 (1975), p 88 Que esta deficiencia pueda existir, nadie lo niega, pero generalizarla es injusto Tambien se podria decir lo contrario que el profetismo de evento (como se expresa Leuba) sofoca y mata al profetismo de institución La eclesiologia de los padres vio en forma natural que los obispos tambien eran profetas, ¡y por oficio! La agresión contra la jerarquia, desdeñosamente llamada «Iglesia institucional», no es fenómeno nuevo Para las nuevas corrientes de contestación esta la suprema autoridad el padre G Gutiérrez, que en su *Teologia de la Liberacion Perspectivas* enunció el «dogma» en esta forma «La Iglesia se halla vinculada al sistema social vigente Ella contribuye en muchos lugares, a crear "un orden cristiano" y a dar un cierto caracter sagrado a una situacion alienante y a la peor de las violencias la de los poderosos contra los débiles La protección que recibe de la clase social capitalista imperante en Latinoamerica, ha hecho de la Iglesia institucional una pieza del sistema, y del mensaje cristiano un componente de la ideologia dominante» (ed de Salamanca, 1972, p 342ss) No se ve coherencia, por otra parte, entre la queja amarga formulada en multitud de comentarios a *Puebla* de parte del grupo de personas pertenecientes a la teologia de la liberación por la difamación de que fueron objeto por parte de las publicaciones integristas en Mexico durante los dias de la Conferencia episcopal, y entre las acusaciones hechas a troche y moche que no pocos de ellos lanzan contra la Iglesia y contra la jerarquia

A nivel de ciertos sectores pensantes –sacerdotes, religiosos y laicos–, es ya manifiesta la resistencia a la enseñanza del Magisterio, el rechazo al mismo y las actitudes claras de reto y de oposición

»*Esto no ha llegado todavía al gran pueblo que cree en la Iglesia,* que espera en ella y que continúa manifestándole su adhesion y su amor

»Una división, derivada de razones ideológicas, en el pueblo cristiano, podría originar un verdadero cisma dentro de la Iglesia, análogo al padecido en los principios de la era moderna y un quebrantamiento de la unidad cristiana con dolorosas repercusiones en todos los sectores de la vida y con riesgos graves de fanatismo que podrían constituir a este continente en situación grave, aun de guerra religiosa

»El fenomeno de resistencia a la autoridad magisterial, litúrgica y disciplinar dentro de la Iglesia ha surgido dentro de niveles *intelectuales* y ha tomado como bandera al pueblo oprimido Creo que, sin exagerar, existe una verdadera conjura internacional frente a la cual hemos de tomar decisiones precisas y concretas en estrecha solidaridad con la Sede Apostólica

»Creemos, por fe, que el Romano Pontífice es Vicario de Jesucristo y Pastor Universal Creemos, por fe, en la inerrancia de su magisterio solemne Creemos, por fe, en la mision y en los carismos del obispo y en el valor de la colegialidad episcopal, como verdadera sucesión de los apóstoles y bajo la autoridad del papa sucesor de Pedro

»Creemos que la Iglesia no pueda ser pensada como simple institucion histórica y como mera realidad sociologica y antropológica La doctrina conciliar ha sido completa y precisa

»Bajo el nombre de Iglesia popular se han agrupado hoy diversos movimientos surgidos, antes de Medellín y durante estos diez años que tuvieron su principio en el movimiento llamado Cristianos para el Socialismo, que estan extendidos en todos los países de America Latina y mas alla de este continente En la proyección mística de ellos, en sus proclamaciones y en sus tacticas pueden advertirse claramente consignas de información, de presencia y de acción

»Estas tendencias se manifiestan dentro de nuestros mismos presbiterios, en varias comunidades religiosas sacerdotales, en comunidades religiosas femeninas, en nuestros seminarios y en laicos que habian adquirido lugar predominante en la vida eclesial

»No nos toca juzgar buenas intenciones ni actitudes interiores Si somos responsables de la unidad, de la verdad, de la disciplina y de la caridad

»El objeto de mis palabras es un llamado a la conciencia para que valoremos el riesgo gravísimo del momento y para que toda decisión sea tomada con serenidad, con fidelidad al Señor, y con el animo de entrega –como verdaderos pastores– al servicio de nuestro pueblo, aun cuando esto nos pida los mas grandes sacrificios y aun la vida misma

»Las actitudes tibias y expectantes, las indecisiones, las lentitudes, las esperas, al parecer prudentes, han hecho crecer algo que ha entrado muy adentro a la Iglesia y que nos lleva a pensar también en otros momentos surgidos ya en la historia eclesial, como fue el movimiento modernista, que afloró en toda su magnitud bajo el pontificado de Su Santidad Pío x

»No es éste el momento de una exposición detallada Quiero solamente hacer algunas indicaciones que pueden ser objeto de estudios especializados y de más detenidas reflexiones

»1 Está en juego el concepto y el contenido mismo de la fe Se busca no tanto entender la fe de otra manera, sino de hacer surgir una nueva *praxis* en la Iglesia, de la que surja una fe nueva

»2. Se intenta una nueva relectura de la Biblia, con el pretexto de que ella fue ideologizada por la jerarquía en beneficio de los sectores dominantes; esta nueva relectura de la Biblia ha de ser desde el punto de vista de las clases oprimidas y, a partir de ella, ha de orientarse la acción eclesial. Urge realizar en América Latina la "desvaticanización" de la Iglesia. Puebla amenaza volverse en maniobra vaticanizadora.

»3. Se ha elegido el camino de crítica permanente a lo que ellos llaman *Iglesia institucional.*

»4. Se rechaza sistemáticamente todo el magisterio de la doctrina social de la Iglesia, desde la *Rerum Novarum*, hasta la *Octogesima Adveniens* y todo el magisterio episcopal; ya que esta doctrina es simple reformismo paliativo e intento de mantener el estado actual.

»5. Se busca la alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente y se proclama el socialismo inspirado en los principios marxistas como la única alternativa aceptable.

»A este respecto hoy se ha llegado a las siguientes afirmaciones que expresan esta alternativa:

»*a*) El deber de todo cristiano es ser revolucionario.
»*b*) El deber de todo revolucionario es hacer la revolución.
»*c*) La única alternativa válida revolucionaria ha de estar inspirada en los principios marxistas.
»*d*) El único camino, ante la situación de violencia que hoy viven los oprimidos, es la violencia.

»6. La lucha ideológica tiene que ser valorada como elemento esencial del rechazo de la actitud actual del magisterio y del aporte cristiano; sólo así surgirá el "hombre nuevo".

»7. El amor transformador sólo puede vivirse en el antagonismo y el enfrentamiento, que cristalice en la lucha de clases.

»8. La *praxis* revolucionaria es matriz generadora de una nueva creatividad teológica.

»9. Los conceptos y símbolos básicos cristianos no han de trabar a los cristianos mismos en su compromiso con el proceso revolucionario.

»10. El Magisterio ha transmitido el Evangelio ideologizándolo hacia una práctica despolitizadora que impide la liberación; lo cual niega la fe en Jesucristo y en su lucha liberadora pascual. Así también el Evangelio ha estado en manos de la clase dominante.

»11. La construcción de la Iglesia del futuro debe tener presente una función politizadora y liberadora, en la lucha de clases, y ha de situarla definitivamente al lado de las clases explotadas. Por tanto:

»12. Ha de surgir la Iglesia popular, verdadera Iglesia clasista de la cual han de quedar excluidos todos los opresores; que sea incómoda para los grupos de privilegiados y poderosos para que sean verdaderamente las clases populares las que tengan voz y voto.

»13. Es, por tanto, necesario mantener la lucha ideológica permanente y atrevida con la jerarquía y desprestigiar su magisterio y su acción.

»14. Es necesario rechazar toda posición antimarxista, anticomunista y antirrevolucionaria.

»15. En la vivencia del Evangelio, la Iglesia popular se interrelaciona con las luchas históricas concretas.

»16. La Iglesia popular solamente surge desde las clases oprimidas en un verdadero proceso de *éxodo*, que todo lo oriente hacia el mundo de los oprimidos.

»17. La única profundización teológica que fundamente la fe y el compromiso revolucionario es la teología de la liberación.

»18. Urge arrancar el Evangelio de los grandes de este mundo para que él sea hecho elemento justificador de una situación contraria a la voluntad del Dios libertador.

»19. El único sujeto de creación teológica es el sujeto mismo de la praxis liberadora; evangelizar es acompañar a los oprimidos en esta tarea; sólo cuando el pueblo empieza a liberarse empieza a evangelizarse.

»20. Para esto las consignas son manifiestas:

»*a*) "No dejarnos aislar", estar presentes en la lucha ideológica al interior de la Iglesia con la palabra, con el escrito, con la solidaridad a los que son perseguidos; todo ha de surgir en el seno mismo de las iglesias, ha de buscarse la saturación de los medios de comunicación social.
»*b*) "No dejarnos recuperar", no permitir un diálogo que pueda degenerar en conquista ideológica; no ceder ante riesgos y amenazas; no estar dispuestos al retorno al sector de los opresores.

»21. Por tanto, rechazo definitivo de la Iglesia institucional como hoy existe, ya que ella ha hecho cristianos "ideologizados, secuestrados, domesticados, deformados, desvirtuados, degradados, desviados, manipulados, despolitizados, privatizados y monopolizados". Urge, por tanto, el desbloqueo de las conciencias.

»22. La reinterpretación de la fe ha de ser el "análisis científico de la realidad". Según el método propuesto por Marx la fe ha de vivir el pensarse en la dialéctica de la historia y ha de surgir de la praxis liberadora y revolucionaria como vivencia, reflexión, comunicación y celebración en Cristo. La praxis en la acción liberadora revolucionaria transformadora de la realidad. El único criterio de verdad evangélica es praxis liberadora que constituye el único tribunal cristiano inapelable de la verdad o falsedad de la fe.

»23. Urge rechazar toda estructura y toda enseñanza que impida este camino aun en la celebración litúrgica y en los textos litúrgicos. Hay que realizar, por tanto, la reapropiación de la liturgia.

»Frente a lo anterior no siento necesario hacer apologética; ni insistir en la verdadera vida de la Iglesia, en lo que ella ha realizado, en su luminoso magisterio pontificio y episcopal; como tampoco en las interpretaciones parcializadas de los documentos conciliares y de Medellín.

»Somos responsables de conducir la Iglesia, por el Evangelio de Jesucristo, en la unidad de la verdad, en la unidad litúrgica, en las exigencias de la verdadera moral, en el crecimiento de la vida de la gracia y en la fuerza incontenible de la caridad.

»Siento que hay algo que el Señor pide de nosotros: no ser guardianes mudos de la grey; no huir cuando ella es amenazada.

»Nuestra seguridad sacramental es una: todos unidos con el único Pastor Supremo de la Iglesia; todos presentes con nuestra voz ante el Vicario de Jesucristo y ante aquellos que llevamos en nuestras entrañas porque nos fueron confiados; de manera especial los más pobres, los más débiles; no sólo de bienes, sino también de verdad y de gracia; los más oprimidos; no solamente por poderes alienantes, sino también por desviaciones que desarticulan la unidad y por errores que laceran al Cristo viviente en la historia, hoy y aquí; a la Iglesia que también en el pasado se enfrentó a otros vientos y a otras tempestades.»

Hubiera podido esperarse que con las nítidas palabras del papa Juan Pablo II en Puebla acerca de la «verdad sobre la Iglesia» y con el magisterio episcopal tan autorizado de la Conferencia de Puebla, los grupos de disidentes entrarían en una actitud de reflexión y de convergencia a la unidad. No ha sido así. El episcopado de El Salvador, a través del presidente de su Conferencia Episcopal, monseñor José Eduardo Álvarez, ha tenido que dirigirse a «los sacerdotes, religiosos y laicos del Pueblo de Dios» para denunciar la persistencia y el trabajo de esa «Iglesia popular» que pretende «presentarse como la única y verdadera Iglesia de Jesucristo», organizada como *Coordinación Nacional de la Iglesia Popular* (CONIP), cuyos orígenes remontan a 1970. Está integrada «por un pequeño grupo de sacerdotes, religiosas, seminaristas y miembros de las comunidades de base urbanas y rurales». Se apoya en cinco comisiones, y «pretende ser un modelo de Iglesia comprometida con los pobres (que) instrumentaliza al pobre a quien considera exclusivamente en su dimensión sociopolítica para usarlo como un potencial revolucionario en una de sus metas intermedias: la revolución social, cuyo objetivo final será la instauración de un régimen socialista de ideología marxista». En acuerdos tomados en mayo de 1980, la CONIP «pretende asumir la representación de la Iglesia católica en El Salvador y desconoce la constitución jerárquica de la Iglesia». Sus miembros «pretenden ser pastores de sus Pastores al presentar como uno de los objetivos de sus planes de trabajo la realización de una pastoral hacia la Iglesia institución». El documento del episcopado está fechado el 6 de enero de 1981.

6. *Sobre la aplicación del concepto «profético»*[81]

El profetismo constituye un tema, a veces obsesivo, y por ello desvirtuable, en el tratamiento que se da a las actitudes de la Iglesia en recientes historiografías. Se afirma la irrupción de la profecía operada en estos últimos decenios, después de un largo mutismo del Espíritu, que parecería haber entrado en sopor sabático desde el siglo XVII, o que habría sido sofocado por los mecanismos de la cristiandad. Puede ocultarse en el trasfondo de tales afirmaciones una propensión a cierto masoquismo que favorece gratuitamente las recriminaciones de que está sobrada la historia de la Iglesia por parte del anticlericalismo, del protestantismo, del marxismo y de un nuevo «presentismo» clerical.

81. Tenemos presente la obra de Y.M.J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* («Unam Sanctam» 20) París [2]1968, especialmente los títulos *Prophètes et Réformateurs*, p. 179-207; *Conditions d'une réforme sans schisme*, p. 209-317; y la conferencia del P.H. DE LUBAC, *L'Église dans la crise actuelle*, en «Nouvelle Revue Théologique» 1969, p. 580-596. Los teólogos liberacionistas H. Assmann y J. Comblin tampoco ahorran críticas de ingenuidad e idealismo, precisamente a Congar, a De Lubac, a Rahner, que más tarde les hará de abogado. Véase R. VEKEMANS, *Teología de la liberación*, o.c., p. 99-100. Monseñor Óscar Romero tiene unas bellas páginas, sin pretensiones académicas, acerca del sentido profético en la Iglesia, y de la actitud resuelta pero filial y no destructiva de los profetas. *Monseñor Romero, La voz de los sin voz*, o.c., p. 324-328.

Se creería que únicamente ahora han reaparecido en la Iglesia sus capacidades de atrevimiento y se da como inconcuso que la contestación que procede de determinados ángulos tiene por sí misma el hálito profético. Se olvida que «cuando la función crítica es la única que entra en actividad, no tardará mucho tiempo en pulverizarlo todo», como escribe el padre De Lubac. Se afirma, como dato histórico concomitante con la vida de la Iglesia, lo que muchas veces no es sino prevención profesional del historiador impaciente: que la Iglesia «institucional» ha sofocado y sofoca, casi por principio, el ímpetu profético.

No cabe duda que el gran problema actual de América Latina en su realidad estructural está constituido por el subdesarrollo y por las condiciones de injusticia que lo acompañan. Desde el Concilio y desde *Medellín* los episcopados latinoamericanos se han sensibilizado hondamente ante la realidad de la injusticia y esta disposición espiritual ha aireado con vehemencia los espacios de la catolicidad. Pero los pastores y los profetas han de tener en cuenta que sus funciones no deben dejarse aprisionar exclusivamente por un caso, o por una coyuntura, o por un momento histórico. Está claro que el profeta vive su propio momento, pero enriquecería su misión si se esforzara en comprender y en vivir, si no «experiencialmente», por lo menos por un intento de apertura, toda la vida y toda la historia de la Iglesia.

En la magnificación que hoy se hace de los profetas auténticos o declarados como tales, la reflexión histórica no debería olvidar que, por ser ellos hombres de frontera, han de vivir en la humildad y en la desconfianza de sí para que, al empujar a la Iglesia hacia nuevos horizontes, no contribuyan a una pérdida de su identidad.

La euforia de algunas historiografías contemporáneas, en ocasiones razonablemente justificada, debería tener presente que la existencia de la Iglesia, cuerpo vivo y organizado, se ha de integrar en la continuidad y el movimiento. Éstos quedan asegurados cuando se vive, como lo han practicado los grandes reformadores católicos, en la Iglesia y con la Iglesia. Ellos ejercieron y ejercen un ejemplar despliegue de libertad espiritual (san Columbano, san Bernardo, san Francisco de Asís, san Ignacio, el padre Lacordaire, Carlos de Foucauld, el padre Voillaume), pero vivieron en todas sus exigencias la comunión eclesial.

Algunos católicos de la «izquierda cristiana» apelan con frecuencia a las figuras de dos obispos latinoamericanos: monseñor Manuel Larraín, muerto en un accidente automovilístico en junio de 1966, y al arzobispo de Recife, don Hélder Câmara. Ambos han sido resueltos defensores de la justicia, pero al mismo tiempo han sido fieles hijos de la Iglesia. Su acción crítica se ha movido siempre dentro de esa misma fidelidad, lo que no les ha restado servir a la verdad. En el testamento espiritual de monseñor Larraín leemos estas inspiradas recomendaciones: «Amad a la Iglesia. Amad a vuestro obispo, amad a vuestros sacerdotes, amad a los seminaristas, amad las obras de la Iglesia. Defended a la Iglesia con el testimonio de vuestra vida. El peor enemigo de la Iglesia son los malos católicos. Sed misioneros de la Iglesia: la Iglesia es el misterio de Cristo prolongado. Sufrid con la Iglesia:

la Iglesia tiene hoy un sufrimiento especial: el alejamiento de la clase obrera. Hay que hacer que retorne. La Iglesia tiene una doctrina social. Debe enseñarse con valentía, debe aplicarse con decisión»[82].

Don Hélder es un obispo católico émulo de los grandes padres de la Iglesia. Reconoce las deficiencias de la Iglesia, las enjuicia, pero lo hace como hijo de la Iglesia. A una pregunta mordaz que se le hizo al concluir su conferencia en la Mutualité de París el 22 de abril de 1968 sobre la *Iglesia institucional*, respondió: «Permítame una respuesta a propósito del jefe de la Iglesia institucional, a la que tengo la alegría de pertenecer.» Vino a continuación una breve defensa de un número controvertido de la encíclica *Populorum Progressio*[83].

No toda novedad es signo de los tiempos. El desdén con que se mira a las teologías clásicas o la doctrina social de la Iglesia no es precisamente una señal forzosa de intuición o inteligencia. En su etapa de peregrinación no se da la *Ecclesia immaculata martyrum*; san Agustín había tenido que distinguir frente al ataque autosuficiente de los donatistas, entre la Iglesia *quae nunc est* y la Iglesia *quae futura est*.

Existe, pues, el peligro de la simplificación y de la obstrucción de la complejidad mental, y de un desprestigio de la propia causa, cuando se asumen actitudes de impaciencia o de cólera. La tempestad creada antes de la Conferencia de Puebla revistió características tan apasionadas, que había derecho a sospechar si era el Espíritu de Dios o el espíritu de Saúl quienes la estaban alentando.

La Iglesia jerárquica está en la obligación de examinar[84] los clamores del profeta, y de abrirse a ellos, si es auténtico; éste, a su vez, debe admitir que no es fácil verificar en la historia las verdades puras. Se habla mucho del discernimiento, del juicio, de la denuncia, pero qué poco se menciona la oración, única garante de que se ha establecido un diálogo con Dios, autor exclusivo de toda profecía verdadera. Se agrava todavía más el problema cuando se desconoce la existencia de la Iglesia única, que no puede ser reinventada y que tiene competencia para discernir la autenticidad de los profetas[85].

Dentro del puro terreno histórico resulta sorprendente y molesto encontrar tanto entusiasmo por el profetismo contemporáneo, como si en tiempos

82. Apartes publicados en el «Boletín Informativo» del CELAM, núm. 86 (abril-junio de 1966), p. 10. Casi todo el número está dedicado a monseñor Larraín. Hay «amigos» del gran obispo que no tienen en cuenta el «amad las obras de la Iglesia», y atacan a la Acción Católica, la beneficencia de la Iglesia, su doctrina social, su propia historia pasada. Y en ese mismo testamento, monseñor Larraín decía: «éstos han sido mis tres grandes ideales: la liturgia, la acción católica y el problema social.» Como dato desconocido de interés, don Manuel había mostrado mucho empeño en la canonización de Pío IX. Véase «Ecclesia», núm. 1120 (1962), p. 1653-1654, en plena celebración de la I Sesión conciliar. Y en eso estaba muy de acuerdo con Juan XXIII, como lo hemos referido en la nota 24 del capítulo II.

83. ICI, núm. 315 (1.° de julio de 1968), p. 7.

84. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, núm. 12.

85. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* («Quaestiones disputatae»), Herder, Barcelona 1968, p. 46-92, espec. 64-67.

anteriores la Iglesia hubiese padecido su orfandad. ¿Acaso no fueron mártires y profetas los obispos, los sacerdotes, los laicos perseguidos el siglo pasado en casi todos los países latinoamericanos porque se oponían a los excesos anticatólicos de gobiernos inspirados por la masonería? Se olvida el martirio de la Iglesia mexicana, o la persecución religiosa en el Ecuador y en Guatemala. No se menciona el callado sufrimiento de los católicos cubanos. Uno de sus obispos vive en el destierro. Parecería que no actuó proféticamente el catolicismo panameño al enfrentarse a un gobierno agresivamente liberal, instalado en 1910, catolicismo que luchó contra las leyes del divorcio y la expulsión de religiosos extranjeros. No se menciona a los obispos de Haití desterrados por Duvalier por los mismos años en que Fidel Castro expulsaba de la isla a varios centenares de sacerdotes, religiosos y religiosas cubanos y no cubanos.

Tuvo nervio profético la resistencia de monseñor Rossell contra el intento de marxistización de Guatemala, o de la jerarquía y del laicado argentinos en los últimos años de la dictadura peronista. Es patética la fotografía de aquella multitud de creyentes que de rodillas esperaba la carga de la caballería ordenada por Borlenghi en Buenos Aires, el sábado siguiente a Corpus Christi de 1955. La jerarquía de Santo Domingo tuvo, es cierto, un profetismo a lo Jonás. Calló por largo tiempo, pero en 1960 clamó en todos los púlpitos de la nación contra los desmanes del dictador.

Los obispos de Cuba, en carta dirigida en enero de 1960 a todos los fieles de la isla, saludan y bendicen las medidas encaminadas a elevar el nivel de vida del pueblo, pero condenan el proceso ateo de la revolución «porque el catolicismo –dicen– y el comunismo, responden a dos concepciones del hombre y del mundo totalmente opuestas, que jamás será posible conciliar». Más tarde, monseñor Evelio Díaz, arzobispo auxiliar de La Habana, manifestaba a funcionarios del gobierno que, de no obtener garantías para el ejercicio del culto, declararía a su Iglesia, «Iglesia del silencio» y cerraría los templos «para que el mundo supiera qué pasaba en Cuba»[86]. Hizo también de profeta de los derechos de Dios el arzobispo de Santiago de Cuba, monseñor Pérez Serantes (que años atrás había salvado la vida de Fidel Castro), en su carta pastoral del 24 de septiembre de 1960. Pocos documentos episcopales se han escrito en América Latina con tanta vibración patriótica y pastoral. En carta abierta de los obispos de Cuba al doctor Castro, proclaman que están dispuestos a «cualquier sacrificio antes que claudicar». «Cuando se nos atacó personalmente a nosotros, pudimos callar, porque si, como hombres, teníamos el derecho a exigir una reparación, como obispos teníamos el deber de perdonar. Pero cuando se lastima y se hiere a nuestros hijos espirituales, no actuaríamos como legítimos pastores de la grey que nos ha sido confiada, si no saliéramos en defensa de su derecho y de su honra»[87].

86. Léase cuanto hemos referido en páginas anteriores concernientes a la actitud de la Iglesia frente a la revolución de Castro, p. 609ss.

87. Eccl, núm. 1365 (1960).

Cuando en 1956, el general Rojas Pinilla exigió al ejército colombiano un juramento de fidelidad a su persona y a su gobierno, levantó su voz de protesta, razonada y firme, en nombre del episcopado colombiano, el arzobispo de Bogotá, cardenal Crisanto Luque[88].

La Iglesia en América Latina ha defendido muchos derechos humanos antes de la irrupción de la nueva era profética. Cierto es que el énfasis no recaía sobre el problema concreto de la injusticia estructural, y antes hemos reconocido en ello tal vez una falla profética. Pero la defensa de la santidad del matrimonio, de la unidad de la familia, de la vida, de la libertad religiosa, del derecho a predicar el Evangelio, de la permanencia de los sacerdotes y religiosos extranjeros (Centroamérica, Cuba, Colombia, Venezuela, Ecuador), de la evangelización de los grupos indígenas, de la libertad sindical contra los monopolios estatales, y la condenación de las relajaciones morales, de la pornografía, de la embriaguez, de la violencia política, de las campañas antinatalistas, constituyen un hecho profético bien enraizado en la fatigosa existencia de la Iglesia latinoamericana.

88. «La Iglesia» (Bogotá 1956), p. 593-596.

Capítulo VI

LA TERCERA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: PUEBLA

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

I. Antecedentes

1. *La preparación*

Los años que siguieron a *Medellín*, como ha podido observarse en el esquema histórico de las páginas anteriores, se presentaron sobrecargados de tensiones, de peligros y de realizaciones positivas. Empezó a surgir la idea sobre la oportunidad de celebrar una III Conferencia cuando se acercaban los diez años de *Medellín*. Era preciso reflexionar sobre la reacción global provocada en ese decenio y sobre las perspectivas de la Iglesia para los últimos veinte años del siglo[1].

Pablo VI, a quien habían ya llegado solicitudes de las diversas Iglesias acerca de la oportunidad de una nueva Conferencia, hizo saber a la XVI Asamblea ordinaria del CELAM en 1976, su decisión de convocarla. Por estatutos correspondía al CELAM su preparación y organización.

En febrero-marzo de 1977, durante la segunda reunión de coordinación del CELAM, en que participaron más de 60 obispos y los directivos integrantes de las comisiones de los diversos departamentos, hubo convergencia acerca del tema: la evangelización. La idea fue acogida por Pablo VI, y se plasmó como programa con este nunciado: «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.»

La evangelización constituye el gran reto del mundo contemporáneo lanzado a la Iglesia. El problema nuclear de la Iglesia en América Latina es el de la fe.

1. Para la redacción de lo que sigue se ha consultado: A. López Trujillo, *Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, en «Medellín» (Medellín 1979), p. 181-188. A. Lorscheider, *Preparación de la III Conferencia General* (ibid., p. 500-507).

En el proceso de preparación todo el episcopado continental se puso al trabajo a través de reuniones regionales y de encuentros realizados por áreas, celebrados por los departamentos del CELAM. El trabajo en equipo caracterizó la tarea de los 17 directivos del CELAM. Estudiaron los criterios y las etapas que debían presidir el proceso de preparación, y con la asesoría de expertos no pertenecientes al CELAM. Hubo intercomunicación frecuente con la Comisión Pontificia para la América Latina.

Después de muchas consultas, y ponderando las oportunidades de diversas ciudades del continente, se escogió a Puebla de los Ángeles, en México, como sede para la futura conferencia. La arquidiócesis de Puebla de los Ángeles tenía dentro de casi 21 000 km^2 de superficie 2 889 000 habitantes, de los que 2 210 000 eran católicos. La ciudad misma llegaba a 800 000. El número de sacerdotes diocesanos y religiosos era de 412 y los seminaristas mayores redondeaban el centenar. Había sido fundada en 1531, a 129 km al suroeste de México, a 2149 metros de altitud. Puebla empezó a ser diócesis estrictamente en 1539, por traslación que se hizo de la cercana ciudad de Tlaxcala, en donde fue erigida la diócesis originaria en 1525. Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, la diócesis Tlaxcala-Puebla tiene gran significación, como que, en 1535, uno de los grandes obispos del siglo XVI, fray Julián Garcés, escribió al papa Paulo III la famosa carta sobre la disposición connatural de los indios a la fe, uno de los documentos más optimistas acerca del hombre americano que, a su vez, recibió como respuesta la bula *Sublimis Deus*, que proclama los derechos de los indios y condena todo atentado contra su libertad. En 1903 la diócesis fue elevada a metropolitana. La elección de Puebla se debió a su situación central, cercana a la capital, y a las facilidades que brindaba el espacioso seminario[2].

Para la elaboración del plan o temario, el CELAM organizó un doble tipo de reuniones.

El *primero* consistió en las reuniones regionales de los episcopados, por grandes áreas geográficas, para que recogieran las cuestiones más importantes y propusieran los criterios con que deberían ser tratadas en orden a la elaboración de un documento de consulta, así como los criterios que deberían regir en la proporcionalidad de los participantes.

Tales reuniones se verificaron dos veces, una en 1977 y otra en 1978. En este último año los episcopados de las diversas áreas dispusieron ya de los estudios y aportes de todas las conferencias episcopales, y quedaron informados de los pasos que se habían dado, de la programación y del posible sistema de funcionamiento de la futura conferencia; de las grandes líneas, constantes y prioridades que habían aflorado.

A las reuniones regionales de 1977 concurrieron los presidentes de las conferencias episcopales, sus secretarios, los miembros del CELAM pertenecientes a la región y el obispo diocesano del lugar donde se verificaba cada reunión. A los encuentros de 1978 asistieron los anteriores más los obispos nombrados por las conferencias episcopales para asistir a Puebla.

El *segundo* tipo de reuniones perteneció a los departamentos y secciones del CELAM. Éstos realizaron, en unión con los obispos presidentes de las comisiones episcopales de las conferencias, también por áreas geográficas, un estudio de la situación, criterios, tendencias, orientaciones pastorales que deberían ser tenidos en cuenta. Tales tareas tuvieron lugar en el primer semestre de 1978 y se recogieron en un amplio volumen o libro auxiliar (número 4), bajo el título de *Visión pastoral de América Latina*.

El Departamento de Religiosos del CELAM, en unión de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) celebró reuniones similares.

En la realización de todo este proceso participaron por lo menos 450 obispos, sin contar las reuniones episcopales nacionales y regionales. Puede afirmarse que la documentación de base y de trabajo elaborada durante casi dos años, contó con el concurso de los 900 obispos que componen las conferencias episcopales de América Latina.

A esto habría que añadir el aporte de otros grupos cualificados, de instituciones nacionales y continentales, invitados por el CELAM.

Fueron las sugerencias de los episcopados, transmitidas al CELAM, las que fundaron los criterios, presentados luego a la Santa Sede, acerca de la elección de los obispos que deberían concurrir a Puebla y de la designación de los demás participantes.

Según esto, serían las conferencias episcopales de cada país quienes libremente escogieran a sus delegados, en la conocida proporción de un obispo por cada diez, en los episcopados que pasaran del centenar; uno por cada cinco, en las conferencias con menos de cien obispos. Debían asistir igualmente, los presidentes de cada conferencia y los 17 obispos directivos del CELAM.

El Santo Padre designó por su parte, a otros 12 obispos participantes, y aprobó, además de los 22 sacerdotes presentados por los episcopados, otros dos sacerdotes diocesanos; otros dos religiosos de América Latina además de los 21 religiosos que asistían por oficio, aumentó de 33 a 37 el número de laicos, entre los que se contaban jóvenes obreros, cuatro campesinos y cuatro indígenas.

Ningún episcopado puso objeción alguna a estos criterios de designación. Pero también tenían que estar presentes los miembros de la Comisión Pontificia para la América Latina, los nuncios apostólicos y un grupo de superiores y superioras generales de las familias religiosas, invitados por la Santa Sede.

Asimismo fueron invitados los presidentes y secretarios de las conferencias episcopales de Estados Unidos, Canadá, del Simposio de obispos europeos, y de las conferencias de Asia y de África. Fueron igualmente invitados los representantes de los organismos episcopales e instituciones que prestan su ayuda a la Iglesia latinoamericana.

2. El dominico brasileño, Frei Betto, ha encontrado su propia explicación: Puebla había sido escogida como sede por ser «una ciudad fuertemente dominada por los grupos derechistas», etc. (*Tendencias políticas en Puebla*, en «Christus», núm. 520-521 [México 1979], p. 57). La razón por la que se escogió a Puebla de los Ángeles está explicada, en «CELAM», núm. 135, 1979, p. 6.

2. *Preparación de los documentos*

Monseñor Alfonso López Trujillo, secretario general del CELAM, hace una síntesis de este proceso, en la siguiente forma[3]:

«Éste fue, a grandes rasgos, el recorrido para el *Documento de Consulta y el de Trabajo.*

»a) *Documento de Consulta* (DC)

»Recolección de elementos, temas y criterios principales en las reuniones regionales (julio-agosto de 1977).
»Síntesis y sistematización en el Secretariado General.
»Elaboración del DC por un equipo de expertos nombrados por la presidencia y acompañados en la fase final por 4 obispos de las cuatro grandes regiones, invitados por la presidencia. Este trabajo se realizó del 17 de octubre al 20 de noviembre de 1977.
»Estudio, observaciones y aprobación en reunión de coordinación del CELAM, con la participación de los obispos directivos (26-29 de noviembre de 1977).
»Preparación y envío del *Documento* (diciembre de 1977) a todo el episcopado, a la Santa Sede, a organismos, instituciones, movimientos, etc., de carácter nacional, cuyas observaciones debían ser enviadas posteriormente a los episcopados, y de carácter internacional, cuyos aportes debían remitirse al CELAM.

»Como se advirtió en la misma presentación, el DC era del todo provisional; no el texto de la Conferencia de Puebla, punto que no siempre fue comprendido. Estaba destinado a recoger los aportes de los episcopados, previa consulta en los distintos sectores del pueblo de Dios, con la modalidad que a las conferencias competía establecer.

»Con la debida autorización, numerosas conferencias e Iglesias particulares hicieron ediciones del DC, en muchos miles de ejemplares, en su texto integral o en síntesis. Fue realmente intenso el proceso de consulta a lo largo del primer semestre de 1978.

»No consta de ningún episcopado que haya rechazado dicho *Documento*, noticia que respecto de varios se propagó. Se recibió, a manera de aportes, un precioso material que ha sido publicado en 1258 páginas del libro auxiliar número 3.

»b) *Documento de Trabajo* (DT)

»Las conferencias episcopales recogieron y consideraron al material de la consulta a sus Iglesias, en asambleas ordinarias y extraordinarias y brindaron sus aportes para la elaboración del DT, como había sido previsto. Dichos aportes, lo mismo que las contribuciones y sugerencias de diversas instituciones y organismos, fueron recogidos en junio de 1978, y sintetizados en fichas técnicas para su adecuado empleo.

»En las reuniones regionales de junio de 1978, tales aportes fueron estudiados y se

3. *Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* en «Medellín» (Medellín 1979), p. 181-188.

trazaron las constantes en cuanto a las grandes cuestiones y temas, según la voluntad de los episcopados.

»Un equipo de 4 obispos y de expertos nombrados por la presidencia y acompañados por los secretarios ejecutivos del CELAM, trabajó durante 3 semanas para la redacción, con la coordinación personal del señor cardenal Alcisio Lorscheider.

»Posteriormente, en reunión de coordinación, celebrada del 1 al 6 de agosto, los obispos directivos del CELAM revisaron y enriquecieron el trabajo. Hay que destacar la participación en el arduo trabajo de esa semana, del señor cardenal Sebastiano Baggio y de monseñor Rosendo Huesca, arzobispo de Puebla.

»El *Documento de Trabajo* se envió, a fines de septiembre, a todos los participantes.

»c) *Naturaleza del "Documento de Trabajo" y de los libros auxiliares*

»El *Documento de Trabajo* recoge, en síntesis sistemática, ante todo los aportes de los episcopados con sus densas orientaciones y observaciones y el trabajo de los departamentos y secciones del CELAM "Visión Pastoral de América Latina". Las márgenes están colmadas de referencias; se invita a confrontarlas con el texto mismo de los aportes. El *Documento de Trabajo* busca, por tanto, reflejar objetivamente lo más importante de nuestra vida eclesial, de las realidades y necesidades pastorales, según el parecer de nuestras mismas Iglesias. Es un instrumento de referencia y reflexión que ofrece material útil para el esfuerzo de puntualización de los núcleos *(que son como áreas o racimos de cuestiones principales) de los temas (cuestiones o* asuntos de mayor interés) y los sumarios (guiones o esquemas para el desarrollo de los temas), que serán propuestos por la presidencia en un proyecto, como base para las opciones que en el día de hoy harán las comisiones integradas por orden alfabético. No ha sido, por tanto, concebido el DT como un Documento de redacción o como el *Documento de Puebla*. Su empleo en las Comisiones de trabajo será, seguramente, de gran utilidad.

»En cuanto a los libros auxiliares, han sido concebidos como fuente de estudio y de eventual consulta personal, para abundar en cuestiones que atañen a distintos aspectos de la pastoral. Son, en su orden:

»1. La Iglesia y América Latina: Cifras.
»2. La Iglesia y América Latina: Aportes pastorales desde el CELAM.
»3. Aportes de las Conferencias Episcopales.
»4. Visión Pastoral de América Latina.

»Complace al CELAM, no obstante las fallas y limitaciones, haber cumplido cabalmente las grandes etapas de preparación, según el cronograma, gracias a la cooperación de todas nuestras Iglesias y a la generosa ayuda de Adveniat, y de la Sección para América Latina del Episcopado de Estados Unidos, de Derange y de Ayuda a la Iglesia que sufre.

»La riqueza del tema de esta Conferencia comporta también la dificultad inherente a su amplitud. Había, en efecto, una multitud de cuestiones, en variada gama, que ya afloraron en las primeras sugerencias para la elaboración del DC y luego, con no menor abundancia, en los aportes de los episcopados para el DT. Había que asegurar el espíritu y las prioridades en las cuestiones propuestas, en relación con las cuales debía desarrollarse una adecuada reflexión. Era menester buscar el hilo conductor que articulara, siempre en torno de la evangelización, los diversos aspectos.

»Cuando se preparaba la transmisión del discurso del Santo Padre; cuando aún no se tenía noticia de la providencial presencia del Vicario de Cristo, hubo ocasión de conocer una estación de satélites. Se nos mostró el sistema de fotografía para captar las condiciones atmosféricas de todo un continente. En cuadros diminutos llegan aceleradamente los datos que van cubriendo toda el área enfocada. Solamente cuando todos los datos han sido acumulados es posible la percepción global para la cual se requiere una cierta altura.

»Algo semejante ha sido el proceso en la preparación de esta Conferencia. Han sido organizados primero los aportes de las Iglesias, con los datos venidos de las bases, hasta llegar a una percepción global que, pasando por el DT corresponde a esta Conferencia. Desde la globalidad y la altura es dable percibir las nubes que se agolpan en sectores, las turbulencias en formación, en los distintos campos de la vida de la Iglesia y de nuestros pueblos, sin perder la perspectiva del conjunto. Ésta nos es dada en virtud del tema asignado, en las líneas del DT y, especialmente por la palabra del sucesor de Pedro que ayer resonó, plena de vibración pastoral, en este sagrado recinto.»

En el discurso pronunciado para inaugurar los trabajos de la Conferencia de Puebla, el cardenal Aloisio Lorscheider, presidente del CELAM, se refirió al DT como a «un punto de llegada» en los dos años de preparación de la misma Conferencia. Lo calificó de «instrumento de ayuda a la creatividad de los participantes», pero no como «documento base» al que hubiera que atenerse.

3. *En torno al Documento de Consulta*

El DC tuvo que pasar por un bautismo de sangre pero para eso se había redactado; era el resultado de una «consulta» que ahora se presentaba no sólo a los obispos, sino a la implacable opinión pública, sobre todo a la implacable opinión eclesiástica.

En sí, el Documento de Consulta estaba «orientado a recoger los aportes de los episcopados y de otros organismos e instituciones, en orden a elaborar el *Documento de base* que será sólo un instrumento de trabajo para la Conferencia de Puebla», decía en su presentación el cardenal Lorscheider. Constituye un libro de 214 páginas.

La opinión de la Iglesia se manifestó de dos maneras, ambas críticas en el fondo, pero de muy diversa motivación y entonación. Porque, efectivamente, publicado el *Documento* y una vez sometido a las conferencias episcopales, viéndose ya la globalidad de su estructura, éstas se dieron a la tarea de estudiarlo con libertad y con inteligencia. En torno al *Documento* y a invitación de los episcopados, se activó una movilización de muchos sectores de la Iglesia, con mayor o menor participación de la *base*, según los diversos países. No se buscó nunca la canonización, sin proceso, del *Documento de Consulta*. Se reconocieron sus valores, sus aciertos; se criticaron sus defectos y se trató de enriquecer sus deficiencias. Todo ello está recogido en un voluminoso *Libro auxiliar* de 1252 páginas de texto.

Pero se dio otra clase de reacción, violenta y ácida. No es competente la historia para juzgar de las intenciones; pero, como en todo juicio, los hechos objetivos traslucen las motivaciones profundas. Leyendo mucho de esta literatura consignada en toneladas de papel, con que se invadió en pocos meses todos los rincones de América Latina, no era un secreto que un sector del catolicismo había entrado en campaña contra el «actual CELAM», contra su secretario general y contra algunas conferencias episcopales. Alberto Menthol Ferré ha recogido con vivacidad y vehemencia detalles de aquella guerra religiosa que sacudió hasta la fatiga la existencia de la Iglesia latinoamericana[4].

De todos modos se acusaba, no tanto al *Documento de Consulta*, cuanto a la supuesta orientación de *Puebla*, que constituiría una revisión, una sepultura de *Medellín*, una teología ideológica, una espiritualización de la pobreza, una manipulación y un engaño, una confrontación entre el espíritu de cristiandad y la apertura profética, una batalla entre militantes del más reaccionario cristianismo y los luchadores de avanzada, entre los obispos retardatarios y los obispos proféticos; se criticaba su tono académico y no pastoral, más preocupado por aclarar ideas que por discernir, con ausencias de compromiso por la justicia[5].

Con falsa información se aseguró que las conferencias episcopales del Perú, Panamá, Chile y Brasil lo habían rechazado. La corriente adversaria del DC, y más que del DC, del CELAM, tal como estaba conformado en 1978, ventiló por las dos Américas y Europa, la idea que cinco conferencias episcopales habrían rechazado ese documento. Cuando el asunto se fue clarificando, se bajó de tono y se afirmó que el rechazo era «en el fondo», «indirecto». El secretariado del CELAM ha hecho, por ello, la siguiente declaración: «El presidente del CELAM, cardenal Aloisio Lorscheider, quien revisó en detalle toda la documentación recibida, ha afirmado que no se dio tal rechazo en ninguna Conferencia. Se ha hablado del Brasil. Cabe aquí recoger de nuevo lo que el Episcopado declaró en Itaicí, en un texto votado y aprobado: "Destácase la impresión negativa causada por una orquestación *injusta y sin base*, en América Latina y en Europa, contra el *Documento de Consulta*, que desencadenó un intenso proceso de participación en las bases (núm. 120)."» Más adelante se añade: «Ha habido obispos, es verdad, que no están de acuerdo con el *Documento de Consulta*, en parte porque pensaban que sería el documento definitivo. Otras críticas lo censuraron por retrasado o por avanzado [...]. Mientras para algunos expertos se trataba de una entrega al imperialismo capitalista, para otros constituía una concesión excesiva al socialismo marxista. Las críticas, como suele ocurrir, han sido útiles»[6].

4. *Puebla: Proceso y tensiones* (sin fecha ni lugar). La oposición dispuso de abundante recursos de publicidad.

5. La revista «Tierra Nueva» (Bogotá) en sus números 27 (1978) y 28 (1979) aporta un abundante elenco de literatura acerca del DC.

6. En «CELAM», núm. 113 (Bogotá 1979), p. 8-9. Una de las acusaciones consitió en la ausencia del tema de «los pobres», etc. Ha respondido con multitud de citas, A. López Trujillo, *Los pobres, ¿olvido o rescate?*, en «Tierra Nueva», núm. 26 (Bogotá 1978), p. 78-84.

Sea lo que fuere, el diluvio de improperios, los juicios ponderados significaron un estímulo en la preparación de *Puebla*. En algunos sectores obró demasiado la pasión, la obnubilación. El *Documento de Consulta* reflejaba las dificultades y limitaciones de una metodología entrabada por la diversidad de opiniones y de situaciones eclesiales, por las distancias y necesarias descoordinaciones y por el infinito número de manos que entraban en el mismo plato[7].

Al margen de esta situación se produjo un episodio molesto, auspiciado en Alemania por un grupo de teólogos católicos y protestantes. Se trataba de un *Memorándum de teólogos alemanes sobre la campaña contra la teología de la liberación*, firmado el 24 de noviembre de 1977, inicialmente por doce personas, entre las cuales K. Rahner y J.B. Metz[8].

Más tarde se habló de cien teólogos, de los que muchos eran, evidentemente, nombres de relleno[9]. Constituye un enjuiciamiento extremadamente agrio contra la fundación Adveniat, y contra personas concretas. Adveniat habría prevaricado en su finalidad y estaría financiando los movimientos antiliberacionistas, haciéndose así cómplice de los sistemas opresores y de las situaciones de injusticia que vejaban al pueblo latinoamericano.

La deficiente información y la tendenciosidad del *Memorándum* fueron en seguida rebatidas por otras contrarréplicas, entre las que sobresalen una Declaración de Adveniat, otra del Secretariado de la Conferencia Episcopal de Alemania, una proposición del obispo de Essen, monseñor Franz Hengsbach, para una proclamación desde el púlpito, una carta del presidente del CELAM, cardenal A. Lorscheider, solidarizándose con Adveniat, una nueva declaración del presidente de la Conferencia Episcopal alemana, y una carta del cardenal arzobispo de Quito, Pablo Muñoz Vega, S.I., a K. Rahner.

Verosímilmente para gran desencanto de los firmantes del *Memorándum*, la colecta de Adveniat, el siguiente domingo, primero de adviento, en los templos católicos alemanes, creció en forma sorprendente y, por lo que parece, las cosas quedaron de ese tamaño.

7. La publicación ecuménica, CRIE (Centro regional de Informaciones ecuménicas), con sede en San José de Costa Rica se distinguió por su hostilidad.

8. La documentación pertinente fue publicada en «Tierra Nueva», núm. 25 (Bogotá 1978), p. 73-95. Véase también: O. KASPAR, *¡Justamente por eso!*, ibid., núm. 26, p. 90-96; W. WEBER, *Respuesta del círculo de estudios «Iglesia y liberación» a los memorandos sobre Adveniat de algunos teólogos alemanes*, ibid., núm. 27, p. 87-96. El artículo de O. KASPAR es contundente y *ad hominem*. Demuestra cómo el teólogo K. Rahner fue financiado por el propio Adveniat para viajar a Chile en los años de Allende para una jornada sobre teología de la liberación. Rahner no pudo viajar por enfermedad. El teólogo evangélico E. Käsemann, uno de los firmantes del *Memorándum*, anunció a fines de 1977 que se separaría de su Iglesia «por cuanto el Sínodo Nacional de las Iglesias Evangélicas, reunido en Würtenberg, rechazó un apoyo a la Comunidad de estudiantes evangélicos de Tubinga. El rechazo se debió a que el grupo de trabajo Cristianos por el Socialismo no estaba dispuesto a separarse de la ideología marxista-leninista...», etc. (ibid., p. 92).

9. W. WEBER, citado en la nota anterior, deja en claro la verdad sobre los 100 teólogos firmantes, y las tergiversaciones del profesor Greinacher para esquivar el dato del número exacto de «teólogos» firmantes (l.c., p. 88).

En el documento final de Puebla los obispos se mostraron solidarios y agradecidos con estas generosas ayudas (núm. 103 y 369).

II. Puebla. Juan Pablo II en México, 1979

1. *La muerte de Pablo VI*

El 6 de agosto de 1978, día de la transfiguración del Señor, el gran papa Pablo VI, auténtico profeta de los tiempos nuevos y defensor de los pueblos pobres, entregó su alma a Dios. Era él quien el 12 de diciembre de 1977, día de la Virgen de Guadalupe, había convocado la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La suerte de nuestros pueblos había constituido una continua preocupación de su solicitud pastoral. Había besado tierra latinoamericana al llegar a Bogotá, pero había declarado después de la convocación de la Conferencia: «Esta reunión la veré desde el Paraíso.»

Siguió el fugaz y amable pontificado de Juan Pablo I, quien confirmó la fecha de apertura de trabajos: el 12 de octubre de 1978. Su inesperada muerte transfirió *sine die* la reunión episcopal.

El 16 de octubre fue elegido el cardenal arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla, como sumo pontífice. Su personalidad desbordante y recia, su preparación cultural, sus experiencias personales de los regímenes totalitarios, su pasión por el hombre, hijo de Dios, y su relativa juventud para ocupar el ministerio de Pedro, daban una significación singular al anuncio hecho por el cardenal Felici: *Habemus Papam!*

A los pocos días de su elección, Juan Pablo II determinó que la III Conferencia se celebrase a fines de enero, y en su alocución navideña anunció la intención de hacerse presente en la inauguración y de realizar un viaje apostólico a México que, más tarde, se hizo extensivo a la república de Santo Domingo.

2. *El papa, en América Latina*

M. Schooyans describe el papel desempeñado por Juan Pablo II como «doctor, como profeta y como pastor, mostrando que la firmeza doctrinal engendra gestos proféticos, yendo a los pobres [...]. Presencia pontifical "provocante", totalmente orientada hacia una pastoral en la que el Evangelio es sal, fermento y luz en el mundo de los hombres»[10].

10. *La Conférence de Puebla. Un risque, un espoir* en NRTh (1979), p. 647. Entre las numerosas relaciones del viaje papal, citamos aquí las de G. CAPRILE, *Il primo viaggio apostolico di Giovanni Paolo II*, en «Civiltà Cattolica» (Roma 1979) 1, p. 375-390. Véase como reseña inmediata al viaje, el editorial de la misma revista: *Giovanni Paolo II messaggero del Vangelo nell'América Latina* (1979) 1, p. 313-322. E. DUSSEL, *Puebla, Crónica e Historia*, en «Christus», núm. 520-521 (1979), p. 21-26; P. GHEDDO y otros, *Puebla. Una Chiesa per il duemila*, Milán 1979, p.

Desde la organización del programa se hizo presente el acento evangelizador de la visita pontificia. Pasando por la misma ruta de los primeros evangelizadores de América. Por eso la primera escala se hizo en Santo Domingo, el 25 de enero. Fueron más de 20 000 kilómetros recorridos, siete ciudades visitadas, 36 discursos y millones de oyentes. Se ha hecho notar que el primer viaje, o mejor, peregrinación, de Pablo VI se hizo simbólicamente a la tierra de los orígenes, a la patria del Señor; y que el primer viaje de Juan Pablo II se orientó a la tierra del porvenir, a nuestra América Latina. Por cierto que esta peregrinación de Juan Pablo II adquiere un significado histórico que invita a reflexionar.

Besó tierra de Santo Domingo, la misma en que fray Antonio de Montesinos, un domingo de adviento de 1511 había clamado «como voz que grita en el desierto». Allí, el Santo Padre evocó las grandes figuras misioneras de nuestra América, pero se cuidó de hacer ninguna alusión a la conquista. El Papa no venía para hacer apologías sobre epopeyas políticas, sino a continuar, también él como evangelizador, los itinerarios de la fe.

El 26 de enero besó también tierra mexicana. El brillo de ausencia de las autoridades civiles se debía a la Constitución laica y atea de Querétaro, de 1917. El Presidente de la nación se hizo presente en forma privada, pero de todos modos, hubo un apretón de manos. «Señor –le dijo el presidente–, lo dejo entre los fieles de su Iglesia.» Pero ese «Señor» fue pronunciado según la tradición caballeresca de España. Y dejar el Papa entre los fieles era abandonarlo al entusiasmo fogoso de millones de mexicanos. El Santo Padre siguió hacia la catedral. El periodista italiano Piero Gheddo, representante acreditado por un buen número de publicaciones católicas de Italia, escribe a este propósito: «La fuerza del catolicismo popular, una vez desencadenada públicamente y en coro, fue tal que rompió todas las barreras del formalismo y envolvió a las más altas autoridades del Estado y luego también a la prensa en el entusiasmo común.» Las polémicas, adormecidas durante la visita del Papa, estallaron después: apuntaban a las violaciones contra la constitución laica, atea, del Estado, que prohíbe actos públicos de culto y vestidos clericales en las calles. López Portillo, el presidente, respondió en discurso a los 29 gobernadores de los estados mexicanos: «Desde los 14 años no creo en los dogmas y ritos de la Iglesia, pero practico su moral»; admitió que se habían violado las leyes, pero ¿qué se puede hacer cuando ha sido todo el pueblo mexicano quien lo ha hecho? Ninguna ley, ninguna constitución podía impedir al presidente ponerse del lado del pueblo. En cuanto a la multa que debía imponerse a los eclesiásticos y religiosos por llevar su hábito en público, encontró una solución acertada: «Propongo aplicar a todos la pena prevista, una multa de 50 pesos [menos de dos dólares]. ¿Hay alguno que quiera cobrársela al papa?»[11]

11-27; J.B. LIBANIO, *Visita do Papa á América Latina: Chaves de Leitura*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p. 5-42; M. SCHOOYANS, l.c., p. 664-647. Las alocuciones de Juan Pablo II han sido publicadas en BAC *minor* 52, Madrid 1979, bajo el título de *Mensaje a la Iglesia de Latinoamérica*.

El 27 de enero, el papa visitó el santuario de Guadalupe. Nos abstenemos de insistir en los cálculos: millones alineados a lo largo del recorrido desde la delegación apostólica. Una sinfonía de campanas. Y así, en Puebla, en Oaxaca, en Guadalajara, en Zapopan, en Monterrey. La historia es extremadamente burlona. En las deliberaciones de la Constitución de Querétaro en 1917, el diputado Francisco Múgica, había dictaminado que «el clero era el enemigo más cruel y tenaz de nuestras libertades», y había declamado contra «la herencia del fanatismo, de principios insanos». Otro diputado, Miguel A. Romero, había clamado para que se cerraran «las puertas a las hordas del clero». Enrique Recio, por su parte, se había quejado amargamente: «¿Hasta cuándo vamos a permitir, señor, que los ministros de los cultos de la República Mexicana estén supeditados a la autoridad del Príncipe de Roma?» Pastrana Jaimes, después de una requisitoria que va desde Alejandro VI hasta Pío IX, invitaba a dar «la primera clarinada para que el clero se declare independiente del papado», y este logro sería «la nueva aurora»[12].

Pero en 1979, «el príncipe de Roma» tomaba literalmente el corazón de México. Juan Pablo II, al penetrar en el santuario de Guadalupe, besó su suelo ya terso por las pisadas de tantas oleadas de humiles que lo habían visitado desde su no lejana inauguración. La presencia de Nuestra Señora lo acompañó de continuo: no en vano su emblema episcopal reza *Totus tuus* («todo tuyo»). Cuánta semejanza se descubre entre la Virgen morena de México y la Virgen negra de Czestochowa.

El 28 de enero partió a Puebla. 135 kilómetros de recorrido, flanqueado por interminables muchedumbres. Y el 29 a Oaxaca, tierra de ancestros. Las fotografías lo muestran rodeado de sacerdotes de auténticas y viriles facciones zapotecas. Medio millón de indígenas se reunieron en Cuilapán, algunos tras una marcha de tres días, para saludar al Santo Padre. Indios auténticos; muchos, ignorantes del castellano que conservaban en su indigencia y en el abandono de las autoridades los valores de sus antepasados. Fue aquí donde el representante de la masa indígena, Esteban Hernández, pronunció su breve y denso saludo al papa en lengua zapateca: «Sufrimos mucho, no tenemos trabajo y no hay qué comer», «vivimos peor que las vacas». «Tú dijiste que nosotros, los pobres de América Latina, somos la esperanza de tu Iglesia. Pues mira cómo vive esa esperanza. Nos han marginado en lo más difícil de la sierra. En la tierra de nuestros abuelos, de nuestros padres, nos tratan como a extraños»[13]. Sin embargo, el humilde zapoteca continuó diciendo: «Nosotros trabajamos en la Iglesia: los cate-

11. *Puebla. Una Chiesa per il duemila*, o.c., p. 15-16.

12. Tomamos los datos de la monografía para la licenciatura en historia de la Iglesia (Universidad Gregoriana) de J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y clero en la Constitución política mexicana*, Roma 1979 (sin editar).

13. Citado por E. DUSSEL, *Puebla. Crónica e Historia*, l.c., p. 24. Remite al diario «Uno más Uno» (29 de enero de 1979). Describen también el encuentro, P. GHEDDO, *Puebla. Una Chiesa per il duemila*, p. 21.

quistas hacen reuniones bíblicas y enseñan a los niños, visitan a los enfermos. La Iglesia tiene necesidad de todo esto.» Esteban pidió al papa «rezar mucho por sus pobres hermanos. Los pueblos indígenas en mi persona están reconocidos por el interés que tú les atestiguas»[14]. También en 1917, un constitucionalista de Querétaro había exigido: «En nombre de los indios, arranquemos el virus ponzoñoso», el influjo catequético de la Iglesia. Pero 62 años más tarde el papa pronunciaba otras palabras, allí, entre los indios mexicanos: «El papa quiere ser vuestra voz.» Forzosamente viene al recuerdo de cualquier historiador de la Iglesia la figura de aquel egregio obispo de Tlaxcala, Julián Garcés, quien en 1535 escribía al papa Paulo III que ningunas gentes estaban tan preparadas para recibir el Evangelio como estos pueblos indios del Nuevo Mundo.

El 30 de enero el papa viaja a Guadalajara, tierra de entraña cristiana y católica. El avión sobrevoló por encima del cerro Cubilete, donde se levanta un monumento a Jesucristo, dinamitado en tiempos de Calles, pero reconstruido por la terquedad de la fe.

En Guadalajara se celebraron dos encuentros emotivos. Uno en la pobre barriada de Santa Cecilia, que en ese día aumentó veinte veces su población: de 25 000 habitantes a medio millón; y el encuentro con 100 000 obreros en el estadio.

No sabemos por qué no se ha hablado más de un encuentro que habría sostenido el Papa el 31 de enero, bien temprano, con los ministros de Relaciones Exteriores de Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y el ministro de Justicia de El Salvador. Para ese momento la América Central se encontraba ya en estado de conmoción. ¿Qué se dijeron? Por la tarde del mismo día el papa se desplazó a la ciudad industrial, a Monterrey, donde se celebró, según los periodistas, la mayor concentración católica hasta entonces verificada en la historia de la Iglesia. Millón y medio de personas. Solamente le ganaría la explanada de Wawel, en Cracovia, con casi tres millones de creyentes.

Todo esto pertenece a la crónica[15]. Mucho más profundo que todo este despliegue colosal es el mensaje. El papa sabía que venía a hablar a todo el continente: continente del subdesarrollo y de la esperanza. El discurso del indígena de Cuilapán, bello y elocuente en todo sentido, da la medida del reto continental. Sabía el papa que el problema de América Latina católica, evangelizada de cuatro largos siglos, era el problema de la fe y de la justicia. Sabía que México se habría de convertir en una tribuna de resonancias continentales y por eso no podría negarse a la espontánea presencia de los

14. Esta parte del discurso en «La Documentation Catholique», núm. 1758 (1979), p. 173, nota 1, que cita a «La Croix» (París 31 de enero de 1979). Está fuera de duda que el Santo Padre cambió el texto del discurso que había de pronunciar ante la Comunidad indígena de Oaxaca, cuando, a su regreso de Puebla a Ciudad de México, conoció el texto del discurso de Esteban Hernández. Datos concretos en M. SCHOOYANS, l.c., p. 645-646 y nota 8.

15. El brasileño, L.A. GÓMEZ DE SOUZA presenta el fenómeno explosivo de la visita pontificia: *Reflexões à margem da visita de Joâo Paulo II*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (1980), p. 451-456.

millones. Tenía que pregonar una vez más ese Evangelio, y cuanto más vastos y dilatados fueran los auditorios, tanto más eficaz sería la transmisión de la Palabra.

Pero la Palabra se hace histórica gracias a la celebración sacramental. La Constitución atea de México prohíbe toda celebración pública de culto. Juan Pablo II hubo de aceptar esta discriminación. Pero, en cuanto pudo, el papa no sólo no esquivó sino que promovió la celebración litúrgica: en las plazas de Santo Domingo, en la catedral de México, en el santuario de Guadalupe, en la explanada del seminario palafoxiano de Puebla, en la catedral de Oaxaca, en el santuario de Zapopán.

Consigna programática de los concilios indianos y de los grandes misioneros de América había sido ésta: «Que primero aprendan a ser hombres, para que sean cristianos»[16]. Se trata del nudo de evangelización y promoción humana, dos vertientes o dos momentos, bien complejos por cierto, de una misma acción evangelizadora. Había sido enunciada magistralmente por Pío XI cuando dijo: «La Iglesia civiliza evangelizando.» Pero en América Latina se vive una sensibilización agudísima de esta tarea de la Iglesia. Fue por ello por lo que en Santo Domingo el Santo Padre despejó toda duda cuando dijo en la plaza de la Independencia: «Un mundo más digno del hombre. Y es que no pueden disociarse –es la gran lección válida hoy también– anuncio del Evangelio y promoción humana.» La Iglesia, experta en humanidad, fiel a los signos de los tiempos, y en obediencia a la invitación apremiante del último Concilio, quiere hoy continuar su misión de fe y de defensa de los derechos humanos. Invitando a los cristianos a comprometerse en la construcción de un mundo más justo, más humano y habitable, que no se cierra en sí mismo, sino que se abre a Dios.» Y sin parapetarse en la retórica, habló de la desnutrición infantil, de la falta de educación, de los campesinos sin tierra, de los obreros maltratados y disminuidos en sus derechos; sindicó a los sistemas explotadores, la desigualdad insultante, la corrupción, la degradación de la familia, los privilegios legales que cobijan sólo a unos, la prepotencia de la fuerza sobre el derecho.

Juan Pablo II, que venía de la «Polonia siempre fiel», entendía que, por encima de la persecución, México había sido siempre fiel, y que ésta era una vocación de todo el continente: fidelidad a Dios y a su propia identidad.

En un continente y en una hora en que la opresión y la injusticia se ensañan sobre millones de latinoamericanos, Juan Pablo II dijo: «Una vez más gritamos fuerte: ¡respetad al hombre. Él es imagen de Dios!» No creemos que se haya dado la importancia merecida a la carta dirigida por el papa, antes de su regreso, a los episcopados de la América Central y de las Antillas: «¡Si pudieseis comprender cuánto desea el papa que las gentes de esos países fuesen comprendidas en toda su dimensión de seres humanos y que los que tienen en sus manos las posibilidades y el poder lo ejercitaran

16. Estudia el tema P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid 1960, cap. V, *La modelación humana del indio*, p. 203-244.

con una justicia cabal, que es condición de la paz y el desarrollo de los pueblos!»

El papa habló a los pobres: en Santo Domingo, en Oaxaca, en Guadalajara, en el barrio de Santa Cecilia, que evoca el discurso de Pablo VI a las gentes del barrio «Venecia» en Bogotá. Habló de las exigencias de la justicia a los 100 000 obreros concentrados en su estadio. Hay una gran analogía de este discurso con el de Pablo VI ante los campesinos congregados en Mosquera, cerca de Bogotá. En Monterrey exaltó la dignidad, la responsabilidad y los problemas del mundo del trabajo. A los laicos se dirigió en dos apremiantes intervenciones; la de Oaxaca puso énfasis en que los laicos eran colaboradores de Dios, llamados a difundir y a defender la fe. Los laicos están llamados a construir, a hacer Iglesia.

El Santo Padre no olvidó los temas de la familia, de la alfabetización, del campo. Habló a los sacerdotes y seminaristas acerca de su identidad; a las religiosas contemplativas, de la indispensable actividad espiritual que es el diálogo con Dios. Habló a la juventud, y como se dio cuenta de que su discurso en la explanada de Guadalupe no había tenido fortuna, les envió después una carta desde Roma.

3. *El discurso de Puebla*

Es sobradamente conocido y ha sido ampliamente comentado. Dejamos a un lado el aspecto de controversia que despertó[17]. Pero fue *el discurso* de toda la peregrinación. Con él trazó el programa epistemológico y concreto de lo que iba a seguir[18]: la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano. Fue el discurso de las tres verdades. El énfasis recae sobre Cristo, Cristo Hijo de Dios. La metodología pastoral, el compromiso evangélico, la comprensión de la persona y de la obra de Jesús, la adhesión a su misión divina no parte de una práctica histórica ni de una vocación a la liberación. Parten de la verdad sobre Jesucristo. Por ello Juan Pablo II habló con severidad de las relecturas del Evangelio que silencian o mutilan la naturaleza de la misión de Cristo. El papa estaba bien informado de tendencias cristológicas que aquí o allá, en América Latina, deforman la persona del Señor, y pretenden reinterpretar el significado de su obra y de su sacrificio.

El papa también habló sin ambages de la verdad sobre la Iglesia. Amonestó gravemente a la convicción de que sin una eclesiología bien fundada no habría garantía de una auténtica evangelización. Conocía el papa las reticencias o las hostilidades que se iban formando en torno a la «Iglesia institucional», las distorsiones hechas sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia.

Finalmente habló de la verdad sobre el hombre. «La Iglesia posee gracias al Evangelio la verdad sobre el hombre.» Así cerraba el paso a interpretaciones de la naturaleza, de la vida, de la actividad humana, fundadas en antropologías ateas de cualquier signo. Unas que lo atrapan en sistemas de injusticia capitalista, otras que lo condenan a ser pieza de una gigantesca *máquina colectiva. Otro tanto dirá más tarde en su nativa Polonia amasada* en fe cristiana: el hombre creyente no tiene «por qué irse a abrevar en cisternas extrañas». La verdad sobre el hombre objeto de la evangelización, porque existe una tentación eclesiológica: creer que la tarea de la Iglesia ha de responder no a la evangelización sino a la lucha, concretamente en América Latina, contra sistemas sociales, económicos y políticos.

17 La controversia ventilada en la prensa de signos opuestos versaba sobre si el papa había descalificado o no la teología de la liberación, si el discurso era conservador o progresista, etc Recoge estas reacciones R D Vanegas. *Puebla según la prensa*, en «Medellín» (Medellín 1979), p 210-217 Sobre el discurso papal *Comentario al discurso de Juan Pablo II por un grupo de teólogos* (que dicen haberlo analizado al día siguiente) en «Christus», num 520-521 (México 1979), p 106-108 El comentario quiere demostrar que el discurso pontificio no sólo no prejuzga sino que coincide con tesis de los que lo analizan E Dussel abunda en el mismo sentido en su *Crónica,* ibid , p 22-23 Pueden leerse otras apreciaciones J A Linares, *Liberación integral segun Juan Pablo II, en* «Ciencia Tomista» (Salamanca 1979), p 161-191 M Schooyans, *La Conférence de Puebla,* l c , p 644-645

18 El jesuita español, J I González Faus en un artículo poco justo, *Dios, problema político Canción desesperada sobre Puebla de los Ángeles,* en «Razón y Fe» (Madrid 1979), 1, p 387-395, quiere hacer creer que el discurso inaugural de Juan Pablo II condicionó demasiado la primera semana de la conferencia «En America Latina –escribe– existe respecto del Papa algo que ya denunció el patriarca Máximos IV en el Vaticano II una aceptación inconsciente entre la aceptacion creyente del primado petrino y la papolatría pura y simple » Este escritor contrapone la independencia que atribuye a los obispos reunidos en Medellín respecto del discurso inaugural de Pablo VI, y la dependencia de los reunidos en Puebla del discurso de Juan Pablo II Asigna, entre otras, esta peregrina razón que los obispos no alcanzaron a escuchar el discurso papal en Medellín, por causas técnicas (nótese que Pablo VI inauguró la conferencia no en Medellín sino en la catedral de Bogotá) Empezaron pues las deliberaciones sin conocer el discurso de Pablo VI Como si todos los grandes diarios de Colombia no lo hubieran publicado inmediatamente (!) El periódico «El Colombiano», el más importante diario de Medellín, lo publicó al día siguiente, 25 de agosto, en grandes caracteres, día en que los obispos debían llegar a la ciudad para la conferencia episcopal Los obispos reunidos en Medellín, no papólatras, insertaron en los documentos de esta conferencia 70 citas de Pablo VI, muchas de ellas tomadas de los discursos pontificios pronunciados en Bogotá (agosto 1968), así como del discurso inaugural Hay además otras 20 citas en el tomo de las ponencias El entusiasmo de los católicos mexicanos por la visita del Santo Padre, en una nación católica con una ley constitucional irreligiosa, parece que exaspera al escritor español. Es cierto que el patriarca Máximos IV habló con mucha franqueza de las exageraciones inconsultas que se han hecho sobre la persona o el ministerio de los papas Pero en la intervención a que remite J I González Faus, el patriarca también dijo que la autoridad del Papa «era absolutamente indispensable como centro de unidad para la Iglesia Los cristianos nunca darán suficientes gracias al Señor por este ministerio que ha establecido en su Iglesia » Consúltese *Acta Synodalia,* vol II, periodus II, pars II, p 238-254, con los anexos enviados por el Patriarcado melquita. Allí se traen como ejemplo de estos florilegios desorbitados y rayanos en la blasfemia (sic), expresiones de un biógrafo de san Juan Bosco que atribuye al santo palabras como éstas «Il Papa è Dio sulla terra Gesù ha posto il Papa [ ] al livello stesso di Dio » Es conocida la expresión de santa Catalina de Siena, doctora de la Iglesia, que llamaba al Papa «Cristo en la tierra», pero son menos conocidas otras expresiones de la primera antigüedad cristiana, *Didascalia de los Apóstoles, Constitutiones Apostolicae,* tan audaces como las atribuidas a san Juan Bosco. «El obispo debe ser honrado por vosotros como Dios, porque el obispo preside en el lugar de Dios.» «Él es Dios sobre

De ahí que el papa rehabilitara la doctrina social de la Iglesia[19]. Esto fue lo que algunos europeos denominaron «catástrofe» del discurso[20]. Pero Juan Pablo II en ningún momento presentó la doctrina social de la Iglesia como una tercera opción, sino como visión de los problemas concretos que habría de inspirar el trabajo de los creyentes. La propaganda provocada en el año anterior a *Puebla*, y a veces con mala fe, acerca de los supuestos planes de la Santa Sede (se decía en forma menos púdica pero más incisiva, «la Curia»), de los episcopados y del CELAM, para retroceder de *Medellín* y sofocar su espíritu, se encontró ahora sin piso alguno: el papa, de acuerdo con los obispos, proponía la continuación de la marcha a partir de *Medellín*, que era ya un patrimonio adquirido al que no se podía renunciar.

Un gran acierto pastoral del discurso fue la desconexión del tema de la liberación de controvertidas o ambiguas teologías. La liberación, repetidas veces llamada «integral», es una tarea, una conquista, una realidad enraizada en la cristología y en la eclesiología.

Un juicio, fuera de todo juicio, acerca del discurso del papa Juan Pablo II en Puebla, se debe a la pluma y al corazón de monseñor Óscar Romero: «La fe tiene un contenido –decía en abril de 1979–. Cuando escuchábamos al papa Juan Pablo II en Puebla, me pareció escuchar la síntesis más hermosa del contenido de la fe, cuando él invitaba a los obispos, maestros de la fe, a predicar la verdad sobre Cristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre»[21].

Más allá de los discursos, la gran homilía consistió en las actitudes y en los gestos de Juan Pablo II. El Papa celebró una liturgia con sus manifestaciones espontáneas de ternura, de humildad, de expansión humana. La Conferencia de Puebla no podía prescindir de esta lección de humanismo. Cuando el papa confirió los ministerios laicales a la veintena de humildes gentes en Oaxaca, los nuevos ministros no llegaron ataviados de paramentos: las fotografías los muestran vestidos como modestos labradores y obreros. El rojo sombrero pontificio se cambió muchas veces por el amplio sombrero campesino. La gran encíclica de Juan Pablo II estuvo articulada en los besos afectuosos dados a los niños y a las ancianas; en el indiecito que levanta y abraza; en la asistencia a una demostración equina que sólo pueden hacerla los diestros mexicanos, en el abrazo dado en Monterrey, antes que a las autoridades, a los obreros. Y la respuesta mexicana a esta «encíclica», se formuló de otra manera: «Juan Pablo II, te quiere todo el mundo.»

la tierra » Véase el estudio de O Perler en *L'Épiscopat et l'Eglise Universelle* («Unam Sanctam» 39), Paris 1962, p 54-56 Léase un poco más adelante de nuestro texto la palabra de mons Óscar Romero sobre el discurso de Juan Pablo II.

19 El mismo escritor, J I González Faus, citado en la nota anterior, en su artículo *Términos discutidos en Puebla* en la revista mexicana «Christus», núm 120-121, 1979, p 66, dice así «para bailar la bamba se necesitan no sé cuántas cosas Pero para hablar hoy de la doctrina social de la Iglesia hace falta tener más moral que el Alcoyano», etc En cambio Juan XXIII enseña en la encíclica *Mater et Magistra*, num 225 «La doctrina social cristiana es una parte integrante de la concepción humana de la vida » Citemos dos estudios serios a propósito de *Puebla* P Bigo, *En la prospectiva de Puebla ¿Retorno a la doctrina social de la Iglesia?*, en «Medellín» (Medellín 1979), p 71-91, A Antonsich, *La doctrine sociale de l'Eglise à Puebla*, en «Lumen Vitae» (Bruselas 1979), p 215-244

20 «Sería demasiado largo aducir los juicios que la prensa ha dado de este discurso de Juan Pablo II Destacamos solamente que a los primeros juicios precipitados, que hablaban de un discurso *conservador* y prácticamente favorable al mantenimiento de la situación actual –singularmente áspero e injusto nos ha parecido el juicio del sacerdote Baget Bozzo, que ha definido el discurso del Papa una *catástrofe espiritual* («La Repubblica», 30 de enero de 1979)– les han sucedido otros más calmados y equilibrados» (editorial de «La Civiltà Cattolica», 1979 1, p 322)

21 *Monseñor Romero La voz de los sin voz*, o c , p 348

4. *La Conferencia de Puebla, 28 de enero a 15 de febrero, 1979*[22]

La III Conferencia General del Episcopado latinoamericano tuvo una doble inauguración, presidida por el propio papa. Una, en el santuario de la Virgen de Guadalupe, con una concelebración de todos los obispos participantes y en la que el Santo Padre pronunció su primera alocución inaugural, una homilía centrada en la figura espiritual de la Madre de Dios y en la que se evocó la obra evangelizadora de la Iglesia en el continente latinoamericano. El papa acentuó la finalidad de esta III Conferencia: «Hemos venido aquí no tanto para volver a examinar, al cabo de diez años, el mismo problema, cuanto para revisarlo en modo nuevo, en lugar nuevo y en nuevo momento histórico.» El papa ponía, pues, énfasis en la continuidad de la reflexión y de la acción a partir de la II Conferencia celebrada en Medellín, la que, a su vez, entroncaba con el Concilio Vaticano II.

22 Señalamos alguna bibliografía Diversas revistas han dedicado un número o varias entregas al estudio de Puebla Éstas o los autores que nombraremos a continuación ofrecen su propia interpretación «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis) numerosos artículos en las entregas de 1979, aunque algunos están tomados de la revista mexicana «Christus» «Lumen Vitae», núm 3 (Bruselas 1979), «Medellín» (Medellín 1979 y parte de 1980), «Christus», núm 520-521 (Mexico 1979), SIC, núm 413 (Caracas 1979, con el título significativo *Puebla optó por el Pueblo)*, «Theologica Xaveriana» (Bogotá), casi todos los números de 1979 (la misma revista planeaba en 1980 una edición especial que recogiera los mejores estudios y firmas del continente), algunos autores que se refieren en general al documento J M Aguirre, *Puebla, una mala noticia,* en SIC, núm 416, 1979, p 272-275 (presenta lo que cree que es deformación noticiosa ofrecida por los medios de comunicación social) Frei Betto (Alberto Libanio Cristo), *Tendencias políticas en Puebla,* en «Christus», l c , p 56-61, y en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p 88-100 (interpretación no del todo objetiva, a veces injusta); J Comblin, *La Conferencia General de Puebla,* en «Mensaje», núm 277 (Santiago de Chile), p 117-123, V Cosmao, *A distance de Puebla,* en «Lumen Vitae», l c , p 245-254, P Gheddo y otros, *Puebla, una Chiesa per il duemila,* Milán 1979 (a nuestro parecer la mejor síntesis de crónica y presentación de la Conferencia, 206 páginas); J I González Faus, *Dios, problema político Canción desesperada sobre Puebla de los Angeles,* en «Razón y Fe» (Madrid 1979) 1, p 387-395, José González Poyatos y otros, *La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* («Cuadernos Doctrinales» 3), Quito 1979, J Sobrino, *Puebla, serena afirmación de Medellín,* en «Christus», l c , p 45-55, B Sorge, *Puebla 1979 un segno di Dio per tutta la Chiesa,* en «La Civiltà Cattolica» (Roma 1979) 2, p 9-30, M Schooyans, *La Conférence de Puebla Un risque, un espoir* (citado en notas anteriores), Tournai 1979, p 640-675, R D Vanegas, *Puebla segun la prensa,* en «Medellín» (Medellín 1979), p 208-299, J A Vela, *Así viví a Puebla,* en «Theologica Xaveriana», l.c , p 7 10 (de especial interés porque el padre Jesús Andrés-Vela, S I , fue juntamente con el padre José Marins, el que planeó y organizó el sistema de «reja» o empalme para el funcionamiento de la Conferencia)

Juan Pablo II recordó la gran opción hecha en Medellín: el hombre, visto en su integridad. «Pero han pasado diez años. Y se han hecho interpretaciones a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia. Por ello, la Iglesia busca los caminos que le permiten comprender más profundamente y cumplir con mayor empeño la misión recibida de Cristo Jesús.» También puso de relieve la importancia del Sínodo de 1974 acerca de la evangelización y la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, que, efectivamente, fue una continua fuente de inspiración y referencia durante la celebración de la asamblea.

La otra inauguración se tuvo el 28 de enero; Juan Pablo II pronunció su discurso de apertura en el aula magna del seminario de Puebla, «una verdadera encíclica para América Latina», como lo designa con fortuna el padre Kloppenburg, cuya relación tomamos para las páginas que siguen[23].

a) *Los participantes*

El 29 de enero se dio comienzo a los trabajos de la Conferencia. Los participantes eran 400. Los que tenían voz y voto, 187. Los que participaban en las reuniones plenarias y de comisiones, 346. Los obispos presentes eran 221, de los cuales 20 cardenales (en Medellín hubo 6), 64 arzobispos (en Medellín, 45), 137 obispos (en Medellín, 86). Los sacerdotes llegaban a 90: 52 diocesanos (en Medellín, 41) y 38 religiosos (en Medellín, 30). Hubo tres religiosos no sacerdotes, 16 religiosas (en Medellín, 7). Los laicos fueron 60: 35 hombres (en Medellín, 13) y 25 mujeres (en Medellín, 6). Con las religiosas hubo un total de 41 mujeres (en Medellín, 13). Estaban también presentes seis observadores no católicos, el mismo número que en Medellín.

Presidieron la Conferencia, en nombre del papa, los cardenales Sebastián Baggio, prefecto de la Congregación para los Obispos; Aloisio Lorscheider, arzobispo de Fortaleza (Brasil) y el arzobispo de México, Ernesto Corripio Ahumada. Secretario general de la Conferencia fue el arzobispo coadjutor de Medellín, monseñor Alfonso López Trujillo, que desde 1972 era secretario general del CELAM[24].

b) *El itinerario de la Conferencia*

El itinerario de la Conferencia avanzó a través de 12 pasos o momentos que comprendieron la explicación metodológica, el establecimiento de comisiones previas para determinar el temario, el de comisiones estables para redactar los núcleos de reflexión, la reunión de asambleas plenarias para discutirlos y votarlos.

23. *Génesis del documento de Puebla* («Colección Puebla» 2) Bogotá 1979. Publicado también en «Medellín» (1979), p. 190-207.

24. Algunos comentadores (E. Dussel, M. Schooyans) ponen énfasis en el discurso inicial del presidente del CELAM, cardenal Lorscheider, que habría contribuido a dar la tónica a la Conferencia. Hay una dosis de imaginación.

1. Explicación de la dinámica y metodología del trabajo, en la mañana del 29 de enero. Sus inspiradores, padres Jesús Andrés Vela y José Marins, la explicaron a la Conferencia. El resto del día se dedicó a dialogar con ellos sobre la metodología y a discutirla en grupos organizados por nacionalidades. Al terminar el día se aceptó el sistema de trabajo, con algunos retoques y enmiendas.

2. Determinación del temario. No lo era el anterior *Documento de Trabajo*, circunscrito únicamente a ser instrumento de creatividad y ni siquiera documento de base. 30 de enero por la mañana: los participantes fueron distribuidos alfabéticamente en 20 grupos, llamados «comisiones transitorias». Tenían que determinar los núcleos y los temas sobre la evangelización que debería estudiar la Conferencia. Para ello, la presidencia propuso un esquema provisional muy general articulado en cuatro temas, que a su vez, se subdividían en subtemas: 1) Realidad pastoral; 2) Reflexión doctrinal; 3) Destinatarios y agentes de la evangelización; 4) Medios de evangelización.

3. Estudio de esos cuatro temas por parte de las «comisiones transitorias», hecho el 30 de enero, y traspaso de sus resultados a una «comisión de empalme o articulación». Esta nueva comisión fue nombrada, por voluntad de la presidencia, por toda la asamblea: debía recibir el resultado del trabajo inicial del 30 de enero, organizarlo en grandes núcleos y mantener en intercomunicación el trabajo de los días siguientes, cuando las comisiones definitivas estuvieran trabajando ya en la redacción del documento de *Puebla*. La comisión de empalme constó de cinco obispos, de diversos países. Tres de ellos precisamente habían ya colaborado directamente en la redacción del *Documento de Consulta* y del *Documento de Trabajo*.

4. Elaboración del esquema de núcleos y temas, hecho por la comisión de empalme. Fue presentado a la asamblea, teniendo en cuenta los aportes de las «comisiones transitorias». Tras una introducción, el nuevo esquema se articulaba así: Primer núcleo: visión pastoral de la realidad de América Latina. Segundo núcleo: reflexión doctrinal: designio de Dios sobre esta realidad. Tercer núcleo: evangelización en y por la Iglesia latinoamericana; comunión y participación: dentro de comunión y participación, agentes, medios. Cuarto núcleo: la Iglesia evangelizadora y misionera hoy y en el futuro. Quinto núcleo: opciones pastorales. Después de una reflexión y de la introducción de algunas enmiendas, el esquema fue aprobado por unanimidad.

5. Formación de las comisiones de trabajo. Los obispos debían manifestar, por escrito, a qué comisión querían pertenecer de las 21 que tendrían que formarse de acuerdo con los temas que afloraron a partir de las «comisiones transitorias». Se hizo la distribución de obispos delegados, invitados, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y peritos. Cada comisión contó entre 12 y 20 miembros.

Los 21 temas asignados a las 21 comisiones de trabajo quedaron distribuidos así:

1.ª comisión: Visión pastoral de la realidad latinoamericana: ayer, hoy y mañana (núm. 1-161 del documento de Puebla).

2.ª comisión: Cristo, centro de la historia, o la verdad sobre Jesucristo Salvador que anunciamos (núm. 162-219).

3.ª comisión: La Iglesia, como Pueblo de Dios en marcha, que vive y sirve a un ministerio de comunión. María, Madre y modelo de la Iglesia (núm. 220-303).

4.ª comisión: La dignidad del hombre. Visión cristiana del hombre, tanto a la luz de la fe como de la razón, para juzgar la situación de América Latina y en orden a contribuir a la edificación de una sociedad más humana y más cristiana (núm. 304-339).

5.ª comisión: Evangelización, su dimensión universal y sus criterios (núm. 340-384).

6.ª comisión: Evangelización y promoción humana, o el nexo de interpelación mutua entre evangelización y promoción humana o liberación (núm. 470-506).

7.ª comisión: Evangelización, cultura y religiosidad popular, o la redención integral de la cultura, mediante la penetración evangélica del núcleo de sus valores, en orden a su renovación plena o a la conversión de las personas y al cambio de estructuras (núm. 385-469).

8.ª comisión: Evangelización, ideologías y política. La fe y el Evangelio presentan una concepción propia original del hombre llamado a organizar la convivencia humana y la participación por el bien común e integral del hombre (núm. 507-562).

9.ª comisión: La familia, sujeto y objeto de la evangelización y centro evangelizador de comunión y participación (núm. 568-616).

10.ª comisión: Comunidades eclesiales de base, parroquia, Iglesia particular, comunión con la Iglesia universal (núm. 618ss).

11.ª comisión: Ministerio jerárquico, centro visible de comunión y de servicio eclesial, por ser signo visible de Cristo Cabeza y Pastor (núm. 569-720).

12.ª comisión: Vida consagrada, en sí misma y en orden a la comunión y participación (núm. 721-776).

13.ª comisión: Laicos, su participación en la vida de la Iglesia y en la misión de la Iglesia en el mundo (núm. 777-849).

14.ª comisión: Pastoral vocacional, como deber de toda la Iglesia. Validez de los seminarios (núm. 850-891).

15.ª comisión: Liturgia, oración particular, piedad popular (núm. 895-963).

16.ª comisión: Catequesis, testimonio, educación, medios de comunicación social (núm. 964-1095).

17.ª comisión: Diálogo para la comunión y participación, con los problemas inherentes del diálogo ecuménico, del diálogo interreligioso y con los no creyentes (núm. 1096-1127).

18.ª comisión: Opción preferencial por los pobres o la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres con miras a su liberación integral (núm. 1134-1165).

19.ª comisión: Opción preferencial por los jóvenes (núm. 1166-1205).

20.ª comisión: Acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista (núm. 1206-1253).

21.ª comisión: Acción con la sociedad nacional e internacional o defensa y promoción de los derechos de la persona y de la sociedad en el presente y en el futuro (núm. 1254-1293).

Fuera de estas 21 comisiones funcionó otra, encargada de redactar los núcleos introductorio y conclusivo, sobre las grandes opciones pastorales, designada el 6 de febrero por las comisiones anteriores. En último término quedó reducida a cuatro obispos, que no lograron elaborar el núcleo introductorio, o, mejor dicho (según indica el padre B. Kloppenburg), presentó dos textos muy diferentes y con mentalidad muy distinta que ni siquiera fueron votados. Pero elaboró los números actuales, 1294-1310. Sobre la presentación de cierto texto introductorio «de origen oscuro», transcribiremos más adelante la noticia de Kloppenburg.

6. El sexto paso responde al comienzo del funcionamiento de estas comisiones que realizan la primera redacción del documento entre el 1.° y el 2 de febrero, sin perder de vista estos dos aspectos: el contenido y la mecánica de trabajo. El contenido exigía tener en cuenta qué era lo más importante que se quería decir desde América Latina y para ella. La mecánica pedía mantenerse en una redacción esquemática con participación de todos. Terminada la redacción de cada una de las comisiones, la secretaría cuidó de su multiplicación.

7. Segunda redacción del documento. Procedió a través del sistema «de reja». Por medio de dos delegados propios, cada comisión informa sobre su trabajo a las demás, de modo que, en poco tiempo, todas las comisiones se encuentran enteradas de las grandes líneas de pensamiento de todo el conjunto. Fue un diálogo cruzado que duró la tarde del 2 de febrero. Con este enriquecimiento, se procedió a la segunda redacción. Merced al sistema de trabajo y a indicaciones dadas, no se perdía ni la finalidad del contenido, ni la calidad del género literario. Así podía lograrse una argumentación lógica y un tono pastoral. De allí resultó la segunda redacción: cada comisión había reelaborado su propio tema que fue editado en conjunto y repartido a las comisiones. El límite de 114 páginas se sobrepasó a 187. La mañana del 5 de febrero se dedicó al estudio privado de los textos: si se había circunscrito cada comisión a su objetivo; si necesitaba nuevas aclaraciones; si había articulación lógica; si se había obedecido a la intención del enfoque pastoral que llevara a opciones concretas.

8. Por una votación de sondeo, en que tomaron parte todos los participantes en las deliberaciones, se quiso verificar una opinión global sobre la marcha del trabajo y sobre el documento mismo que se estaba elaborando. Lograda esta segunda redacción, se llevó a una plenaria de debate.

9. Discusión en sesión plenaria de la segunda redacción. Lo que se hizo con libertad y franqueza señalando sus deficiencias o aciertos: unilateralidades, lagunas, visiones horizontalistas y temporalistas, polarizaciones hacia actitudes de tipo demagógico, deficiencias cristológicas y doctrinales, deficiencias eclesiológicas, necesidad de insistir en la pureza de la doctrina

frente a la confusión reinante en muchas partes de América Latina. Fueron 180 intervenciones[25].

10. Tercera redacción, a partir de cuanto se había hecho y oído. Volvieron a funcionar los sistemas de empalme, la actividad de las comisiones se centró en su propio objetivo, pero teniendo muy en cuenta la visión de fondo, el hilo conductor enunciado en la fórmula «De la evangelización hacia la participación y comunión.» Equivalía a decir: «Anunciar a Jesús, participando de su misión, que lleva a la comunión y participación en todos los niveles en la Iglesia y en el mundo, desde la conversión personal hasta la liberación y la unidad de los pueblos.»

Un momento de dificultad lo constituyó la presentación hecha por una comisión especial que había elaborado el núcleo introductorio y el núcleo final. Fue criticado fundamentalmente como retórico, temporalista, exageradamente antropocéntrico, silenciador de los problemas fundamentales de la Iglesia, de la naturaleza de la evangelización, sociologizante, incompleto, ingenuo (por ejemplo, desconoce las injusticias que también cometen los guerrilleros).

Apareció –según el relato del padre Kloppenburg– una redacción «de origen oscuro», totalmente diferente del texto presentado del núcleo introductorio. Diluía completamente el oficio magisterial de los obispos y su competencia pastoral, quienes habrían acudido únicamente «a dar un testimonio de nuestra voluntad de aprender y un estímulo para todos nuestros colaboradores con el fin de que multipliquen las investigaciones en todos los campos de la ciencia y de la información y que lo hagan con ese sano y equilibrado realismo que no se deja desviar por ideas preconcebidas o sistemas prefabricados».

Comenta Kloppenburg: «Los obispos, pues, según este texto, iban a comenzar su Documento de Puebla negando su misma condición de maestros de la verdad, que viene de Dios, en el cual precisamente había insistido tanto el papa Juan Pablo II en su discurso inaugural. Todo sería puramente inductivo, cuando el papa había sido tan insistentemente deductivo»[26].

11. Elaborada la tercera redacción, el 11 de febrero se propuso a votación. Todos los textos quedaron aprobados, excepto el correspondiente a la segunda parte del primer núcleo que trataba del *Contexto social y cultural*. Se formó una nueva comisión que retrabajara el texto cuestionado y entre tanto se preparó el mensaje a los pueblos de América Latina, que, con bastantes enmiendas, fue sometido a estudio ulterior.

12. Cuarta y última redacción y votación final. Las comisiones se entregaron una vez más a la reelaboración de sus propias aportaciones que se llevaron luego a votación. El documento iba ya quedando perfilado y, después de nuevas reuniones, consultas, aclaraciones, entre los días 12 y 15 de

25. Síntesis en *El debate público en Puebla*, en «Medellín» (Medellín 1979), p. 273-304. Sobre las 4 redacciones trae datos E. DUSSEL, *Puebla, Crónica e Historia*, «Christus», núm. 520-521 (México 1979), p. 28-34.

26. *Génesis del documento de Puebla*, o.c., p. 25-26.

febrero, al expirar este último, asignado a la asamblea, el documento final se aprobó por 179 votos, quedando uno en blanco.

Es preciso conocer la suerte que corrió una afirmación del documento. Sobre lo que copiamos textualmente la relación del padre Kloppenburg[27]:

c) *La cuestión de la teología de la liberación*

En el texto de la comisión 6, sobre evangelización, liberación y promoción humana, se hacía esta afirmación: «Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín.» En la segunda redacción se había formulado así: «Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de la teología de la liberación.» La tercera redacción había matizado más el texto y omitido la expresión «teología de la liberación», que de hecho no ocurre ni una sola vez en todo el *Documento de Puebla*. En vez de «teología de la liberación», la tercera redacción hacía mención de «una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín»; y sólo se refería a los «aspectos constructivos» de esta especie de reflexión teológica.

Contra este texto, 52 obispos formularon un «modo» que pedía la supresión pura y simple del texto, dando esta razón: «Como está, el texto se presta a interpretaciones ambiguas. Es parcial. Significaría un respaldo a la teología de la liberación, en su conjunto.»

La comisión sexta, redactora del texto, rechazó el «modo» justificando su postura con estas palabras: «Debe darse a la asamblea oportunidad de pronunciarse sobre un punto tan importante.»

Todo este contexto fue muy insistentemente aclarado a la asamblea en la

27. Ibid., p. 30-31. M. SCHOOYANS habla del «espectro de los teólogos de la liberación», art. citado en la nota 22, p. 665-666. Niega que se haya querido organizar una «Puebla paralela», y comenta: «De todos modos la presencia de estos teólogos tenía un cierto sabor polémico a causa de las corrientes que representan, y también porque las controversias que los dividen, diversifican a los mismos obispos.» M. Schooyans remite en la nota 20 de su artículo a dos estudios publicados por él, que son críticos a este propósito. «Ahora bien, para satisfacción de unos, disgusto de otros, y sorpresa de la mayor parte, la Conferencia de Puebla evitó pronunciarse sobre esta corriente teológica. Era sabiduría y prudencia evitar el debate directo sobre este tema.» Señala los nombres de los obispos, mons. Bernardo Piñera de Chile y de los peruanos, monseñores Germán Schmitz y Luis Bambaren, como favorables al texto rechazado o a sus modificaciones. «Nadie se dejaba engañar: estos eufemismos hacían alusión a la teología de la liberación; aprobarlos hubiera sido aprobarla.» En la audiencia del 21 de febrero, Juan Pablo II habló de la liberación integral: «Hay que llamar por su nombre a la injusticia y a la explotación.» La cita que hace de Urs von Balthasar, uno de los redactores del documento sobre la teología de la liberación de la Pontificia Comisión Teológica Internacional (véase antes, nota 75 del cap. v), indica que el Papa no cubre con su autoridad a todo teólogo de esta corriente («L'Osservatore Romano», 22 de febrero 1979). Las intervenciones, al parecer completas, de los obispos, monseñores Schmitz y Piñera, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p. 136-137. Que *Puebla* no descartó sin más toda teología de la liberación, puede colegirse del estudio de monseñor J. LOZANO BARRAGÁN, *Elementos para una teología de la liberación desde Puebla*, en «Medellín» (Medellín 1979), p. 357-387. Puede consultarse también I. ANDRÉ-VINCENT, *L'aprés Puebla. Pour la vraie libération*, en «Esprit et Vie» (1980) 1, p. 58-60.

sesión plenaria en las horas de la tarde del día 12 de febrero. Ya antes se había manifestado mucha inquietud sobre el tema de la teología de la liberación: si se debía decir algo o no. Los obispos eran, pues, muy conscientes sobre la trascendencia del voto que iban a dar. La comisión jurídica aclaró, además, que, para la aprobación del «modo» propuesto, o sea para el rechazo del texto impugnado, se requería la mayoría de los dos tercios de los votantes. Era un momento importante en el que la Tercera Conferencia General del Episcopado latinoamericano fue invitada a pronunciarse explícitamente sobre la teología de la liberación «en su conjunto» y en sus «aspectos constructivos».

Se hizo la votación: 124 aprobaron el «modo» propuesto y 52 no lo aceptaron. Y de esta manera aquel texto que parecía dar un respaldo a la teología de la liberación en su conjunto, aunque no más que en sus aspectos constructivos, fue eliminado del *Documento de Puebla*. Hasta aquí la noticia dada por B. Kloppenburg.

5. *El Documento de Puebla*

Quedó articulado en cinco grandes partes

Primera parte: Visión pastoral de la realidad latinoamericana. Perspectiva global de nuestra historia; visión sociocultural de la realidad de América Latina; visión actual de la realidad eclesial del continente; comprobación de las tendencias actuales en la sociedad latinoamericana y en la Iglesia, que irán imponiendo a la Iglesia exigencias específicas en la tarea evangelizadora.

Segunda parte: Qué designio tiene Dios sobre la realidad latinoamericana. Se presenta en dos capítulos. El primero analiza el contenido de la evangelización: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre. El segundo se pregunta: ¿qué es evangelizar? Presenta la situación concreta de la evangelización en América Latina, el doble momento de anuncio de la Buena Nueva y de promoción humana. Se detiene en la evangelización de la cultura, en la evangelización de un mundo ya por sí solo hondamente religioso, se pronuncia sobre el problema recíproco de evangelización y promoción humana y sobre una coyuntura crucial del momento: evangelización, ideologías y política.

Tercera parte: Qué criterios y realidades han de presidir la obra evangelizadora: la comunión y la participación. Presenta los grandes centros donde se verifican esas realidades: la familia, las células eclesiales o comunidades eclesiales de base, la parroquia, la Iglesia particular. Pasa a un segundo capítulo: los agentes de esta riqueza espiritual de comunión y participación que son el ministerio jerárquico, la vida consagrada y el laicado.

Los medios para evangelizar son: la liturgia, la oración particular y la piedad popular. Es el testimonio, la catequesis, la educación y los medios de comunicación. Pero en un continente donde se acentúa el pluralismo de toda índole, es precisa la apertura al diálogo.

Cuarta parte: La Iglesia en estado de misión, volcada hacia dos opciones preferenciales: los pobres y los jóvenes. Pero estas opciones no son exclusivas ni excluyentes, porque no puede olvidar a los constructores de la sociedad pluralista de América Latina, ni al hombre concreto latinoamericano, ni la suerte del continente con derecho a su justa autonomía.

Quinta parte: ¿Cuáles son las opciones de la III Conferencia? Trabajar para que la Iglesia sea el sacramento de comunión, servidora del hombre y misionera.

6. *Valorización del Documento*

De este modo la Iglesia en América Latina cuenta con dos grandes conjuntos doctrinales: *Medellín* con el dinamismo producido para que la Iglesia se compenetrara del espíritu conciliar, y *Puebla*, para prepararse a afrontar el siglo XXI[28].

El *Documento de Puebla* quedó garantizado por dos años de preparación, fue «acrisolado» en el fuego del amor a la Iglesia, de la contradicción y de la tribulación[29]. No sólo no desvirtúa a *Medellín* sino que se articula con él. Más aún: significa un avance, porque si *Medellín* se esforzó en interpretar nuestra situación a la luz del Evangelio y del Concilio, *Puebla* acentuó la denuncia de todos los antivalores y se empeñó en buscar soluciones bajo la misma luz.

La crítica encuentra razonablemente diversidad de acentuaciones y de redacción: elohística y yahvista, si se quiere. ¿Podía ser de otro modo?[30]

---

28. El español J.I. González Faus, en su *Canción desesperada sobre Puebla de los Ángeles*, dictamina que el «documento (es) relativamente aceptable». Con apasionamiento injusto añade: «Puebla (...) en el fondo ha venido a ser el enfrentamiento de dos dioses: el Dios que tortura a los campesinos y sostiene en sus tronos a los tiranos, y el Dios que derriba del trono a los poderosos y colma de bienes a los hambrientos.» Habla de «capítulos que son de una pobreza teológica casi vergonzante», que resultaron aprobados casi unánimemente por todos los obispos (J.I. González, artículo antes citado, en «Razón y Fe» [Madrid 1979] 1, p. 387-395). El belga M. Schooyans juzga, por el contrario: «El documento final impresiona por su amplitud y su riqueza. Uno queda impresionado por la proeza intelectual y física que supuso su elaboración en 12 días.» Sin embargo el proyecto total le parece demasiado ambicioso (l.c., p. 658-659). La mejor síntesis, de las que conocemos, nos parece del padre I. André-Vincent, *Le document de Puebla*, en «Esprit et Vie» (1979) 2, p. 395-400. El padre J. Sobrino ofrece una presentación de gran conocimiento y altura, no obstante estar escrita casi inmediatamente terminada la Conferencia: *Puebla, serena afirmación de Medellín*, en «Christus», núm. 520-521 (México), p. 45-55. Puede verse también L. Boff, *Puebla: Ganhos, avanços, questões emergentes*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p. 43-64.

29. Este aspecto de su preparación fue subrayado por el papa en la audiencia del 7 de febrero de 1979. Juan Pablo II puso de relieve que el documento de Puebla había sido inspirado en los sínodos de 1974 y de 1977. Llamó la atención sobre el método de trabajo y la manera inteligente y bien precisa como había sido preparada toda la Conferencia («L'Osservatore Romano», 8 de febrero de 1979). Pero Frei Betto afirma: «Mientras Medellín comenzó bajo el signo de la esperanza profética, Puebla fue preparado bajo el signo del anatema» *(Tendencias políticas en Puebla*, l.c., p. 57).

30. Se especuló mucho sobre una profunda desunión dentro de la Conferencia. M. Schooyans

Pero la unidad profunda se logra merced al objeto que persigue: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Más que en la denuncia, que mencionábamos poco antes, *Puebla* se fija en el anuncio. Por eso se esfuerza en evitar tonos de amargura, de pesimismo, de condenación. Alienta al trabajo y no insiste en pormenorizar análisis de las ideologías. Por otra parte, *Evangelii Nuntiandi* le sirve como pauta de organización, de inspiración y de marcha, si bien la insigne exhortación de Pablo VI apunta también a otros aspectos que no son específicos de América Latina. La Iglesia en *Puebla* no se avergonzó de su pasado: reconoció en sus orígenes y en su marcha histórica un elemento insoslayable de su ser. La gran opción fue el hombre, siguiendo la preocupación incisiva que ya caracteriza al pontificado de Juan Pablo II. La dignidad del hombre emerge en las intervenciones de los participantes.

Sabemos de dónde venimos. La pregunta ulterior es adónde vamos. Porque estamos a las puertas de un nuevo siglo y se vive una efervescencia de transformaciones a las que la Iglesia no puede quedar extraña. ¿Qué perspectivas se le presentan a la Iglesia? Y a la luz de estos signos, ¿con qué opciones prioritarias ha de responder ella? La Iglesia percibe que marchamos a una nueva cultura, que el continente exige su propia autonomía y que la va a encontrar; la Iglesia quiere contribuir a esta liberación radical y a la integración continental de la *patria grande*.

Para el futuro de su misión evangelizadora, la Iglesia se coloca en una triple perspectiva. Perspectiva *ad intra*, de modo que su mediación con la cultura, con el ser latinoamericano, cuenta, ante todo, con su intercomunión, su interparticipación. Perspectiva de Iglesia *ad extra*, en el compromiso de mediar con la nueva cultura. En la *patria grande*, la Iglesia no se presentará a reivindicar privilegios, pero conservará fielmente su patrimonio espiritual. A la luz pedagógica de sus experiencias después de *Medellín*, la Iglesia quiere profundizar en las exigencias que le plantean las recíprocas correlaciones de evangelización, liberación y promoción humana. Por ello desciende, sin retórica, a los problemas concretos, cuyo elenco abrumador

dice que hubo «un clima creado por los medios oficiales del CELAM durante el período preparatorio» Luego añade «A pesar de ciertas fluctuaciones el *Documento* tiene una fuerte unidad» (l c , p 659) La verdad total debería contemplar el otro aspecto: el agresivo y continuado ataque sostenido durante el mismo tiempo contra el CELAM R Muñoz pone igual énfasis en la división del episcopado *Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla,* SEDOC (abril 1979), p 1069-1077 De acuerdo con una entrevista que habría dado el cardenal Pironio a «El Heraldo», se lee· «La división de que algunos hablan no existe en la reunión de la CELAM [sic], pero sí existen en hacerla nacer por otra parte de los elementos progresistas que desde la terminación de la Junta [sic] de Medellín han venido trabajando para ello» (3 de febrero 1979) Citado por R D Vanegas, *Puebla según la prensa,* en «Medellín» (Medellín 1979), p 224-225 El testimonio más autorizado de la unión y unidad del episcopado se lee en el *Mensaje a los pueblos de América Latina,* enviado por toda la Conferencia, donde se lee (núm 4): «Hermanos, no os impresionéis con las noticias de que el Episcopado está dividido. Hay diferencias de mentalidad y de opiniones, pero vivimos, en verdad, el principio de colegialidad los unos a los otros, según las capacidades dadas por Dios Solamente así podremos enfrentar el gran desafío de la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.»

recoge. Se decide por dos opciones preferenciales: los pobres, que son el continente; los jóvenes, que son el futuro del continente[31].

El tema de los pobres constituye una suerte de hilo conductor[32]. Los pobres como los ve la Iglesia. Por esto distingue su antropología de las antropologías y opciones materialistas. Allí coloca el valor de su doctrina social[33]. En el centro de la reflexión se halla presente la persona de Cristo. El documento quiere ser, por tanto, neto, sin ambigüedades. Y la Conferencia –según expresión de un obispo– no fue Babel, como lo temían algunos, sino una prolongación de Pentecostés[34].

No pretendemos aquí analizar el documento de acuerdo con su organicidad y su estructura. Pretendemos únicamente destacar su lógica fijando la atención en estos puntos: en qué actitud se coloca la Iglesia para hablar a nuestro continente; cuál es el mensaje que transmite; ese mensaje se dirige a un mundo conocido en sus aspiraciones y necesidades y, finalmente, se evangeliza con una metodología propia del Evangelio.

La actitud de la Iglesia, como evangelizadora

En ningún momento los obispos renunciaron a su responsabilidad y a su condición de pastores que conducen[35]. Pero quisieron reconocer que la

31 B Sorge, *Puebla 1979 un segno di Dio per tutta la Chiesa,* en «La Civiltà Cattolica» 2, (1979), p 9-30

32 B Kloppenburg, *La opción preferencial por los pobres,* en «Medellín» (Medellín 1979), p 323-356 La primera parte de este artículo ofrece una panorámica histórica de diversas tendencias latinoamericanas También con otra orientación L A Gomes de Souza, *Documento de Puebla Diagnóstico a partir dos Pobres,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p 64-87

33 Comenta este aspecto, P Bigo, *En la prospectiva de Puebla ¿Retorno a la Doctrina Social de la Iglesia?,* «Medellín» (Medellín 1979), p 71-91, R Antonsich, *O Tema da propiedade nos discursos do Papa no México,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» 1979, p 105-112, J I González Faus, *Términos discutidos en Puebla,* «Christus», núm 520-521 (México 1979), p 66, fantasea un poco con las expresiones «doctrina» o «enseñanzas sociales» de la Iglesia, R Heckel, secretario de la Comisión Pontificia *Iustitia et Pax,* y perito de la Conferencia de Puebla, saca de dudas acerca de las expresiones «doctrina, enseñanza»· *La enseñanza social de la Iglesia en el Documento final de Puebla,* en «Tierra Nueva», num 36 (Bogotá enero 1981), p 80-86

34 Referido por B Sorge, l c Se ha jugado un poco con ciertas nomenclaturas. L. Boff, designaba a *Medellín* como un bautismo y a *Puebla* como una confirmación, citado por J A Vela, *Así viví a Puebla,* en «Theologica Xaveriana» (Bogotá 1979), p 9, también se ha dicho que *Medellín* fue Pentecostés, y *Puebla* el Concilio de Jerusalén Lo que no es decir poco, de acuerdo con los Hechos de los apóstoles, 15,28. «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros » La comparación Pentecostés-Jerusalén es, entre otros, del dominico brasileño Alberto Libanio Cristo, o «Frei Betto», o Beto, *Tendencias políticas en Puebla,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p 98-99, publicado también en «Christus» y citado anteriormente en la nota 2. También recoge el tópico y lo desarrolla con entusiasmo, J Jiménez Limón, *¿Cómo estaba Dios en Puebla? Ensayo de interpretación,* en «Christus», num citado, p 76-77 Sea lo que fuere de esta comparación, es de interés registrar el entusiasmo, a veces convertido en exaltación, con que se juzga la Conferencia Episcopal de Medellín Las diversas corrientes cristianas tendrían que estar sobre aviso para evitar toda manipulación de *Medellín* o de *Puebla* en sentidos que puedan desvirtuar su doctrina y su dinamismo. Véase la nota siguiente

35 Ábranse los índices de los documentos de Medellín y de Puebla y se advertirá la decisión

Iglesia ha de empezar su tarea de conversión a partir de la propia casa. «Para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza cristiana –se lee al tratarse de opción preferencial por los pobres (núm. 1157)–, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral, con miras a una conversión efectiva.» Esa Iglesia en estado de misión (partes cuarta y quinta) se vuelca, ante todo, a los pobres y a los jóvenes. Gracias a esta decisión, actuante cada vez con mayor exigencia, «la imagen de la Iglesia como aliada de los poderes de este mundo ha cambiado en la mayoría de nuestros países», dice en el núm. 83.

Esa Iglesia viene de Cristo, es el pueblo y la familia de Dios, es sacramento de comunión con Dios y entre los hombres, es un organismo social e institucional, pero reconoce sus errores y pecados; su fuerza ha de radicar en la fuerza de la verdad y no quiere pedir privilegios. A las expectativas de una solución sociopolítica, responde que no es competente en proponer modelos alternativos para la sociedad.

El mensaje

Cristo, la Iglesia y el hombre, éstas son las tres grandes verdades, contenido de la evangelización.

Jesucristo en la inefable realidad de su persona. Pero también de su obra: ciertas cristologías pretenden presentar el anuncio de Jesús como si su primer acto fuera la liberación política del pueblo judío. La historia de la salvación no puede confundirse con una historia de acción mundana; ella arranca del proyecto de Dios desde la eternidad.

La Iglesia: sobre cuya naturaleza se ha de hablar y evangelizar únicamente a la luz de la revelación. Ésta es la verdad sobre la Iglesia. Juan Pablo II y *Puebla* hubieron de insistir en este aspecto a causa de las deformaciones eclesiológicas que empezaban a abrirse paso, con el enfrentamiento artificial que creaban entre la Iglesia «institucional» y la Iglesia «popular», entre la Iglesia preconciliar y la «nueva» Iglesia. Esta Iglesia es una y única, la Iglesia católica en América Latina, que ha plasmado el ser del continente y está llamada a «educar hombres capaces de forjar la historia según la *praxis* de Jesús, entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia» (núm. 279)[36].

---

de la III Conferencia de asentar una doctrina clara sobre el ministerio episcopal *Medellín* no tenía la experiencia de los problemas surgidos más tarde

36 R Muñoz hace una crítica, desde su óptica «liberacionista», a la eclesiología de *Puebla Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla,* en SEDOC (abril 1979), p 1069-1077, se publicó en portugués en «Revista Eclesiástica Brasileira» (1979), p 113-122 R. Muñoz se expresa en forma harto negativa, pero no sería ilegítimo juzgar que se deja llevar por una animadversión frente a la Iglesia jerárquica Estudia detenidamente la posición de R Muñoz y la enjuicia, el teólogo argentino M.A Barriola *La eclesiología en Puebla Observaciones a un Artículo de Ronaldo Muñoz, SS CC* , en «Medellín» (Medellín 1980), p 14-55 Barriola escribe ya, desde el principio «Por más que intentemos "salvar la proposición del prójimo", no podemos dejar de llamar la atención sobre serias fallas hermenéuticas, provenientes, no tanto de

La verdad sobre el hombre ilumina su valor trascendente. El hombre no es objeto de los determinismos de la magia, del erotismo ni de la economía. Su dignidad sólo es conmensurable con la vida, con el mensaje y con la persona de Cristo.

América Latina es un continente en búsqueda de liberación; pero es necesario apuntar a las raíces de toda opresión.

El *Documento de Puebla* señala las exigencias que derivan para el cristianismo a partir de la comunión y de la participación: ellas suponen la correlación de los hombres, su capacidad y vocación de señorío sobre lo creado, su llamamiento a la fraternidad y su destino a la filiación de Dios. Por eso la verdad sobre el hombre impele a la Iglesia a denunciar las injusticias y a luchar contra lo que viola los derechos del hombre[37]. Esta liberación integral no puede prescindir de los datos de nuestra cultura y de nuestra religiosidad, que efectivamente ha conservado y conserva la herencia cristiana en América Latina[38].

La liberación integral exige que se pronuncie un «¡no!» a los ídolos que engendran «formas de lo que puede llamarse "injusticia institucionalizada"...» Tales ídolos son la riqueza y el poder interpretadas por dos ideologías de signo contrario: el capitalismo liberal y el marxismo ateo.

El destinatario del mensaje de Puebla

Es nuestro mundo latinoamericano conocido en sus necesidades y en sus aspiraciones concretas. Mundo de empobrecimiento, donde se oye «el sordo clamor», o el grito de los pobres y que no quiere respuestas equivocadas. Mundo en el que la Iglesia siente la agudización de los problemas religiosos:

---

la precariedad propia de todo primer abordaje, sino, sobre todo, porque la empresa es además acometida con un sinnumero de prejuicios, que deforman la lectura, tal como esperamos demostrarlo en el curso de estas *postillas* » Es preciso mencionar aquí el tema de los «magisterios paralelos» a que se refirió Juan Pablo II en su discurso inaugural de Puebla Tal expresión no fue acuñada por el papa B Kloppenburg ha seguido su pista desde el documento de los obispos chilenos *Fe cristiana y actuación política* en 1973, las reuniones regionales de obispos de Centroamérica, Panamá y México, celebradas para preparar a *Puebla* en 1977, la de las Antillas, la de los países bolivarianos, emplean el mismo término En general hay una alusión clara a los religiosos y a los teólogos El estudio del padre Kloppenburg, *Sobre el uso de la expresión «Magisterio paralelo»,* en «Medellín» (Medellín 1980), p 245-247 Al presentar la actitud de los obispos latinoamericanos ante el Concilio, citamos esta expresión del obispo de Matagalpa (Nicaragua) «La exención de los religiosos crea otra jerarquía y así rompe la unidad de la Iglesia, sobre todo de la diócesis» (véase cap. IV, nota 9) El Concilio no abolió, ni mucho menos, la exención, pero recordó la obligación de los religiosos de vivir en comunión con los obispos, y, en determinados casos, en sumisión efectiva, *Lumen Gentium* 45, *Christus Dominus* 35, § 3-4 También B Kloppenburg estudia el tema de los «magisterios paralelos» en el documento de *Puebla El magisterio autentico y los magisterios paralelos* (con numerosas citas de Juan Pablo I y Juan Pablo II) en «Medellín» (Medellín 1979), p 5-26

37 B Kloppenburg, *La verdad sobre el hombre en Puebla,* en «Medellín» (Medellín 1980), p 200-226

38 Cl Boff, *Evangelizaçâo e cultura,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (1979), p 421-434. G Remolina - A Methol Ferré, *Puebla Evangelización y cultura, Dos perspectivas* («Colección Puebla» 22), Bogotá 1980

la indiferencia laicista, el trabajo de las sectas religiosas, la ignorancia y el impacto del secularismo.

Un interrogante formidable pesa sobre la acción de la Iglesia: el del porvenir de la América Latina. Pero en el momento presente la Iglesia está sufriendo un grave riesgo: la ideologización a que puede quedar sometida la tarea evangelizadora, cuando la reflexión teológica también se somete a ideologizaciones.

En la hora actual tres grandes ideologías amenazan al continente latinoamericano: el capitalismo liberal, el marxismo y la naciente teoría de la seguridad nacional.

El *Documento* tiene cuidado en distinguir el concepto de política como principio y como actividad. En este segundo sentido la tarea corresponde a los laicos. La política, cuya finalidad es el servicio de la comunidad, se ha convertido frecuentemente en instrumento de opresión y en ídolo que engendra regímenes opresivos.

La transmisión del mensaje evangelizador tiene su propia metodología

La acción de la Iglesia quiere librar al hombre de todas las fuerzas opresoras, cuya raíz es el pecado. Para ello tiene su fuerza en el Evangelio y no en sistemas o ideologías. En el núcleo de su propio mensaje la Iglesia encuentra toda la inspiración para actuar. La Iglesia quiere evangelizar la cultura latinoamericana, en cuyo tejido se entrelazan los valores de la América india, mestiza y negra; cultura en proceso de industrialización y de secularización, pero también cultura impregnada de religiosidad. La evangelización ha de tener en cuenta las dimensiones sociales y políticas; la Iglesia posee un cuerpo doctrinal, su enseñanza social, «cuyo objeto primario es la dignidad personal del hombre, imagen de Dios, y la tutela de sus derechos inalienables». La fuente de esta enseñanza ha de buscarse en la revelación, en la doctrina de los padres y grandes teólogos de la Iglesia, en el magisterio, especialmente, de los últimos papas. Su finalidad es siempre la promoción y liberación integral del hombre, en su dimensión terrena y trascendente.

La Iglesia rechaza la violencia como instrumento de reivindicación de los derechos humanos, porque la violencia es antievangélica y anticristiana y engendra nuevas violencias.

Hablando de los agentes de la evangelización, se señalan las condiciones para que las células apostólicas, que ahora están naciendo febrilmente en América Latina, sean comunidades eclesiales de base[39]. Se hace hincapié en la pastoral de la familia, en el sentido de Iglesia, a través de la parroquia y de la iglesia particular. Se ha de prestar especial atención a la pastoral vocacional y se ha de impulsar el hálito misionero de los religiosos hacia los

39. J. MARINS, *Las comunidades eclesiales de base en Puebla. Lo que fue asumido y el proceso que sigue,* en «Medellín» (Medellín 1979), p. 130-151.

pobres, nutrido en la contemplación y en la oración. La catequesis integral debe presentar el contenido de la fe y producir la dinámica que lleve a profesarla en la vida cotidiana.

* * *

Puebla se conservó fiel a la exigencia de tejer un documento de carácter pastoral. Sin embargo, la introducción histórica resulta un poco lírica. Era más concreta la redacción del *Documento de Trabajo*, y, por qué no decirlo, también más valiente. No nos explicamos por qué razón el problema histórico de la esclavitud ha quedado relegado a una tímida nota del número 8. Asimismo, reconociendo la actual vertiginosa transformación del continente, más cercana en su dinamismo, a veces devastador, de la ilustración y del liberalismo, se insiste desproporcionadamente en los orígenes y no en las demás etapas de nuestro proceso histórico, ni en el aporte del pensamiento católico europeo (tan católico como el español colonial) sobre todo de este siglo.

La lectura del *Documento de Puebla* deja, con todo, la impresión de querer abarcar demasiado. Quedan señalados los grandes problemas pastorales de América Latina, pero en torno a ellos se teje, en ocasiones, una argumentación frondosa que sofoca la nitidez de los núcleos centrales. Podría también pensarse que la Iglesia latinoamericana, como cualquier otro conjunto eclesial, no puede resistir estas sobrecargas doctrinales cada diez años, tanto más cuanto que *Puebla* se realizó como etapa en un proceso profundamente conflictivo de nuestra existencia católica. Es, con todo, cierto, como se ha indicado en páginas anteriores, que la iniciativa de celebrar esta conferencia nació de los diversos episcopados, fue propuesta a la Santa Sede y acogida positivamente.

El ímpetu de Medellín, acoplado al del Concilio, había producido vibraciones demasiado intensas como para no preocupar a los responsables de la Iglesia.

Recordamos nuevamente las palabras del papa en la basílica de Guadalupe:

> «Hemos venido aquí no tanto para volver a examinar, al cabo de diez años, el mismo problema, cuanto para revisarlo en modo nuevo, en lugar nuevo y en nuevo momento histórico [...]. Pero han pasado diez años. Y se han hecho interpretaciones a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia.»

M. Schooyans califica el trabajo realizado en Puebla como «una proeza intelectual». Pero sus participantes se vieron sometidos a la presión de redactar en menos de dos semanas un documento *ab ovo*, no obstante los dos años de preparación y la existencia del zarandeado *Documento de Consulta* y del *Documento de Trabajo*. Si se examinan los nombres de los redactores, no se ve que la línea de pensamiento fuera tan homogénea como

algunos pretenden. Ello no significa una tensión irreductible según lo demuestra la votación final.

La Conferencia de Puebla tuvo una prehistoria conflictiva, por no decir tempestuosa, caracterizada en gran proporción por manifestaciones de hostilidad contra obispos o episcopados de algunos países, contra el CELAM y contra la Santa Sede. Los obispos reunidos en Puebla no podían quedar indiferentes ni insensibles a tales circunstancias. La redacción del *Documento* tenía que esquivar las ambigüedades, por ejemplo en el terreno cristológico o de la eclesiología. Juan Pablo II había puesto énfasis nítido en el dato católico de que los obispos son los «maestros de la verdad».

Se presentó un fuerte enjuiciamiento por la ausencia o exclusión de los «teólogos de la liberación». «Es conocida –escribe el padre R.D. Vanegas–[40], la metódología que se usó para nombrar a los representantes de las distintas naciones que deberían asistir con voz y voto a la Conferencia de Puebla: en cada Conferencia regional episcopal fueron elegidos por libre votación los que asistirían a la Conferencia General. Además fueron directamente convocados desde el Vaticano algunos peritos observadores. Este sistema de elección fue tenazmente criticado, aduciendo como argumento principal la manipulación que pudieron ejercer la presidencia y la secretaría general del CELAM, tanto para que asistieran determinadas personas, cuya presencia se hacía imprescindible para lograr los fines de antemano buscados, como para impedir la asistencia de otras, que podrían frustrar intereses creados. Esta afirmación sale de la lectura de boletines informativos que, periódicamente, aparecieron durante los meses anteriores a la Conferencia de Puebla.»

El comentarista se refiere concretamente al Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) y al Centro Regional de Informaciones Ecuménicas (CRIE).

La elección de teólogos y peritos fue incumbencia de las diversas Conferencias episcopales. Escapa a nuestro conocimiento el criterio que guió, por ejemplo, a los obispos del Perú, para no elegir al padre Gustavo Gutiérrez, o a los del Brasil para no escoger a fray Leonardo Boff, o a los de Chile para no tener en cuenta al padre Ronaldo Muñoz. De algunos de éstos se dice que fueron escogidos por iniciativa personal, pero en todo caso como asesores no oficiales.

La queja de tales ausencias queda en gran parte desvirtuada si, de acuerdo con las declaraciones de los teólogos *extra muros*, se afirma que influyeron no poco en la Conferencia a través de obispos que pedían su opinión o su asesoría[41].

La Conferencia de Puebla, así como la de Medellín o de Río, fue una

40. *Puebla según la prensa,* en «Medellín» (Medellín 1979), p. 220.

41. «Los teólogos de la liberación en Puebla trabajaban arduamente con esperanza y fidelidad para contribuir a la primera redacción de los documentos, junto a los obispos y participantes», escribe E. DUSSEL, *Puebla. Crónica e Historia,* en «Christus», núm. 520-521 (México), p. 27. En las p. 28-29 se empeña en destacar el papel de tales teólogos.

Conferencia del episcopado. No es correcto decir que no representó a todo el Pueblo de Dios, como si su naturaleza episcopal impusiera forzosamente una mutilación de la Iglesia. Tal argumento probaría demasiado. El futuro dirá sobre la factibilidad y conveniencia de reuniones más amplias, algo así como de «estados generales» de la Iglesia. De todos modos, la responsabilidad del *Documento de Puebla* recae, ante todo, sobre los obispos. Verosímilmente gravitaba un poco el recuerdo de que el documento de Medellín había sido más bien obra de los expertos, que de los obispos.

No todo el *Documento* conserva siempre el mismo aliento teológico. Ofrece mayor inspiración y calor el aspecto pastoral que el puramente doctrinal.

Llama de este modo la atención, un cierto vacío de teología eucarística, tanto más que hay una idea fundamental centrada en la comunión y en la participación.

El documento ni quería ni podía ser un tratado teológico, pero dada su naturaleza pastoral, se echa de menos una orientación más práctica y concreta sobre cuanto exige y ha de realizar la experiencia, o por lo menos el ideal, de comunión y de participación.

Parecía legítimo, por otra parte, que la Conferencia incluyera entre sus grandes fuentes la rica reflexión magisterial y las realizaciones de la Iglesia latinoamericana en los últimos años. Es evidente la presencia inspiradora de toda la experiencia global vivida por nuestra Iglesia en el decenio que va de Medellín a Puebla.

Se comprende que la referencia explícita a la doctrina expuesta en los documentos más notables podía correr el peligro de ser interpretada como una actitud selectiva; de todos modos en *Puebla* actuó la conciencia y el espíritu despertados en todo el continente por el Concilio Vaticano II y por la Conferencia de Medellín.

Se echa de menos, asimismo, una elaboración más definida de las formas y de la naturaleza de la mediación eclesial en el ámbito de lo temporal, sobre todo en un continente y en un momento en que este problema se ha agudizado tan sensiblemente[42].

Los regímenes laicos anticatólicos de este siglo, y los gobiernos dictatoriales de los últimos decenios han causado víctimas entre los hijos de la Iglesia.

En el *Documento de Puebla* se hacen menciones que el lector quisiera que fueran un reconocimiento más incisivo y explícito de este aspecto martirial del catolicismo[43].

42. El tema es, por otra parte, extremadamente complejo, y no sabemos si alguna vez se llegue a una formulación que satisfaga a todos. Pueden verse a este propósito dos estudios que proyectan luz sobre el problema: PH. DELHAYE, *Confrontation de l'Église et du monde,* en «L'ami du clergé» (más tarde «Esprit et Vie»), núm. 24-25 (1966), correspondientes a parte de una reflexión sobre la Constitución *Gaudium et Spes,* e Y. CONGAR, *L'appel de Dieu,* Conferencia en el III Congreso mundial del apostolado laical, en «La Documentation Catholique», núm. 1004 (1967), col. 1855-1874.

43. Núm. 92, 265, 668.

La cautela con que se procede obedece, sin duda, al propósito de evitar interpretaciones o generalizaciones indebidas de que no está exenta la historiografía de la Iglesia en América Latina[44].

44. El texto provisional del documento se revisó en Roma y fue aprobado por el papa el día 23 de marzo de 1979, en la fiesta del santo arzobispo de Lima y evangelizador del Perú, Toribio de Mogrovejo. Hubo quienes aseguraron que había sufrido más de mil correcciones. Así parece haberlo afirmado J. Comblin (citado por la revista francesa MISSI, núm. 423, Lyón 1979, p. 255). El documento provisional se presentaba con 1069 números: el definitivo, con 1310. Esto se debió al hecho de dar a cada párrafo su propio número. «En el texto definitivo hubo también precisiones de cierta importancia cuya lectura podría dar lugar a perplejidades y que fueron sometidas directamente a la aprobación del Santo Padre.» Véase cuanto refiere B. KLOPPENBURG, *Génesis del Documento de Puebla,* o.c., p. 32-36, con ejemplos de los principales cambios, o mejor, matices, introducidos. Así, la expresión «violencia institucionalizada», núm. 1020 del documento provisional, se cambió en «que puede llamarse violencia institucionalizada», que fue el término empleado en Medellín. La expresión «sistema de pecado», núm. 51 antes, y núm. 92 del documento definitivo, pasó a «sistema claramente marcado por el pecado», etc. «El Reglamento de la III Conferencia General mandaba que los textos finales "serán sometidos al Santo Padre para su aprobación definitiva" (art. 7, núm. 2)» (ibid., p. 32-33). Las precisiones o cambios afectan solamente a 13 parágrafos de los 1310 que contiene el documento final.

Capítulo VII

CONCLUSIÓN AL TEMA GENERAL DE AMÉRICA LATINA

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

1. *La visita del papa Juan Pablo II al pueblo y a la Iglesia del Brasil*[1]

Un segundo viaje de carácter apostólico realizado por Juan Pablo II a la América Latina fue a la inmensa nación brasileña. De la impresión que causó su persona, su palabra y su obra, ha dejado un escrito bien significativo el padre Leonardo Boff[2]. Lo que más impresionó al pueblo del Brasil fueron la persona, el carisma y los gestos del papa Wojtyla. «Sobrevino una euforia general, una atmósfera de bondad impregnaba el ambiente social, el papa trajo la alegría para todo el pueblo, a semejanza de lo que proclamaban los ángeles cuando el nacimiento de Jesús.» La peregrinación del papa fue eminentemente evangélica, no tanto porque habló del Evangelio, lo que efectivamente hizo, sino porque mostró aquello que el Evangelio significa cuando su hecho se concretiza entre los hombres: «Alegría nacida de una Buena Nueva, animación de esperanza y activación de las energías de bondad y de fraternidad que siempre persisten en el corazón de cada hombre.»

La presencia del papa en el Brasil sacudió las fuerzas latentes a veces sepultadas en el marasmo, rubricó con inusitado vigor la cuestión de los fines de la vida, de la sociedad, de la civilización, cuando de continuo nos vemos extraviados por el problema de los medios. Enalteció lo humano por encima de las divisiones humanas. Todos se sintieron tocados en la profundidad del ser más allá de las diferencias de patrón y obrero, rico y pobre, negro y blanco. Así adquirieron su significación los discursos sobre fraternidad y justicia, dignidad humana y libertad, pronunciados tan clamorosamente por Juan Pablo II. El papa se mostró como hombre religioso, hombre que irra-

1. El cuaderno 159 de «Revista Eclesiástica Brasileira», (septiembre 1980) está dedicado a la visita del papa al Brasil.

2. *João Paulo II; a Volta de Carisma* (ibid., p. 403-406).

dia humanidad, hombre de gran cordialidad, hombre sensible extremadamente al drama de los pobres. El secreto profundo de su ser y de su obrar, radica en su profunda religiosidad.

A su vez, el padre Paulo Bratti ha sintetizado en esta forma el apostolado del papa Juan Pablo en su visita al Brasil[3]: «Hombre-Mensaje: Juan de Dios, Juan es nuestro hermano, el papa es nuestro rey»; «es el fundamento visible de la unidad de los fieles católicos.» Cree en la fuerza de la verdad porque el papa es un hombre libre. El papa cree en las mediaciones: María, la Iglesia, el ministerio jerárquico, en la mediación de lo sagrado; cree en el catolicismo sociológico, como que el cristianismo también es una religión de masas, no de una *elite*.

El primado es de Cristo, la eclesiología del Papa es la del Vaticano II, los obispos son ante todo maestros de la verdad, testigos en su pobreza y simplicidad, codo a codo con los más pobres, y han de ser los maestros de la oración y los liturgos. La unidad de los obispos significa la unidad con la cabeza del Colegio. El Papa vino como profeta de los derechos humanos: derecho a la vida, a la seguridad, al trabajo, al techo, a la salud, a la educación, a la expresión personal y pública de su religión, a la paternidad; fue consciente de la situación de pecado social y de los contrastes crueles: habló del drama de los indios desalojados, de los campesinos emigrantes sin una franja de tierra para vivir, de los que viven en los tugurios de los grandes suburbios. El papa dijo que una sociedad injusta que no trabaja por eliminar el abismo entre ricos y pobres es una sociedad sin futuro.

Se opuso resueltamente a la ideología marxista por dos motivos: porque para resolver el problema social propone el método antievangélico de la violencia armada, y enciende el odio y la lucha de clases. En segundo lugar, porque el fin que contiene no es el paraíso terrestre sin clases, sino el capitalismo de Estado de donde brotan nuevas clases. Puso en guardia al CELAM sobre la inadmisibilidad de una liberación que recurra a la práctica marxista y a su análisis y apuntó con valentía a la pretensión de quienes quisieran elaborar una teología partiendo de una práctica que privilegia el análisis marxista como mediación socioanalítica.

La doctrina social de la Iglesia según el papa, no es una tercera opción ni una ideología alternativa distinta de los otros consabidos modelos. La Iglesia no tiene modelo político o económico pronto para proponer, pero como maestra ofrece un cuerpo de principios iluminadores para construir un mundo más fraterno. Pero el papa ratificó la opción preferencial por los pobres: clamó para que se reconociera su dignidad humana y para que ellos mismos no despreciaran esta dignidad. Los invitó a que rechazaran una mentalidad fatalista: «¡Dios no quiere la miseria de nadie!», dijo el papa, y por ello es preciso luchar por la liberación de esta situación infrahumana. La Iglesia de los pobres no es Iglesia de una casta o de una clase; la Iglesia no quiere

3. *João Paulo II no Brasil: tentativa de Síntese* (ibid., p. 416-424, publicado en castellano en «Medellín» [Medellín 1980], p. 461-468).

provocar explosiones ni ser instrumentalizada ni servir a fines inmediatamente políticos.

2. *80 años después del Concilio Plenario Latinoamericano*

Hace ya bastantes años, el historiador católico Christopher Dawson escribía: «En América Latina hay que conquistar tanto terreno perdido, que no se ve una coyuntura inmediata para que el catolicismo latinoamericano desempeñe un papel dirigente en el mundo católico, comparable con el que ejerce la minoría católica en los Estados Unidos»[4]. Semejante perspectiva pesimista parece desmentida por el tiempo. Históricamente se presenta como un hecho inexplicable la recuperación católica de nuestro continente y la conservación popular de adhesión a la fe, no obstante la recurrente hostilidad de los gobiernos, los períodos de persecución, la pobreza de medios, la insuficiencia de clero, la desproporción entre la fuerza de los asaltos y el instrumental de resistencia. Se puede hablar de tal hecho inexplicable, en Venezuela, en Santo Domingo, en México, en Centroamérica, en el Ecuador, en el Uruguay, donde, o por la persecución sangrienta, o por la legislación anticatólica, o por la atrofia del conjunto eclesial, se creería razonable la desaparición del catolicismo. Sorprende este reflorecimiento de Iglesias aparentemente ineficientes, que recobran prestigio y mordiente popular: baste pensar en el Brasil, hacia 1930; en Venezuela, en la década del cincuenta, en Centroamérica y en Chile, durante estos últimos años.

Se registra una disminución cuantitativa en la fuerza efectiva católica de América Latina, pero queda compensada por la recuperación cualitativa, de suerte que *lo menos* resulta beneficiado por *lo mejor*. Protagonista de esta conservación de la fe, ha sido el pueblo. Ya desde el siglo pasado las relaciones remitidas a la Santa Sede[5] desde las ignotas repúblicas latinoamericanas, subrayaban una honrada fidelidad del pueblo a la fe católica. No hemos de hacernos ilusiones y trabajar con fantasías, como si el catolicismo latinoamericano estuviera inmunizado contra la apostasía. Pero, por lo menos, hasta fines del siglo XX, emerge el hecho católico subrayado por *Puebla*: «Nuestro sustrato es católico.» Cuando se acepta con tanta euforia la existencia de «cristianos anónimos», no es lógico negar un poco de autenticidad a la cristiandad de nuestros pueblos.

La Iglesia entre marginada y nostálgica de los años del Concilio Plenario, ochenta años más tarde se presenta en Puebla organizada, consciente de los problemas reales, dispuesta a trabajar con decisión y a no reivindicar privilegios. El episcopado que en 1899 hubo de asesorarse de expertos romanos y europeos para realizar su Concilio, en 1979 fue presentada por el

4. «The Tablet» (Londres 28 mayo 1951).

5. Hemos tenido ocasión de examinarlas en la documentación del nuncio Caietano Baluffi, y de sus sucesores Buscioni, Savo, Barili, Ledóchowski, en los Archivos Vaticano y de la Congregación de Negocios Eclesiásticos extraordinarios, referentes a Colombia, Ecuador y Perú.

papa al IV Simposio de Obispos europeos, como un modelo de organización y dinamismo (homilía del 20 de junio de 1979).

3. *«Para mí, el secreto de la verdad y de la eficacia de mi predicación es estar en comunión con el papa»*[6]

Las veleidades, a veces virulentas y agresivas, que se han presentado de parte de los gobiernos perseguidores para establecer su Iglesia nacional, no han tenido audiencia alguna en América Latina. Mucho más serio es el intento de que hoy muerda en nuestro catolicismo el «complejo antirromano». Se escribe a veces con desparpajo que somos una «colonia romana», pero se olvida en qué forma procede la lógica de la historia católica. Los padres que acudieron al Concilio Plenario latinoamericano eran portadores de una experiencia muy viva del significado que tenía para la humillada Iglesia iberoamericana su unión con el papa. Después del período emancipador la Iglesia se vio inerme, despojada, perdido el influjo por la hostigación del laicismo, y durante plazos interminables, golpeada por la persecución. Instintivamente esta Iglesia, formada por paradoja en moldes de patronato español, gravitó hacia su centro natural: en América Latina empezó a actuar el instinto romano[7].

En la carta de convocación del Concilio Plenario de 1899, León XIII decía que «al repasar en la memoria el larguísimo curso de nuestro pontificado, se nos figura que nada hemos omitido, en ninguna ocasión, que pudiera servir para consolidar en esas naciones o extender el Reino de Cristo». Setenta años más tarde, al inaugurarse *Medellín*, el arzobispo de Lima, cardenal Juan Landázuri, saludaba al papa Pablo VI con estos sentimientos:

«Os acogemos con gratitud en el alma y con gozo en el corazón. Recibimos con alborozo al peregrino de la paz, porque sabemos que éste es el signo de vuestra presencia entre nosotros; caminante de la senda crucial de la historia latinoamericana, cual luz que resplandece en la oscuridad de la hora actual. Bien sabemos que hoy, en América y en todo el mundo, la paz estrena un nuevo nombre: "El desarrollo de todo hombre y de todos los hombres." Permitid, pues, que manifieste nuestra gran alegría al recibir al peregrino del desarrollo de los pueblos que sufren. ¡Bienvenido entre nosotros, peregrino de la paz!»

6. Monseñor Oscar Arnulfo Romero, homilía del 3 de marzo de 1980. *Monseñor Romero. La voz de los sin voz*, o.c., p. 348.

7. Esta lógica de la historia católica era la que llevaba a un obispo del Tercer Mundo, monseñor Tchidimbo, encarcelado más tarde en su patria, Guinea, por su valiente oposición a regímenes de tiranía, a expresarse así en el Sínodo romano de 1969, cuando la contestación antirromana incluso venteaba en ciertas Iglesias europeas: «La constante comunión con el Sumo Pontífice es condición *sine qua non* de vida y de prosperidad para la Iglesia.» A su vez, el arzobispo de Varsovia, cardenal Esteban Wyszynski, no de memoria, porque había llevado cadenas por la fe, afirmaba que la unidad con el papa era la mejor garantía de libertad espiritual y de cohesión eclesial: «Lo que se espera en Polonia, es un ejemplo de fidelidad, de unidad, de profunda sumisión a la Santa Sede y de amor al Papa» (entrevista del 13 de octubre de 1969).

Inaugurando la Conferencia de Puebla, Juan Pablo II se expresaba con estas palabras:

«Conozco bien vuestra adhesión y disponibilidad a la cátedra de Pedro y el amor que siempre le habéis demostrado. Os agradezco de corazón, en el nombre del Señor, la profunda actitud eclesial que esto implica y os deseo el consuelo de que también vosotros contéis con la adhesión leal de vuestros fieles.»

Quienes pretenden halagar a los obispos presentándolos como pastores que quisieran tomar distancias del papa, deben de estar bastante despistados. Por este motivo hablando de la Iglesia en América Latina y de su trabajo de promoción humana, don Eugenio de Araújo Sales, decía en Medellín:

La Iglesia «debe seguir siendo –ni podría dejar de serlo– la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Para actuar, y actuar con eficiencia, nuestra Iglesia no debe descaracterizarse. Conservará su faz religiosa, la estructura que le dio su Fundador, su fiel adhesión al papa, como expresión de su fe y obediencia al propio Fundador de la Iglesia. Un error gravísimo que aquí y allí envuelve a muchos miembros del pueblo de Dios, es pregonar la idea de que la Iglesia precisa ser menos Iglesia católica, apostólica, romana, para ser más eficiente en su misión evangelizadora. Solamente la autenticidad garantiza la eficiencia, los esfuerzos por la encarnación del Evangelio.»

El pontificado romano prolonga en el siglo XX la acción defensiva de los derechos de los débiles, iniciada en el siglo XVI con la bula *Sublimis Deus* de Paulo III. Por eso, en 1912, la encíclica *Lacrimabili statu* de san Pío X, recogía esta herencia y, con fuego y con lágrimas, denunciaba la explotación de los indios sometidos a la crueldad de los caucheros[8]. Cuando la persecución se ensañó contra los católicos mexicanos, Pío XI, a lo largo de once años, se convirtió en el defensor de los hermanos y de los hijos en la fe: y así las encíclicas *Iniquis afflictisque* de 1926, *Acerba Animi*, de 1932, y *Firmissimam constantiam* de 1937, dieron a conocer al mundo la situación aflictiva de la Iglesia mexicana. Precisamente en esos años el obispo anglicano, Ch. Gore, en la conferencia de Lambeth reconocía que la voz del papa era la única que se dejaba escuchar con resonancia internacional por parte de quienes creían en Cristo.

Después de la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, la actividad pontificia en favor de la Iglesias de América Latina se multiplica prodigiosamente: Pío XII crea el CELAM, y la CAL (Pontificia Comisión para la América Latina); Juan XXIII alienta en numerosas cartas a los episcopados

8. 7 de junio de 1912, AAS, IV (1912), p. 521-525. La revista española «Razón y Fe» 34 (1912), p. 128-129, comenta el buen recibo que ha tenido la encíclica y los conceptos de algunos técnicos ingleses conocedores de la situación que abonan exclusivamente a la Iglesia la preocupación por los indios. Según la revista, el papa Pío X había enviado el año anterior al padre Genocchi, religioso de Los Sagrados Corazones, para informarse de la situación. «La Civiltà Cattolica» publica, sin comentarios, el texto latino e italiano, 1912-1913, p. 513-526. La revista francesa «Études» no la menciona.

de los Estados Unidos, del Canadá, de Bélgica, de Italia, de Alemania, a que unan sus fuerzas para acudir a las necesidades pastorales de nuestro continente. Durante estos pontificados se fundan: *la Obra de Cooperación sacerdotal hispanoamericana;* la *Obra de Cooperación apostólica seglar hispanoamericana;* el *Collegium pro América Latina* en Lovaina; el *Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe*, de Verona; los *Voluntarios del papa*, del cardenal Cushing; el *Catholic Interamerican Cooperation Program* (CICOP) y se establece la Obra de *Adveniat* como proyección generosa de esta intercomunión eclesial[9].

El ímpetu pastoral del pontificado en favor de América Latina después del Concilio, es sobradamente conocido. Cuando Pablo VI vino a Bogotá, o Juan Pablo II visitó a Santo Domingo, a México y al Brasil, los millones de creyentes que salieron a su encuentro, declararon sin esfuerzo que el papa se encontraba en América Latina como en su propia patria espiritual.

4. *«Sustrato católico». ¿Hasta cuándo?*

Cuáles sean las disposiciones del Señor sobre esta mitad de su Iglesia, no son objeto de una consideración histórica. No sabemos si, como escribe Mounier, sea «preferible una Iglesia sufriente bajo el comunismo a una Iglesia libre bajo la espada»; dentro de sus capacidades de recuperación la Iglesia latinoamericana se encuentra sometida a terribles interrogantes: ¿Cómo va a resolver el desamparo pastoral de las masas sin sacerdote? ¿Cómo va a manifestar una creatividad audaz con nuevos métodos pastorales? ¿Cómo va a afrontar el impacto de la secularización sin perder su identidad? ¿Cómo va a conservar o a recuperar el vastísimo mundo de la juventud que ya no cree en las palabras sino en los hechos?

Al empezar la celebración del Concilio Vaticano II, el sociólogo F. Houtart escribía estas palabras, que siguen teniendo una pavorosa validez acerca del futuro de nuestra Iglesia en América Latina[10]:

«Dado que el cambio social afecta a todos los elementos de la vida en sociedad, tanto en el plano de su organización como en el de los valores culturales, no es difícil comprender que también la Iglesia se encuentra frente a una nueva problemática.

»La evolución en este sentido continuará de manera progresivamente acelerada. En efecto, entre los años 1960 y 2000 se prevé un aumento de 400 millones de habitantes, mientras que en los cuatro siglos transcurridos desde el tiempo colonial hasta hoy la población sólo alcanzó a 200 millones.

9. F. CAVALLI, *Documenti Pontifici por la ripresa religiosa de la América Latina,* en «La Civiltà Cattolica» 3 (1965), p. 248-256.

10. *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio,* Bogotá 1962, 29-30. Circunstancias ajenas a nuestra posibilidad impiden dedicar algún espacio a la presentación del fenómeno protestante en América Latina. Remitimos a los dos tomos de P. DAMBORIENA, en la bibliografía. La Iglesia no puede desconocer el avance del protestantismo y su latinoamericanización en nuestro continente. Un diálogo ecuménico con algunas confesiones de tipo sectario parece difícil, si no imposible, por el momento.

»Por otro lado, el tipo mismo de vida social se transforma rápidamente, y dentro de pocos años nos encontraremos frente a un mundo muy diferente, alfabetizado, urbanizado en mayor porcentaje aún y participando de los valores y de la cultura del conjunto del universo gracias a los medios de comunicación de masas. La Iglesia latinoamericana ha de enfrentarse entonces con la pesada tarea de evangelizar en 40 años a 400 millones de personas, además de los 200 millones de su carga actual, dentro de una nueva sociedad y de una nueva cultura que han de ser informados por los valores cristianos.

»Mientras en una sociedad relativamente estable sería suficiente realizar una pastoral de *conservación de la fe*, o, en último caso, una pastoral de defensa de la fe, aquí nos hallamos ante nuevas exigencias: una pastoral dinámica que bien podríamos calificar de segunda evangelización de la América Latina.»

Esta segunda «evangelización» pretenden realizarla también confesiones cristianas no católicas. Han arrancado al catolicismo un número nada despreciable de fieles.

5. *Los santos de nuestro siglo*

Diez años antes de la convocación del Concilio Plenario latinoamericano, León XIII canonizó a san Pedro Claver, milagro vivo de amor y de sacrificio por este nuestro mundo de esclavitud y de opresión. A lo largo del *siglo XX han llegado al honor de los altares mujeres de aristocracia espiritual*, como santa Mariana de Jesús; evangelizadores y civilizadores como los mártires del Paraguay o el padre Anchieta; educadores como el hermano Miguel (de Guayaquil); amigos de los pobres como san Juan Macías o el hermano Pedro Betancur, en Guatemala, cuya beatificación en 1980 constituyó una verdadera fiesta popular; obispos íntegramente consagrados a su obra pastoral y al cariño por los humildes, como el padre Ezequiel Moreno, de Pasto (Colombia), incomprendido en su vida y después de su muerte, y el jovial mulato latinoamericano, colmado de cualidades humanas, víctima de las discriminaciones raciales de su época, y síntesis de nuestra América Latina india, blanca, negra, mulata y mestiza, Martín de Porres, en quien el pueblo auténtico de nuestro continente se reconoce muy bien representado.

Sección segunda

LA IGLESIA EN LOS DIVERSOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

Capítulo VIII

LA IGLESIA EN MÉXICO

Por José Miguel Romero de Solís
Profesor del Seminario Pastoral de Colima, México

FUENTES: Archivo Secreto Vaticano, *Archivo della Visita Apostolica nel Messico* (marzo 1896 - febrero 1900) *[Archivio Averardi]:* cf. L. PASZTOR, *Guida delle fonti per la Storia dell'America Latina,* Ciudad del Vaticano 1970, p. 198ss; J.I. DÁVILA - S. CHÁVEZ, *Colección de documentos relativos a la cuestión religiosa en Jalisco,* 2 vols., Guadalajara 1920; *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano, 1965-1975,* México 1977; G. GARCÍA CANTÚ, *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental: 1810-1962,* México 1965; J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Bulario de la Iglesia Mejicana,* México 1951; L. LARA TORRES, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México,* México 1954; F. TENA RAMÍREZ, *Leyes fundamentales de México, 1808-1973,* México ^{5}1973; A. TORO, *La Iglesia y el Estado en México,* México 1927, ed. facsimilar 1975.

BIBLIOGRAFÍA: J. BRAVO UGARTE, *Historia Religiosa* [de México. Bibliografía (1940-1965)] en «Historia Mexicana» 15 (1965-1966), p. 378-398; L. GONZÁLEZ (dir.), *Fuentes de la historia contemporánea de México. Libros y folletos,* 3 vols., México 1961-1962; St. Ross (dir.), *Fuentes de la historia contemporánea de México. Periódicos y Revistas,* 5 vols., México 1965-1977; C.W. JOHNSON, *México en el Siglo XX. Una bibliografía social y política de publicaciones extranjeras, 1900-1969,* México 1969; E. VALVERDE TÉLLEZ, *Bio-bibliografía eclesiástica mejicana,* 2 vols., México 1949.

Obras generales: R. ÁLVAREZ (dir.), *Enciclopedia de México,* 12 vols., México 1966-1977; G. CASASOLA, *Historia gráfica de la Revolución Méxicana, 1900-1960,* 10 vols., México 1973; D. Cosío VILLEGAS (dir.), *Historia Moderna de México. El Porfiriato,* México - Buenos Aires 7 vols., 1951-1963; L. GONZÁLEZ (dir.), *Historia de la Revolución Mexicana,* 23 vols., México 1977ss; J. GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia de la Iglesia en México,* México 1974; A. TARACENA, *La verdadera Revolución Mexicana,* 19 vols., México 1960-1965; D. ABAD DE SANTILLÁN, *Historia de la Revolución Mexicana,* 5 vols., Lidisa, Madrid 1976.

Estudios y biografías: A. BARQUÍN Y RUIZ, *José de Jesús Manríquez y Zárate, gran defensor de la Iglesia,* México 1952; id., *José M.ª González Valencia, arzobispo de Durango,* México 1967; J. BRAVO UGARTE, *Diócesis y obispos en la Iglesia Mexicana (1519-1965),* México 1973; V. CAMBEROS VIZCAÍNO, *Francisco el Grande: monseñor Francisco Orózco y Jiménez,* 2 vols., México 1966; A.M.ª CARREÑO, *El arzobispo de México (...) Pascual Díaz, S.I. y el conflicto religioso,* México 1943; E.J. CORREA, *Pascual Díaz, S.I., el arzobispo mártir,* México 1945; id., *Monseñor Rafael Guízar y Valencia, el obispo santo, 1878-1938,* México 1951; M. GONZÁLEZ RAMÍREZ, *La Iglesia*

Mexicana en cifras, México 1969; J. LLOYD MECHAN, *Church and State in Latin America,* Chapel Hill 1966, rev. ed. particularmente, p. 376-415; O. MÁRQUEZ, *Monseñor Ibarra,* México 1962; A. HURTADO, *El cisma mexicano,* México 1956; J. MEYER, *La Cristíada,* 3 vols., México 1973-1974; G. PALAZZINI, *Pío XI e il Messico, la Spagna, il Portogallo,* en A. RIMOLDI, *Pio XI nel trentesimo della morte,* Milán 1969, p. 623-657; R.E. QUIRK, *México,* Englewood Clifs 1971; id., *La religión y la revolución social en Méjico,* en W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, Revolución y Reforma,* Herder, Barcelona 1967, p. 111-131; R. RAMOS, I. ALONSO, D. GARRE, *La Iglesia en México. Estructuras eclesiásticas,* Madrid 1963; J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y revolución en México (1910-1940),* en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia,* XXVI, 2: *Guerra Mundial y Estados totalitarios,* Valencia 1980, p. 465-505.

Revistas: «Revista Eclesiástica Mexicana» (1919-1923, órgano oficial de varias diócesis); «Christus» (1936ss, órgano oficial de varias diócesis y la más importante revista sacerdotal de México hasta el presente); «Contacto» (1962ss, órgano del Secretariado Social Mexicano); «Servir» (1964ss, revista de pastoral); «Signo del Reino de Dios» *[Signo]* (1960ss, órgano de la CIRM); «Documentación e Información Católica» [DIC] (1973ss, boletín semanal vinculado con la Conferencia Episcopal Mexicana).

N.B.: En las notas damos ulteriores referencias bibliográficas.

Dos períodos pueden distinguirse en este arco de 80 años. El primero (1900-1940) caracterizado por las difíciles relaciones entre la Iglesia y el Estado y por la conciencia adquirida por el laicado católico, a partir de los últimos años del porfiriato (Porfirio Díaz fue presidente de México desde 1884 a 1911). Ambos aspectos van estrechamente relacionados: según avanza el compromiso cristiano de los laicos, el conflicto Iglesia-Estado se agudiza, y cuanto más apremiante es la persecución religiosa, la combatividad de los seglares es más decidida. En los momentos álgidos de este enfrentamiento, la Iglesia de México estará en manos de los laicos, puesto que los obispos y los presbíteros vivirán en el destierro o al menos imposibilitados de actuar, pero cuando la jerarquía retorna al país y acepta el *modus vivendi* de 1929 con el Estado, se vuelve a una nueva política de conciliación, peculiar de los años del porfirismo, entre ambos poderes; entonces, los obispos recuperan su posición de mando y el laicado es marginado, cae en profunda crisis de la que aún, muchos años después, no logra resucitar. El segundo período (1940-1980) arranca con el régimen del general Ávila Camacho, que coincide con la segunda guerra mundial, en la que México, de algún modo, queda involucrado, y es más viva la urgencia de la unidad nacional y de la reconciliación entre los mexicanos. En este período, la Iglesia, acentuando un carácter típicamente clerical, se afana en superar y evitar las crisis ya vividas, restaura la vida cristiana bajo el signo de lo espiritual y margina todo aquello que pueda afectar al poder civil o recrudecer tensiones pasadas. Con este signo se llega al Concilio Vaticano II, que trae al país aires nuevos, que, con dificultad, penetran y transforman a la Iglesia mexicana; surgirán así difíciles situaciones intraeclesiales, pero en la mayoría de los casos, las tensiones provienen del medio clerical, ya que el laicado, de hecho, sigue al margen de la pastoral que, en verdad, va asumiendo poco a

poco posturas más comprometidas con las necesidades y aspiraciones del pueblo mexicano, juntamente con el magisterio episcopal.

I. UNA IGLESIA CON EL SIGNO DEL LAICADO (1900-1940)

Con el nacimiento del siglo, en virtud de la denominada *política de conciliación* que caracterizó la última etapa del porfiriato, excepto en el marco legal[1], la Iglesia de México sintió mayor conciencia de su influencia en la sociedad de su tiempo y se percató de la difícil situación en que vivía el pueblo; en el aspecto religioso, la concentración de personal eclesiástico en las poblaciones principales (mal endémico de la pastoral mexicana) traía como consecuencia mantener abandonados amplios sectores de la población, principalmente campesinos e indígenas; en el aspecto social-político, el pueblo sufría en condiciones casi desesperantes, que hacían temer lo peor. Tanto la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y las noticias que llegaban de Europa sobre el movimiento social católico, como la celebración en Roma del Primer Concilio Plenario de América Latina (1899), que hasta la aparición del *Código de Derecho Canónico* (1917) sería la norma de actuación pastoral, ayudaron a formar conciencia; los decretos se estudian y se busca la forma de aplicarlos a la realidad concreta de las diócesis, sobre todo, mediante la celebración de sínodos (Chilapa III y Sonora, 1901; León, 1903; Chilapa IV, 1904; Puebla y Huajuapan de León, 1906; Chiapas, 1908; Huajuapan de León II, 1910; Durango 1911)[2]. Concilio Plenario y sínodos, por una parte, y por otra, la influencia creciente de obispos y sacerdotes formados en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma, además del restablecimiento de la Delegación Apostólica, van creando un ambiente general de restauración católica y se estrechan los vínculos de la Iglesia mexicana con la Sede de Pedro, comunión y dependencia que llegarían más tarde, en 1929, al heroísmo[3].

---

1. F. BANEGAS GALVÁN, *El porqué del Partido Católico,* México 1960, p. 22-25; K.M. SCHMITT, *The Diaz Conciliation Policy on State and Local Levels, 1876-1911,* en *The Hispanic American Review* 4 (1960) 513-532; J. LLOYD MECHAM, o.c., p. 376-379; J. LÓPEZ MOCTEZUMA, *Una visión de la Historia de la Iglesia en México a través de las relaciones Iglesia-Estado,* en *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina,* México 1975, p. 479-492.

2. Por parte de México asistieron 4 arzobispos, 9 obispos y 3 presbíteros: *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae anno 1899 celebrati,* Roma 1900, 2 vols., ed. bilingüe oficial, Roma 1906. Pocos estudios hay sobre este Concilio y su repercusión pastoral: cf. F. CEJUDO VEGA, *El Primer Concilio Plenario de América Latina. Estudio comparativo,* México 1961. En 1905 la Santa Sede aprobaba el I Concilio provincial de Guadalajara (1896) y el 1-I-1906, el arzobispo Ortiz lo promulgaba. Con noticias e indicaciones sobre la impresión de actas, cf. J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Sínodos Diocesanos Mejicanos,* en «Christus» 50 (1940) 21-27; 54 (1940) 291; 93 (1943) 731-735.

3. «Ahora, *confidencial y reservadamente* comunico a V.S.I. lo siguiente: Siempre ha tenido V.S.I. interés en favorecer a los sacerdotes educados en el Colegio Pío Latino Americano. Más a la buena intención con que lo hace V.S.I. no corresponden los beneficiados. Intentan favorecer a una persona, o más claro, trabajan porque en Roma se le de el *Cappello Cardinalizio* a uno de los

En números, esta restauración se concretiza así: si en 1857, en México, había una arquidiócesis y 10 diócesis, en 1905, son 7 arquidiócesis, 23 diócesis y un vicariato apostólico; en 1857, había 1222 parroquias; en 1893, son 1331 y en 1912 serán 1700. Otro índice revelador son los templos: en 1895 son 9580, y cinco años después, 12 225. El clero secular en 1851 estaba compuesto por 3232 presbíteros, en 1900 por 4015 y en 1910 son 4461, para una población global de 15 millones de habitantes. La vida consagrada tiene paralelamente el mismo crecimiento: en 1856 había 9 congregaciones masculinas establecidas en territorio mexicano; en 1899, son 16, y en 1916, son 22. Los institutos femeninos son 13 en 1904, y en 1914, son 23, con un número global de 1480 religiosas en 1912[4].

Se luchó por reforzar la disciplina de los clérigos así como la elevación de su capacitación doctrinal, espiritual, moral y pastoral, cuyos niveles eran bajos[5]; para ello, deben mejorarse los seminarios existentes y abrir nuevos centros de formación eclesiástica, entre ellos, las universidades pontificias de México y Puebla, de efímera existencia. La preocupación por la educación, que entonces estaba dominada por ideas positivistas, condujo a la

suyos, según me informó el Ilmo Sr Amézquita, y según me han escrito de Roma, y para ello tratan de formar partido [ ] Por esto no conviene tenerlos reunidos, pues en cambio del gran bien que pueden hacer aislados, llegarán a convertirse, hasta en perjudiciales, si se reúnen, puesto que tienen, desgraciadamente, el espíritu de partido Debo advertir a V S I que si en Yucatán se pone a alguno de ellos, tendrá a tres reunidos, los que no dejarán de causarle algunas penas [ ] Creo, por tanto, conveniente que V S I [ ] escriba pronto al Emo Sr Card Secretario de Estado, que tanto lo aprecia, haciéndole conocer que, después de haber reflexionado *mature quidem et coram Deo, non expedit,* que sea nombrado el Sr Dr Ruiz, obispo de Yucatán» Nicola Averardi, visitador y delegado apostólico al arzobispo Gillow, 4-VII-1898, en *Archivio Averardi,* caja 11, pos 10 ª *Affari diversi,* f 457-458, subrayados de Averardi.

4 J Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965),* México 1973, p 32-33, cuadro sinóptico, M González Ramírez, *La Iglesia mexicana en cifras,* p 61-62 93 146 175; A Alcalá, *Las fundaciones en México de los institutos religiosos femeninos de 1861 a 1940,* en «Signo» 35 (1976) 65-69 Entre estos institutos destacan los fundados por el padre Rougier y Concepción Cabrera de Armida, cuyos procesos de beatificación están abiertos Al respecto, J M Padilla, *El padre Félix Rougier, fundador de los misioneros del Espíritu Santo,* México 1963-1971, 4 vols , J G Treviño, *La Sierva de Dios Concepción Cabrera de Armida,* México ²1962

5 J Homobono Anaya, obispo de Sinaloa, escribía a monseñor Averardi a 22-III-1899 «La diócesis de Sinaloa es un montón de ruinas, es un asimiento [sic] de elementos abandonados, es un cadáver que, como a otro Lázaro, es preciso que levante del sepulcro la omnipotente voz de nuestro Señor Jesucristo No hay Seminario [ ] No ha habido gobierno ni orden ninguno, *sed sempiternus horror» (Archivio Averardi,* caja 5, pos 7 ª, fasc 9 *Sinaloa,* f 297) El 13-X-1899, Louis Armand Chirot, sacerdote de Angoulema, pero radicado en México, decide abandonar el ministerio y la Iglesia, argumentando a Averardi «La mayoría de los obispos nadan en la opulencia y los pobres indios continúan viviendo en la ignorancia más supina, faltos de escuela, los más de los curas no pudiendo llevar el pesado fardo de una castidad absoluta, por falta de vocación, se abandonan a un vergonzoso concubinato» (ibid , caja 8, pos 7 ª, fasc 23 *Messico,* f 465) Dos años antes, Averardi había informado al cardenal Rampolla, el 8-I-1897, sobre la arquidiócesis de México, «una de las peor gobernadas en esta República», y acerca de su presbiterio, comentaba « Clero poco instruido, muy presuntuoso, indisciplinado, indolente y ocioso, y lo que es peor, por su piedad y su conducta moral, nada edificante [ ] Los párrocos no merecen alabanza por su celo, no buscan por lo general otra cosa sino enriquecerse,'aprovechándose de la ignorancia y de la piedad casi supersticiosa de estos pobres indígenas» (ibid , caja 8, pos 7 ª, fasc 23. *Messico,* f 341)

apertura de colegios y escuelas parroquiales, que gozaban de buena reputación; también se procuró llevar al mayor número posible de fieles la formación religiosa mediante el catecismo, la buena prensa, misiones populares, y otras iniciativas. En este campo divulgativo, sobresale la fundación del diario «El País» (1899-1914), dirigido por Trinidad Sánchez Santos y que llegaría a tener un tiraje de 200 000 ejemplares[6].

Agudizadas las contradicciones del sistema político de Porfirio Díaz, el movimiento social católico, inspirado en los modelos europeos, cobra auge rápidamente. Tal vez sea éste el elemento más importante y definido de la vida eclesial durante el primer decenio del siglo xx y que enlazará, una vez terminada la etapa violenta de la revolución, con la pastoral social y las organizaciones católicas de los años veinte[7]. Los principales promotores –ciñéndonos a estos primeros años– son: los obispos Atenógenes Silva, Mora del Río, Miguel de la Mora, Ramón Ibarra y José Othón Núñez; los sacerdotes Banegas Galván, futuro obispo de Querétaro e inspirador, entre otros, del Partido Católico Nacional, Luis Navarro, Castillo Piña, Troncoso Herrera, Bergoend, Correa, Arnulfo Castro y Alfredo Méndez Medina; los seglares, doctor José Refugio Galindo, alma de los «operarios guadalupanos», el licenciado Miguel Palomar Vizcarra, introductor de las cajas Raiffeissen, y el periodista Trinidad Sánchez Santos. Tras una primera sensibilización con la fundación de círculos católicos obreros, iniciados en 1895 en Guadalajara, se celebran congresos y semanas sociales y agrícolas (Puebla, 1903; Tulancingo y Morelia, 1904; Tulancingo, 1905; Guadalajara y Zamora, 1906; Puebla y León, 1908; Oaxaca y León, 1909; México, 1910-1911; Zacatecas, 1912 y Zamora, 1913)[8]. La democracia cristiana, según el concepto de la época, toma el pulso de las lastimosas condiciones en que vive el campesino, desprovisto de tierras, del proletariado industrial incipiente, y hace hincapié en las mujeres y niños que trabajan en fábricas, y no olvida al

6 J Bravo Ugarte, *Periodistas y periódicos mexicanos,* México 1966, p 84, cf introducciones de O Márquez, *Obras selectas de don Trinidad Sánchez Santos,* México 1962, 2 vols Sobre la fundación de «El País», *Archivio Averardi,* caja 10, pos 8 ª, I *Nuovo Periodico Cattolico «El País»,* f 1-131

7 Ya, en despacho al cardenal Rampolla, de 4-III-1899, monseñor Averardi mencionaba que era testigo de «un despertar extraordinario de los católicos», mientras que observaba una creciente «irritación» entre liberales y sectas clandestinas Agregaba también que en audiencia tenida la víspera con Porfirio Díaz, éste le había dicho textualmente «Esperemos que antes de concluir el siglo, haya entre nosotros [México y Santa Sede] amistad oficial» *(Archivio Averardi,* caja 10, pos 8 ª, I, f 61v-62v)

8 Además de las actas y crónicas, que fueron casi todas publicadas, cf J Bravo Ugarte, *Temas históricos diversos,* México 1966, p 247-257, E Castañeda, *Catholic Developments in Spain and Latin America,* en J N Moody (dir), *Church and Society Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950,* Nueva York 1953, p 753-773, M R Clark, *La organización obrera en México,* México 1979 (1ª ed inglesa, 1934), p 74-82, M González Navarro, *El Porfiriato La vida social,* en D Cosío Villegas (dir), *Historia Moderna de México* IV, México - Buenos Aires ³1973, p 265-273, 358-368, C Hernández, *Some Aspects of the Mexican Catholic Social Congress, 1903-1909,* México City College 1959 (tesis de maestría), A López Aparicio, *El movimiento obrero en México,* México 1958, J Meyer, *Le catholicisme social au Mexique jusqu'en 1913,* en «Revue Historique» 260 (1978) 143-159, P V Murray, *The Catholic Church in Mexico (1519-1910),* México 1965, p 334-368

indígena. Busca soluciones concretas para combatir el alcoholismo, el concubinato, la usura y todo tipo de contratos leoninos; sugiere medidas para mejorar el nivel de vida de los desposeídos: reparto de tierras, alquiler de parcelas, crédito agrícola, mutualismo y cajas populares, cooperativas, reducción de horas en las largas jornadas de trabajo sin descanso dominical; pone las bases para los sindicatos tanto obreros como campesinos, y afirma, ante el escándalo de muchos acomodados, el derecho a la huelga y la inevitabilidad de la revolución, si no se encuentra salida oportuna a la situación. Se insiste también en la importancia de la educación, del catecismo y de la vida sacramental, así como del teatro, los deportes, la buena prensa, los círculos obreros, ligas antialcohólicas y supresión de «tiendas de raya» (tiendas propiedad de los dueños de las haciendas, donde los peones se veían prácticamente obligados a comprar o donde se les conmutaba parte del salario por géneros o alimentos con ganancia del dueño); pide la construcción de viviendas más amplias e higiénicas, médico y medicinas, seguro de vida, de enfermedad e invalidez, aumento de salarios e incluso participación en los beneficios, y todo ello, tanto en el campo como en la industria. Por otra parte, llama la atención de la Iglesia para que atienda a los marginados, llevando misiones anuales al campo, estableciendo el apostolado de la oración, enviando capellanes rurales. El Congreso de Oaxaca (1909) estudia particularmente la situación de los indígenas y de los mineros; destaca el llamado de México a los obispos norteamericanos invitándolos a prestar más atención a los indígenas del norte del Río Bravo; se ocupa del trabajo en minas, fundamentándose en un estudio técnicamente bien elaborado, y exige regular la jornada laboral de acuerdo con las características propias de la mina.

El dinamismo del movimiento social católico va de la simple comprobación de los problemas a su franca denuncia; de la incapacidad de fórmulas para solucionarlos a la concreta realización de soluciones viables y, con frecuencia, radicales; de hecho, fueron los católicos los primeros en afrontar en México muchos de estos aspectos y problemas, aunque fueron «más certeros en el diagnóstico» que «en la terapéutica para su remedio»[9]. Sin embargo, tales reuniones, en las que participaban obispos, sacerdotes, hacendados, obreros y campesinos, fueron creando la opinión de que era necesario organizar las bases, tanto a nivel sindical como a nivel político, para llevar a cabo transformaciones sociales y legales impostergables. Así, desde 1905, con la propagación de los «operarios guadalupanos», alentados por el médico José Refugio Galindo, es lanzado el sindicalismo cristiano; en 1908, el josefino padre José María Troncoso, fundaba la Unión de Obreros Católicos en la ciudad de México: en su segundo aniversario asistían 3000 obreros y, en 1911, estaban inscritos más de 12 000. Cuando, en enero de 1913, se celebra la Gran Dieta de la Confederación de Círculos Obreros, en Zamora, habría al menos unos 50 000 obreros militantes en organizaciones

9. M. González Navarro, o.c., p. 272.

católicas, es decir, «más de la mitad de los obreros organizados en México»[10].

La restauración católica no podía pasar inadvertida cuando el régimen porfirista poco a poco se hundía; la posición comenzó a torpedear el sistema atacando principalmente la política de conciliación y sus pilares: capital, ejército y clero[11]. La Iglesia, al ser identificada con los beneficiarios del régimen, es abiertamente combatida. Las *Resoluciones* del primer congreso del Partido Liberal (San Luis Potosí, 5-II-1901), planteaban por primera vez algunas de las tesis que aparecerían años después en el Congreso Constituyente de Querétaro (1916-1917). Los liberales se comprometían a no enviar a sus hijos a escuelas católicas, esforzándose en crear a cambio, escuelas gratuitas, obligatorias y laicas, pedían vigilancia sobre los maestros a fin de evitar violaciones a las leyes de reforma e invitaban a los miembros del partido a no recibir sacramentos; todo un capítulo se dedicaba a los medios para frenar la influencia del clero: reducción del número de sacerdotes a uno por cada diez mil habitantes, administración eclesiástica sometida a vigilancia fiscal, debiendo pagar impuestos, y pérdida de ciudadanía mexicana de religiosos y sacerdotes[12]. Importantes son también el *Programa* y el *Manifiesto* del mismo partido (St. Louis, Missouri, 1-VII-1906); en este último se decía: «El clero, ese traidor impenitente, ese súbdito de Roma y enemigo irreconciliable de las libertades patrias [...], encontrará leyes inflexibles, que pondrán coto a sus excesos y lo reducirán a mantenerse dentro de la esfera religiosa»[13].

En los últimos estertores del porfirismo, la prensa católica había tomado postura a favor de la revolución que encabezaba Madero; aunque los prelados temían desviaciones, sobre todo, en política agraria, el mismo Madero hizo por tranquilizarlos, prometiendo incluso la modificación futura de la legislación adversa a la Iglesia[14]. La Iglesia, aprovechando las inquietudes de las bases católicas y el marco democrático que garantizaba Madero, dio los pasos para la fundación del Partido Católico Nacional (1911). Madero dio la bienvenida al nuevo partido, que tuvo de inmediato éxito en afiliados y en la lucha electoral. Sin embargo, el empeoramiento de la situación económica y social, la zozobra constante que significaba Zapata y el desco-

10. J. Meyer, *Le catholicisme social*, art. cit., p. 157.

11. Una forma peculiar de la crítica política mexicana fue la caricatura, en la que aparecen con frecuencia elementos religiosos y anticlericales: al respecto, M. González Ramírez (dir.), *Fuentes para la historia de la Revolución Mexicana, III. La Caricatura política*, México 1955; del mismo autor, cf. los comentarios que hace en *La Revolución social de México*, México 1974, I, p. 50-51.

12. Texto completo de las *Resoluciones*, en A. Bartra, *Regeneración, 1900-1918. La corriente más radical de la revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*, México 1977, p. 96-105.

13. M. González Ramírez (dir.), *Fuentes para la historia de la Revolución Mexicana I. Planes políticos y otros documentos*, México 1974, p. 3-29; texto cit., p. 26.

14. J. Lloyd Mecham, o.c., p. 380; J. Meyer, *La Cristiada* II, p. 60. Para Madero, la Iglesia había evolucionado positivamente en los últimos años; por eso, escribía: «No nos parece oportuno asustarse con la influencia del clero, porque éste se ha identificado con las aspiraciones nacionales y si llega a ejercer alguna influencia moral en los votantes, será muy legítima» *(La Sucesión presidencial de 1910*, Secretaría de Hacienda, México 1960, p. 843-844, ed. facsimilar).

nocimiento de la jefatura política de Madero por cabecillas y aventureros, fueron circunstancias que llevaron a una crisis muy delicada. Ante lo cual, la incapacidad política del Partido Católico para discernir los valores de la revolución y lo inaplazable de determinadas reivindicaciones populares, se hizo manifiesta, sobre todo, en el Congreso y desde la prensa, señalándose por su virulencia contra Madero los diarios «La Nación» y «País»[15]. En febrero de 1913, el general Victoriano Huerta daba un golpe de Estado y derrocaba a Madero, a quien pocos días después se le asesinaba; contra la voluntad de los obispos que a la sazón estaban reunidos en la Gran Dieta de Zamora y que fueron consultados al respecto, dando una respuesta totalmente negativa, miembros destacados del Partido Católico estaban implicados en el golpe[16]. En marzo, Venustiano Carranza encabezaba la revolución constitucionalista contra Huerta. La jerarquía católica hizo diversos llamados a la paz pública, que fueron interpretados por los constitucionalistas como tomas de posición en contra de ellos, y empezaron las represalias; viendo el cariz de los acontecimientos, los obispos fueron más explícitos condenando tales actos, que poco a poco iban aumentando de gravedad: sacerdotes asesinados, obispos y clérigos, sobre todo extranjeros deportados, religiosas violadas y exclaustradas, templos profanados, quema de confesionarios e imágenes, «impuestos revolucionarios». Para la Iglesia, la revolución era equivalente a la persecución; para la revolución, la Iglesia era una aliada de Huerta y, por tanto, era parte de la reacción[17].

Tras el triunfo de los ejércitos de Carranza, urgía volver a la legalidad constitucional, y dar al país una nueva Constitución que concretizara en su articulado los principios por los que se había luchado y vencido. El Congreso Constituyente, convocado en Querétaro, sería la tribuna en la que se pedirían cuentas a la Iglesia: los artículos constitucionales 3, 5, 24, 27 y 130 le afectan de modo muy particular. La Constitución de 1917 cierra las puertas de la educación a la Iglesia, desconoce los votos monásticos y prohíbe las congregaciones religiosas, impide el culto fuera de los templos, nacionaliza los bienes eclesiásticos y niega a la Iglesia personalidad jurídica, los sacerdotes son reconocidos como profesionales y, por tanto, dependerá del Estado regular su número, se les restringen sus derechos políticos y de expresión, se desconocen sus estudios realizados en seminarios; se prohíben, por otra parte, los partidos políticos confesionales. No es régimen de separación entre la Iglesia y el Estado, sino de «establecer marcadamente la supremacía del poder civil sobre los elementos religiosos», con una meta específica: impedir a la Iglesia cualquier función rectora dentro de la sociedad mexicana nacida de la revolución[18]. En la *Protesta* que firmarían los obispos desde el exilio, pocos días después de la promulgación de la Constitución, decían claramente cómo la pretensión constitucional era «privar al clero de su poder moral», «esclavizar» la nación «al poder del Estado». La Constitución establecía, pues, una peligrosa instancia en la vida mexicana que durante años sería piedra de tropiezo para la convivencia pacífica y se erigía legalmente un régimen político de fuerte acento totalitario. En los veinte años siguientes, Iglesia y Estado chocarán de frente al sentirse incapacitados ambos para superar sus respectivas teorías[19].

Las guerras civiles habían dejado al país en «una frialdad de muerte»[20]: una nación de viudas y huérfanos, con alto índice de criminalidad, robo, pobreza, alcoholismo, familias deshechas, concubinato, usura, conculcación de derechos civiles y políticos, además de una honda ruptura entre fe y vida, y gravísimos daños materiales. A la jerarquía, que iba regresando del destierro poco a poco, le preocupaba seriamente el futuro y hacia dónde podría evolucionar la nación. El asesinato de Carranza (1920) abría una etapa aún más difícil, aunque su sucesor, el general Álvaro Obregón (1920-1924), en los primeros momentos, no quiso aplicar estrictamente la legislación antieclesiástica. La alarma y la solución la daban los obispos de la provincia eclesiástica de Durango, en abril de 1921: «Para resistir a la corriente de desmoralización, es menester salir del encogimiento en que hasta aquí hemos vivido [los católicos]. Es menester ejercer una acción religiosa más intensa y una acción social que corresponda a las necesidades de nuestra época. Es preciso salir de la sacristía»[21]. Sobre estos dos elementos, evangelización y compromiso sociopolítico, la Iglesia mexicana monta

15. St. R. Ross, *Francisco I. Madero, apóstol de la democracia mexicana*, México ²1977, p. 222; sobre el Partido Católico, además de F. Banegas Galván, o.c. (escrita en 1915 y editada por J. Bravo Ugarte en 1960), A. Barquin y Ruiz, *Bernardo Bergöndi, S.I.*, México 1968, p. 12-61 (importante por los antecedentes en la Unión Político-Social Mexicana); G.M.ª González, *Catolicismo y revolución*, México 1961; A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, Mexico 1966 (especialmente capítulo I).

16. Texto de la respuesta episcopal a la dirección del Partido, en A. Taracena, *La verdadera revolución mexicana. Complemento a la primera etapa*, México ²1965, p. 279-280.

17. Para la situación de la Iglesia y la revolución de Carranza, Ch.C. Cumberland, *La revolución mexicana. Los años constitucionalistas*, México 1975, p. 199-213; L. Cabrera, *La cuestión religiosa en México*, en *La revolución es la revolución*, México 1977, p. 189-200 (publicado en 1.ª ed. en 1915); J. Bravo Ugarte, *Temas históricos*, p. 260-261; también el relato de la carmelita María Thiery, en A. Taracena, *La verdadera... Tercera etapa (1914 a 1915)*, México 1960, p. 65-66; J.M. Romero de Solís, o.c., p. 467-479.

18. Así el *Dictamen* con el que se presentó al Congreso el art. 130: *Diario de los debates del Congreso Constituyente 1916-1917*, México 1960, II, p. 973-975. Sobre los arts. constitucionales en cuestión, cf. I. Burgoa, *Derecho constitucional mexicano*, México ²1976, p. 877-940; J. Carpizo, *La Constitución mexicana de 1917*, México ⁴1980, p. 59-129; 256-269; J. Meyer, *La Cristiada* II, p. 83-231; A. Moctezuma (pseud.), *El conflicto religioso de 1926. Sus orígenes, su desarrollo, su solución*, México ²1960, p. 270-292; E.V. Niemeyer, *Anticlericalism in the Mexican Constitutional Convention of 1916-1917*, en «The Americas» 11 (1954-1955) 31-49; R.E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church (1910-1929). An Ideological Study*, Bloomington 1973.

19. Texto de la *Protesta*, en A. Taracena, *La verdadera... Quinta etapa (1916 a 1918)*, México 1960, p. 161-172. Sobre el régimen político, cf. J.M. Calderón, *Génesis del presidencialismo en México*, México ²1977; J. Carpizo, *El presidencialismo mexicano*, México 1978; A. Cordova, *La ideología de la revolución mexicana. La formación del nuevo régimen*, México ⁶1977.

20. J.G. Ortiz, obispo de Tamaulipas, *Exhortación al V. Clero de la Diócesi [sic] de Tamaulipas*, en «Revista Eclesiástica» 2/1 (1920) 133. Para la situación de la Iglesia después de la revolución, cf. J.M. Romero de Solís, o.c., p. 471-472.

21. Obispos de la provincia eclesiástica de Durango, *Instrucción pastoral*, en «Revista Eclesiástica» 3/1 (1921) p. 448.

su estrategia pastoral para los años veinte. El laicado volvía a asumir el protagonismo eclesial, mientras que el clero vivía momentos depresivos.

Los obispos, a fin de hacer frente al desmoronamiento de las instituciones eclesiásticas y reanimar la vida diocesana, celebran sínodos y juntas provinciales (por ejemplo, Aguascalientes, 1919; Michoacán, 1920; Durango, 1921; Tulancingo, 1922) y buscan la forma de estimular a un clero al que la revolución había golpeado duramente; de hecho, estaba desmoralizado por todo un ambiente adverso en el que el anticlericalismo era alimentado desde el Estado; estaba reducido en número, decaído en su espíritu pastoral y en la disciplina; de modo peculiar sufría en el medio rural[22]. Los seminarios habían cerrado sus puertas o habían sido expropiados, y los seminaristas eran formados o en la clandestinidad o en el extranjero. A partir de 1918, recuperados algunos edificios, abren las puertas los seminarios hasta una nueva crisis que se inicia en 1924. Volverán a funcionar a finales de 1929, para sufrir otro período difícil entre 1931 y 1935[23].

La evangelización se adelanta en todos los niveles: los niños a base del Ripalda; muy lentamente penetra el Gasparri[24]; jóvenes y adultos, de ambos sexos, son evangelizados en el marco de las organizaciones católicas que empiezan a vivir un momento glorioso: Damas Católicas, Caballeros de Colón, Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), Adoración Nocturna, etc.[25], que de un modo u otro están orientados hacia la acción politicosocial. Son reorganizados los sindicatos o se fundan según las circunstancias, tanto entre campesinos como en el medio obrero, gracias a la activa labor del Secretariado Social Mexicano, dirigido inicialmente por el padre Méndez Medina y después por el presbítero Miguel Darío Miranda. De estas actividades nacen la Confederación Nacional Católica de Trabajadores (CNCT), la Liga Católica Campesina, la Liga Nacional de la Clase Media y la Unión Nacional de Padres de Familia, esta última con un claro propósito de combatir el artículo 3.° constitucional. Las diversas asociaciones fundadas o asesoradas por el Secretariado Social sumaban de 60 a 80 000 afiliados, frente a los 100 000 de la central sindical más poderosa del país, la CROM[26].

22 Cf la denuncia del obispo Valdespino, de Aguascalientes, sobre el trato despótico que reciben los capellanes rurales, en «Revista Eclesiástica» 5/1 (1923), p 179-180.

23 La cronología de hechos principales en la historia de los seminarios mexicanos, en L A Núñez - F Palencia, *Seminarios y seminaristas de México en 1973*, Chihuahua 1974, p 60-64

24 E Valverde, obispo de León, *Alocución en la clausura del 2 ° Congreso Catequístico de León*, en «Revista Eclesiástica» 1/1 (1919) 329, destaca lo que el país debe al Ripalda, en una circular (1-XII-1937) Garibi, arzobispo de Guadalajara, no creía oportuna la supresión completa del Ripalda y su sustitución por el Gasparri, a pesar de que éste había sido declarado texto oficial único en México, cf «Christus» 31 (1938) 390 Todavía, el 5-IV-1945, Luis Altamirano, arzobispo de Morelia, decretaba la vuelta al Ripalda «Christus» 115 (1945) 475-476

25 La historia de las organizaciones católicas aún está por estudiarse, lo mejor, A Rius Facius, *La juventud católica y la revolución mexicana, 1910-1925*, México 1963, y *México Cristero Historia de la ACJM, 1925-1931*, México 1960

26 J Meyer, *La Cristíada* II, p 216, además, R Salazar, *Las pugnas de la gleba*, México 1972 (1 ª ed 1923), p 325-363, P Velázquez, *El Secretariado Social Mexicano, 25 años de vida*,

La misma necesidad sentida por el pueblo tras el vacío religioso de la revolución y el decaimiento de la mística revolucionaria, encuentra cauce en la renovada vida parroquial y en las manifestaciones de culto externo que salen de los templos y ocupan la vía pública. La Iglesia vive una segunda restauración, la más rápida y más honda realizada desde los primeros años de acción colonizadora. En los hogares es entronizado el Sagrado Corazón, se multiplican los congresos eucarísticos, marianos, catequísticos, fomentándose la devoción a María en las diversas advocaciones populares, especialmente de Guadalupe, y el complejo devocional, social, religioso y político de Cristo Rey llenaba los corazones. Todo este movimiento culminaba en la consagración del monumento nacional a Cristo Rey en el cerro del Cubilete, centro geográfico de México, y en la celebración del Congreso Eucarístico Nacional de 1924[27]. La Iglesia, en pocos años fortalecida, recuperados su poder moral y la influencia que la Constitución de 1917 había querido bloquear, daba la cara al Estado abiertamente. Iglesia y Estado colocaban frente a frente sus contingentes y el conflicto se hacía inevitable. El Estado golpeaba las frecuentes manifestaciones religiosas y éstas crecían en número y en entusiasmo según los embates estatales, que la jerarquía denunciaba mediante pastorales, protestas, actos de desagravio, y el pueblo compartía con su presencia. El enemigo era el Estado, patrocinador del creciente «socialismo», manipulado por las logias masónicas, y que ayudaba a los protestantes mientras oprimía a los católicos. En un creciente estado anímico de lucha, asumía la presidencia Plutarco Elías Calles (1924-1928).

Calles heredaba un país difícil y en condiciones conflictivas: tensión entre la Iglesia y el Estado, agudizada en los últimos años de la presidencia obregonista, crisis en las relaciones con los Estados Unidos, a causa del petróleo, urgía la reconstrucción económica, tanto en la agricultura como en la quebrantada industria; estaba inquieto el ejército, que simpatizaba con Obregón. En su proyecto de cimentar un Estado moderno, Calles tropezaba con la Iglesia. Así, cuando coincidieron diversos factores tales como la agudización de la crisis con los Estados Unidos, un atentado sufrido por el presidente de la República y la publicación de unas declaraciones del arzobispo de México, Mora del Río, sobre la actitud de la Iglesia ante la

México 1945, datos biográficos para este período de Miguel Darío Miranda, cf M Montemayor, *El nuevo arzobispo primado de Mexico*, en «Christus» 249 (1956), p 650-652

27 J Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, decía en el Congreso Eucarístico «Los sacerdotes hemos descuidado mucho la educacion religiosa de las masas, engolfándonos en cierto misticismo inexplicable ante los furiosos ataques de la impiedad», y señalando «las turbas famélicas de gozo y sedientas de sangre humana» de la revolución, agregaba «son los desgraciados niños de antaño a quienes descuidamos enseñar la doctrina cristiana por andar entretenidos muchas veces en asuntos de vanidad Confesemos nuestro delito, señores, y digamos de corazón· *Merito haec patimur»*, cit por M Palomar y Vizcarra, *El caso ejemplar mexicano*, México ²1966, p 133 Con motivo de estos acontecimientos, fue expulsado del país, el delegado apostólico, monseñor Filippi (13-I-1923) No conozco estudio alguno sobre los representantes pontificios de este período, algunos de ellos estrechamente vinculados con la crisis modernista en Italia Ricardo Sanz de Samper, Domenico Serafini, O S B , arzobispo de Spoleto, y Tommaso Pío Boggiani, O P , quien había sido visitador apostólico en Bolonia tras la muerte del cardenal Svampa (cf L Bedeschi, *La Curia Romana durante la crisi modernista*, Parma 1968)

Constitución, Calles, suponiendo que la Iglesia hacía causa común con sus enemigos, reaccionó violentamente aplicando las leyes y apurando a los gobernadores de los Estados a hacer lo mismo. Así surgió la reglamentación del artículo 130, la conocida «ley Calles», que entraría en vigor el 31 de julio de 1926. La jerarquía consulta con Roma y decide cerrar los templos y suspender los cultos en todo el país[28]. Sin embargo, la unanimidad episcopal escondía fisuras notables que con el tiempo saldrían a la luz pública. Calles no supo valorar la fuerza de la decisión episcopal, ni los mismos obispos imaginaron las consecuencias que traería su gesto. Para todos fue una sorpresa la respuesta popular: pronto, para defender las libertades religiosas, brotaron partidas de voluntarios que tomaban las armas contra el régimen callista; meses después este movimiento entusiasta iría cuajando en una verdadera organización, cívica por una parte, Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa, y por otra, militar, los combatientes «cristeros». Mientras que los obispos en su mayoría salían al destierro y el clero se escondía en las ciudades, los pobres, los más pobres, eran quienes luchaban por su Iglesia y por una patria nueva. Los cristeros fueron evolucionando según avanzaba la lucha en los motivos de su levantamiento: de una posición netamente religiosa, defender su Iglesia contra una legislación opresiva y contra un gobierno persecutorio, a posiciones más complejas, que implicaban un modelo de sociedad con las consiguientes transformaciones; la revolución había sido malograda y debía recuperar sus esencias suprimiendo aquello que era lesivo a la idiosincrasia religiosa y católica del pueblo mexicano. En esta perspectiva, los cristeros representan el acercamiento más estrecho habido en México entre cristianismo y revolución: ellos combaten por la Iglesia y contra un «mal gobierno», a quien acusan de haber dado la espalda al pueblo. Confusamente, es cierto, pero de modo abierto, luchan por un México más justo. La Liga y sus mentores –rama civil del movimiento de liberación– ideologizarán este combate como «contrarrevolución», coincidiendo así con la versión gubernamental de los hechos. El balance de esta lucha que dura tres años sería de 70 a 85 000 muertos en total[29].

Entre tanto, el mundo católico vibró por las noticias procedentes de México. Benedicto XV y luego Pío XI cantaron sus gestas; el martirio del padre Miguel Agustín Pro, S.I., la popularidad de los jóvenes acejotaemeros (ACJM) y las dificultades de toda índole que sufría la Iglesia mexicana

28 *Carta Colectiva del Episcopado Mexicano, decretando la suspensión del culto público en toda la nación*, México, julio de 1926, donde leemos «Ante semejante violación de valores morales tan sagrados, no cabe ya de nuestra parte condescendencia ninguna Sería para nosotros un crimen tolerar tal situación, y no quisiéramos que en el tribunal de Dios nos viniese a la memoria aquel tardío lamento del profeta *Vae mihi, quia tacui*, ¡Ay de mí, porque callé!» (p 2)

29 Sobre la guerra cristera y sus motivaciones y conflictos, la mejor obra es J Meyer, *La Cristiada*, también, Spectator (pseud), *Los cristeros del volcán de Colima*, México ²1961, 2 vols, también los estudios citados de A Moctezuma y A Olivera Sedano, y D Ch Bailey, *Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Austin 1974 Sobre la ideologización posterior, A Barquin y Ruiz, *En defensa propia*, México 1948, M Palomar y Vizcarra, o c

emocionaban a los católicos, mientras que Calles era satanizado[30]. El gobierno, por su lado, se esforzaba por demostrar ante la opinión pública que no perseguía a la Iglesia, sino que aplicaba las leyes con toda justicia. Ni Iglesia ni Estado podían superar sus barreras, mientras que la situación económica mundial en crisis y la parálisis del país afectaban a un México apenas salido de una revolución. Era inaplazable hacer gestiones de paz. Después de diversos intentos y por mediación del embajador Morrow de los Estados Unidos, se llegaría al *modus vivendi*, pacto no escrito, compromiso verbal solamente, acordado en junio de 1929: en resumen, se hacía público que el gobierno y la Constitución no pretendían destruir a la Iglesia ni afectar su organización interna; el registro de sacerdotes no significaba que el gobierno se inmiscuyera en la vida eclesial y que pudiera registrar a quienes no hubiesen sido nombrados por sus superiores jerárquicos; se mantenía firme el artículo 3.°, sobre la educación laica, pero garantizando la libertad de la instrucción religiosa, fuera de las escuelas y dentro de los templos; se prometía la amnistía para los cristeros que debían deponer las armas; a otro nivel, salían al destierro los arzobispos de Guadalajara, monseñor Orozco, y de Durango, monseñor González Valencia, y el obispo de Huejutla, monseñor Manríquez y Zárate[31].

A pesar de la amnistía anunciada, una vez depuestas las armas (unos 14 000 cristeros hicieron entrega de ellas), muchos fueron vilmente asesinados. Los «arreglos» de junio de 1929 habían sido concertados sin contar con ellos, a pesar de que los combatientes habían pedido, al menos, que se tuviera en cuenta su opinión. El sentido de frustración, de fracaso, de que sus obispos los habían abandonado, fue muy hondo; incluso surgieron quejas contra Pío XI, pero reaccionaron al dolor y diciéndose unos a otros que el papa los quería, que no los había abandonado, que simplemente algunos

30 J A López Ortega, *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*, México 1944 Innumerables alusiones de Pío XI al caso de Mexico en *Discorsi di Pio XI, a cura di Domenico Bertetto*, Turin 1960-1961, 3 vols Entre los documentos más importantes, su carta al arzobispo de Mexico, *Paterna sane* (2-II-1926), en AAS, 18 (1926), p 175-185, sus encíclicas *Iniquis afflictis que* (18-XI-1926), en AAS, 18 (1926), p 465-477, *Acerba animi* (29-IX-1932), en AAS, 24 (1932), p 321-332, y *Firmissimam constantiam* (28-III-1937), en AAS 29 (1937), p 189-199 (latín), 200-211 (castellano) Al respecto, G Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire II Pio XI doctrine et action (1922-1939)*, Roma 1973, p 85-111 (existe trad castellana, Valencia 1980) Rico en noticias, J Blanco Gil (pseud), *El clamor de la sangre*, Mexico ²1967 (martirologio cristero), sobre el padre Pro, A Dragon, *Vida íntima del Padre Pro*, Mexico ³1961

31 Sobre los «arreglos» de junio, 1929, E A Rice, *The Diplomatic Relations between the United States and Mexico, as affected by the Struggle for Religious liberty in Mexico, 1925-1929*, Washington, D C , 1959, E D Ellis, *Dwight Morrow ant the Church-State Controversy in Mexico*, en «The Hispanic American Historical Review» 38 (1958), p 482-505 ¿Intervino el gobierno de Mussolini en la mediación diplomática? Posiblemente, aunque no haya aún constancia de ello, que yo sepa, el padre E Ochoa (Spectator), bien informado, menciona la gestión de un abogado de apellido Nozzetti entre Calles y algunos prelados, en *Los cristeros del volcan de Colima* II, p 167-178 Para los «arreglos», el Papa nombró «delegado apostólico *ad referendum*», a monseñor Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán, quien se entrevistaría con el entonces presidente provisional de la República, E Portes Gil cf las memorias respectivas, L Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos*, México 1942 y E Portes Gil, *Autobiografía de la revolución mexicana*, México 1964

obispos le habían engañado, informándole incorrectamente de la situación. La fidelidad les costó sacrificios incalculables, por eso, el decir *México, semper fidelis*, tiene una doble connotación para aquellos viejos luchadores: la afirmación de una realidad eclesial, puesto que abrazados a su cruz mantuvieron su comunión con la Iglesia, y, también, la ironía, porque fueron simplemente abandonados y sacrificados por el bien común[32]. El gobierno salía victorioso: había superado la crisis, silenciado a los obispos, que caían en desprestigio nacional, y desalentado a los luchadores. Después presionaría a la Iglesia a fin de obligarla a claudicar y sellar los labios. Los obispos firmantes del *modus vivendi* justificaron el acuerdo apelando a la urgencia espiritual de un pueblo abandonado y a la deriva en su fe cristiana, pero, más tarde, viendo la actitud gubernamental, lamentarían su hipocresía que denunciará también públicamente Pío XI. El pueblo acudió a los templos jubilosamente, y la religión, suprimida su fuerza profética, se convirtió en refugio. El pueblo que masivamente había salido de las sacristías y había tomado las armas, ahora, por prescripción gubernamental y con la ausencia de los obispos, volvía a encerrarse en las sacristías. Así a nadie podría inquietar[33].

En los años siguientes, aunque se repiten escaramuzas entre la Iglesia y el Estado, las tensiones ya no tienen un carácter nacional, sino más bien local (Veracruz y Tabasco)[34]. Será hasta el 20 de julio de 1934, cuando Calles inicia un nuevo proceso con el «grito de Guadalajara», donde afirmaba la necesidad de apoderarse de la conciencia de los jóvenes y niños para la revolución psicológica, es decir, la educación socialista; así, en medio de imponentes manifestaciones de apoyo, el Congreso aprobaba una nueva redacción para el artículo 3.° constitucional: la educación será socialista, excluirá toda doctrina religiosa y combatirá fanatismos y prejuicios. Hubo fuerte oposición (no sólo entre los católicos) contra el dogmatismo educativo, pero, a pesar de ello, el artículo reformado fue aplicado con decisión, con la propaganda, en la elaboración de los textos obligatorios, y en la organización de las escuelas; es un período durante el cual los maestros influyen decisivamente en la vida social y cultural de los pueblos, especialmente entre campesinos e indígenas. Éste es el contexto de lamentables acontecimientos protagonizados por católicos en contra del magisterio nacional (asesinatos de maestros, linchamientos, desorejamientos, incendio de escuelas, etc.)[35]. Lázaro Cárdenas, presidente de la República

32 Cf memorial del 12-X-1931, enviado por L Lara y Torres, obispo de Tacámbaro, a Pío XI, en L Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México ²1972, p 610-666

33 El temor a un laicado comprometido se atisba aún en F Ruiz y Solórzano, arzobispo de Yucatán, cuando envía su «voto» en 1959 al Concilio, donde hablando de los seglares, escribe «Participatio laicorum in hierarchico Ecclesiae apostolatu, quae quidem simpliciter est necessaria, prout nobis realitates obiectivae ostendunt, videtur haud spernendum periculum in semetipso continere» *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano apparando*, serie I, vol II *Consilia et vota*, parte VI, Typis Poliglottis Vaticanis, 1960, p 242

34 C Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución El Tabasco garridista*, México 1979

35 Cf A Bremauntz, *La educación socialista en México Antecedentes y fundamentos de la*

(1936-1940), apoya decididamente la educación socialista y toma represalias contra la Iglesia, reduciendo drásticamente el número de sacerdotes. En total, para todo el país, sólo unos 300 sacerdotes podían ejercer legalmente su ministerio[36]. La situación impulsó a algunos católicos, en su mayoría antiguos cristeros, a lanzarse nuevamente a la guerrilla –la «Segunda», como se le llamó–, pero de inmediato actuaron los obispos impidiendo que tal idea tuviera prosélitos; sin apoyo, la «Segunda» fracasó. Poco después, Lázaro Cárdenas modificaba su política religiosa, expulsaba del país a Calles, a Morones, líder de la CROM, y a Garrido Canabal, temible perseguidor desde Tabasco y desde la Secretaría de Agricultura. La reconciliación llegaba definitivamente cuando Lázaro Cárdenas expropiaba el petróleo y recibía el apoyo de los obispos y de las organizaciones católicas[37].

La Iglesia, después de 1929, se encerró en sí misma y creció el desaliento de amplios sectores del laicado. Fue el momento de la Acción Católica, que tuvo, desde su origen, un exclusivo carácter espiritual-asistencial, y no debía «por motivo alguno mezclarse en actividades bélicas o políticas»[38]: la tarea ahora era recristianizar al país, es decir, instrucción y renovación moral, participación en los sacramentos, orden en la disciplina eclesiástica. Época de concentración en asociaciones piadosas, que llegaron a reunir algo más de 400 000 afiliados, principalmente mujeres. Iglesia y Estado se observan, pero no se inquietan mutuamente. El Estado ya no la teme y la Iglesia abandona el campo de lo social refugiándose en el culto. Cuando Lázaro Cárdenas abandona la presidencia y toma el relevo Ávila Camacho, están ya puestas las condiciones para una nueva política de conciliación.

II. Una Iglesia de signo clerical (1940-1980)

El proceso de reconciliación madura con Ávila Camacho (1940-1946). México declaró la guerra al Eje; se temía con razón que la situación económica del país empeoraría, lo que repercutió en la vida eclesiástica: muchas diócesis, como síntoma de ello, ajustaron los aranceles. Por otra parte, la

reforma de 1934, México 1943, M Gpe Monroy Huitron, *Política educativa de la revolución (1910-1940)*, México 1975, D I Raby, *Educación y revolución social en México (1921-1940)*, Mexico 1974, J Bravo Ugarte, *La educación en México*, México 1966, C Alvear Acevedo, *La educación y la ley La legislación en materia educativa en el México independiente*, México 1963, J Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México*, México 1970

36 Véanse las estadísticas que presenta C Martínez Assad, o c , p 51 en febrero de 1935, sacerdotes reconocidos por la autoridad civil para todo el país, 333, en diciembre se reducía el numero a 197, y en marzo de 1936 subían a 293, para una población superior a 17 millones de habitantes

37 J Silva Herzog, protagonista de la expropiación petrolera, ha escrito «Hay algo que es justo confesar la Iglesia Católica estuvo con el gobierno en esa ocasión, aceptó que hubiera colectas en las iglesias para pagar la deuda petrolera Es uno de los pocos casos en que el clero mexicano ha estado franca y decididamente del lado de los intereses populares» *(Trayectoria ideológica de la revolución mexicana, 1910-1917 y otros ensayos*, México ²1976, p 149).

38 J Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara, en su I Carta Pastoral, «Christus» 7 (1936), p 515

situación política exigía de todos unidad y la jerarquía cobraba un papel de mediación importante; por eso, entre otras medidas, aprovechando una reunión del episcopado en Monterrey, el presidente de la República invitaba a los obispos a unirse a otras fuerzas nacionales para celebrar conjuntamente algunas fechas con proyección nacional; aquí tenemos el origen religioso del «día de la madre» (10 de mayo), ya que, tras la fachada de una celebración hogareña, se festejaba a la Madre de Dios, madre de la patria, a la nación misma, madre de todos los mexicanos; la reacción popular fue favorable[39]. Así pues, el proceso de reconciliación no consiste simplemente en superar unas tensiones entre Iglesia y Estado, sino que es un intento globalizador de que el pueblo cure heridas, se reencuentre con su propia identidad. El Estado reprimiría suavemente ciertas voces jacobinas que acusaban a la Iglesia de filonazismo y la Iglesia impedirá a toda costa que la pastoral incidiera en la acción cívica: «Los eclesiásticos [no] se mezclen en asuntos políticos, porque su ministerio es procurar la paz de los pueblos y la salvación de las almas.» Este tipo de consignas es constante[40]. El gobierno permitió manifestaciones públicas y externas de culto, colaborando incluso de algún modo en las mismas, y ayudó a restaurar la catedral de México «porque ve en este templo un grandioso monumento de la arquitectura religiosa de México»[41]. Culto y construcciones serán dos pivotes sobre los que la Iglesia monta su pastoral en estos años preconciliares y que facilitan la reconciliación entre Iglesia y Estado.

Poco a poco, la vida de las diócesis es reorganizada; dos movimientos muy unidos marcan esta etapa: la parroquia en torno a la cual todo debe girar, y la Acción Católica, controlada para impedir cualquier desviación temporalista, y si la tiene, será como auxiliar en las obras parroquiales: construcción de templos, colectas, fiestas patronales, catecismo, entronizaciones del Sagrado Corazón y de la Virgen de Guadalupe en todos los hogares, campañas de moralidad pública, bazares, dispensarios, etcétera[42]. A nivel nacional, el problema que los obispos consideran más grave y urgente, siempre es el de las vocaciones: es tiempo de seminarios, campañas vocacionales, ingreso numeroso de aspirantes al sacerdocio, reinstalación y construcción de seminarios; surge por todas partes el deseo de la presencia

39 Cf M D Miranda, obispo de Tulancingo y secretario del Comité Episcopal, en «Christus» 92 (1943), p 653-654

40 L Díaz Escudero, obispo de Chilapa, circular 59 (sin fecha, pero poco antes del 16-XI-1940), en «Christus» 62 (1941) 23 Cf declaraciones del senador Alfonso Flores Mancilla y del secretario de Relaciones Exteriores, Ezequiel Padilla, en «Christus» 77 (1942), p 311-312

41 Carta de monseñor Luis Martínez, arzobispo de México, al director de «Nuevo Mundo» (13-IX-1946), en «Christus» 133 (1946), p 1000-1001 La figura de monseñor Martínez es central en este período, hombre de humor privilegiado y finura espiritual es el gran artífice de la reconciliación, gracias al prestigio que tenía en todos los sectores Sobre él, J Gpe Treviño, *Monseñor Martínez Semblanza de su vida interior,* Madrid 1959, «Christus» 154 (1948), p 737-766

42 «La Acción Católica vino a mover a los fieles hacia la Jerarquía, acrecentó el amor y el conocimiento del Pastor, llevó a todos [ ] hacia el centro de la vida organizada por la misma Iglesia *la parroquia*» J Villalón, *Lo que interesa saber a todos los sacerdotes sobre la AC,* en «Christus» 77 (1942), p 334, cf *Carta colectiva del Episcopado Mexicano sobre la Acción Católica* (29-X-1944)

sacerdotal y, de todos los seminarios, destaca por su repercusión en la vida pastoral el Seminario de Montezuma (USA)[43]. Del sacerdote se pide que sea sobre todas las cosas un apóstol, y nace una mística sacerdotal de estos años: «Sabemos que somos pocos los sacerdotes. Qué claro aparece que la única solución es el trabajo hasta el sobrelímite de nuestras fuerzas, el trabajar todas las horas extras posibles, el consumir lo menos posible para producir lo más, en una palabra, transformarnos todos, sin faltar uno solo, en sacerdotes de acción incontenible y estupenda»[44]. Para ello, hay que renovar el espíritu sacerdotal, desde los orígenes de su formación; evitar pérdidas de tiempo y distracciones aseglaradas, no caer en pasatiempos tan profanos e inútiles como puede ser incluso la misma lectura de la prensa cotidiana[45].

Veamos ahora en números el panorama de la Iglesia mexicana en estos cuarenta años. En 1940, las circunscripciones eclesiásticas eran 7 arquidiócesis y 25 diócesis; en 1962, son 10 y 41 respectivamente; en 1980, 11 arquidiócesis, 53 diócesis, 7 prelaturas y 2 vicariatos apostólicos[46]. Los sacerdotes diocesanos en 1940 sumaban 3292; en 1950, 3656; en 1960, 4975; en 1970, 6455; en 1975, 6819. Los religiosos: en 1939, 24 institutos; 1949, 38; 1978, 50; el número de miembros ascendía en 1943 a 1071; 1967, 6802; 1970, 5853; 1978, 3758 (de ellos, 2152 sacerdotes). Las congregaciones femeninas eran en 1939, 39; en 1949, 60; en 1978, 153; sus miembros sumaban en 1945, 8123 religiosas; en 1960, 19 400; en 1967, 21 176; en 1970, 23 238; en 1978, 19 489. En los años setenta se percibe un decrecimiento en números totales: si en 1970, el número global de religiosos y religiosas era de 29 091, en 1978 baja a 23 247[47]. Equivalentemente, al menos, entre 1000 y 1200 sacerdotes pasan, en el mismo período, al estado laical o simplemente abandonan el

43 A Galindo, *El problema más grave de México,* en «Christus» 135 (1947), p 87-101, con estadísticas, O Márquez, *Las vocaciones sacerdotales,* en «Christus» 127 (1946), p 461-470 De nueva planta son los seminarios de Morelia (1943), San Luis Potosí (1944), México (1946), Saltillo y Tampico (1949), Guadalajara (1950), Zamora (1952), Huajuapan (1954), Zacatecas (1955), etc Cf L A Núñez - F Palencia, o c , p 63-64 En el año de 1968 se inauguraba el Colegio Mexicano de Roma Sobre Montezuma, L Medina Ascensio, *Historia del Seminario de Montezuma, sus precedentes, fundación y consolidación (1910-1953),* México 1962 En 1972 se traslada este seminario a Tula (Hidalgo), y definitivamente cierra en 1979

44 D Ramírez, *Sacerdotes de acción,* en «Christus» 101 (1944), p 308

45 «¿Eres muy aficionado a leer periódicos? ¡Cuánto tiempo perdido! Las causas de esta afición desmedida son la necesidad de ocupar el tiempo en algo, por pereza de ocuparlo en estudios serios, y la pasión política» *Regla de vida del sacerdote por un padre de la Compañía de Jesús,* México 1949, p 14 Cf A Méndez Medina, *¿Qué hace el buen sacerdote?,* en «Christus» 140 (1947), p 583-584

46 J Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos,* p 32-33, cuadro sinóptico, Conferencia del Episcopado mexicano, *Directorio,* México 1980

47 M González Ramírez, *Datos estadísticos de la Iglesia de México,* México 1969, p 12 18, N Montaño, *La vida religiosa en cifras,* en «Signo» 35 (1976), p 78-79, *Los religiosos en México Estadística CIRM, 1978,* en «Signo» 45 (1979), p 34-35, L A Núñez - F Palencia, o.c , p 638, «Anuario de la Iglesia en México», 1970, México 1970, p 52-55; Conferencia del Episcopado mexicano, *XXVI Asamblea Plenaria* (18-20 de noviembre de 1980), *La Pastoral vocacional en la promoción y en la formación,* primer cuaderno de trabajo *Documento de situación,* México 1980, p 9-16

ministerio[48]. Es en el clero y en las religiosas, principalmente, en quienes se apoya la vida eclesial de estos cuarenta años. Desconocemos estadísticas actualizadas del movimiento laical dentro de la Iglesia, pero la crisis de la Acción Católica que comienza a sentirse en los años cuarenta es un fenómeno general. Será a partir de los cincuenta cuando brota la opinión de que el problema más grave de México es la formación de militantes[49]. Para esas fechas, prácticamente, había muerto un importante movimiento de masas que brotó en 1937 y que llegó a su mayor expansión en 1943: la Unión Nacional Sinarquista (UNS), de inspiración católica, a la que pronto dieron su nombre muchos que soñaban con un México «con orden», y donde podían proyectar sus preocupaciones sociales y políticas o simplemente protestar. El sinarquismo era visceralmente contrarrevolucionario, hispanista (franquista), antiyanqui, nacionalista a ultranza, y supo aprovechar la insatisfacción popular al descubrir cómo muchos postulados de la revolución iban siendo marginados o simplemente demorados *sine die*. Por ello, el sinarquismo, cuyo contingente mayoritario era de campesinos, asume el postulado de la reforma agraria, pero en la perspectiva de León XIII: multiplicar los propietarios y no aceptar la tesis oficial revolucionaria de la tierra, propiedad nacional, usufructuada por el campesino; campesinos y ejidatarios debían ser dueños efectivos de su propia parcela; esta postura la proyectó también la UNS al medio indígena. En su momento de mayor expansión, sumaba la UNS medio millón de afiliados, captando simpatías incluso entre la población de origen mexicano al sur de los Estados Unidos. El sinarquismo sirvió de catalizador y encauzador de muchos dentro del sistema político mexicano, facilitó la derechización del régimen heredero de la revolución y, con la invasión pacífica de Tabasco bajo la guía del carismático Salvador Abascal, consiguió la pacificación definitiva entre la Iglesia y el Estado; en este aspecto, la UNS es el puente entre dos épocas: la del laicado protagonista y la de la clericalización de la Iglesia en México; muchos cristianos que se ahogaban en una estrecha espiritualización de signo maniqueo, buscaron en el sinarquismo su inserción politicosocial para transformar la sociedad. La jerarquía (al menos un sector) que controlaba la UNS bajo cuerda mediante una organización secreta llamada «la Base», al comprobar que cuadros de la Acción Católica pasaban en masa al sinarquismo y que éste evolucionaba hacia la constitución de un partido político, y por consiguiente, se ponía en peligro la *sancta tranquillitas* en que vivía la Iglesia en el país, retiró su apoyo[50]. Desde entonces, cuando los obispos hablan de

48 Entrevista del autor con monseñor Genaro Alamilla, antiguo obispo de Papantla y secretario del CEM, noviembre 1980

49 La inquietud se hace ya manifiesta en la X Asamblea Nacional de Asistentes Eclesiásticos de la ACM

50 J MEYER, *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?*, Mexico 1979, M GILL, *Sinarquismo su origen, su esencia, su misión*, México 1944, J I PADILLA, *Sinarquismo Contrarrevolución*, México 1948, J LEDIT, *El frente de los pobres*, México ^{2}1957, H G CAMPBELL, *La derecha radical en México, 1929-1949*, México 1970, S ABASCAL, *Mis recuerdos Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora (1935-1944)*, México 1980, el mismo, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, México 1972 Además, la consulta que responde el padre J A ROMERO sobre el sinarquismo y «la inquina con que algunos miembros de la Acción Católica atacan a los sinarquistas», en «Christus» 71 (1941), p 847, circular núm 74 (9-V-1943) del arzobispado de Durango, en «Christus» 93 (1943), p 753-754, declaración del Comité episcopal, ibid 761

apostolado social, marcan de inmediato los límites[51]. En esta perspectiva, tal vez se comprenda mejor cómo el Secretariado Social Mexicano, que durante años había sido encargado de fundar, difundir y afianzar la Acción Católica, vuelve a su campo específico, dirigido por el incansable padre Pedro Velázquez, quien prácticamente carga con todo el peso de este servicio a nivel nacional[52]. Según avanza la industrialización del país, sobre todo a partir del gobierno de Miguel Alemán (1946-1952), el Secretariado asume actitudes más decididas y prácticas en favor de los sectores más afectados.

Mientras se fomentan sínodos, congresos eucarísticos, marianos, catequísticos, misionales, coronaciones canónicas de imágenes populares –la lista es interminable–, y por toda la geografía surgen templos y ermitas, amplios sectores de población (indígenas, obreros, estudiantes, maestros, burócratas, clase política) se alejan de la influencia inmediata de la Iglesia y el pensamiento cristiano apenas asoma a una sociedad que va haciéndose más pluralista y secularizada. Entre tanto, los obispos controlan de cerca a su clero: mensualmente deben reunirse todos los sacerdotes diocesanos para retiro, casos de moral, estudio de rúbricas; la relación obispo-sacerdotes es autoritaria: disciplina ante todo y obediencia ciega al superior es la tónica ascética para un clero pobre, con frecuencia aislado, con parroquias muy extensas. El magisterio episcopal es más bien escaso: por años, su preocupación dominante ha sido combatir los embates del protestantismo norteamericano que llega a inquietar sobremanera[53]; pasado este temor a un segundo plano, surge la necesidad de recuperar los sectores que abandonan

51 La inquietud social sin embargo existe, así E IGLESIAS, *El problema de nuestros obreros*, donde haciendo referencia a la problemática social, dice que «son temas que jamás oyen [nuestros obreros], que jamás ven que interesen a los sacerdotes», en «Christus» 65 (1941), p 284, P VELÁZQUEZ, *¡Miseria de México, tierra desconocida!*, México 1946. Los obispos dicen su palabra en *Exhortación* [ ] *para aliviar la situación de los campesinos mexicanos* (28-III-1948), en «Christus» 150 (1948), p 385-389 y *Carta Pastoral Colectiva* [ ] *en el 60 º Aniversario de la Encíclica Rerum Novarum (15-V-1951)*, México 1951 Sin embargo, los límites son claros en O MÁRQUEZ, arzobispo de Puebla, *XI Carta Pastoral* [ ] *sobre el Movimiento por un mundo mejor*, Puebla 1956, donde obras de carácter social son exclusivamente de beneficencia (p 25)

52 J M ª RODRÍGUEZ, *Respuesta de la Iglesia a la condición del hombre en México*, en «Contacto» 1-2 (1967), p 9, Secretariado Social Mexicano, *Pasado y presente de la pastoral social en México*, en «Servir» 44 (1973), p 219-248

53 Numerosas son las pastorales y las circulares al respecto, destacan, entre otras, J VILLARREAL Y FIERRO, obispo de Tehuantepec, *Carta Pastoral* (26-X-1941), en «Christus» 76 (1942), p. 206-211, circular 56 del Obispado de Tepic (1-I-1942), ibid , 211-212, el arzobispo de Yucatán, RUIZ Y SOLÓRZANO, publica en 15 días dos importantes pastorales sobre el tema, cf «Christus» 110 (1945), p 42-47 Sobre el clero, de particular interés es la comunicación que monseñor Guillermo Piani, visitador y delegado apostólico hace al Episcopado en 1950, cuya parte IV fue publicada por la Comisión permanente de los Superiores de Seminarios, «Boletín» 2 (1950), p 47-52. Sobre el «estilo episcopal», como botón de muestra, cf circular 10 del arzobispado de Morelia, *Instrucciones y Normas relativas a las invitaciones que se hacen al arzobispo o a otros obispos* (4-VII-1942), en «Christus» 83 (1942), p 882-885

las filas católicas; la respuesta es débil estructuralmente, aunque los esfuerzos que se hacen son grandes y generosos, protagonizados por *elites* de sacerdotes y seglares, mediante los movimientos apostólicos como el Movimiento por un Mundo Mejor (1956), Cursillos de Cristiandad (1957), el Movimiento Familiar Cristiano (1958), las Jornadas de Vida Cristiana para jóvenes, y los especializados de Acción Católica, como JOC, JOCF, ACO, JAC, generalmente de corta vida. Muchos católicos siguen inscritos a asociaciones tradicionales, como terceras órdenes, Hijas de María, Apostolado de la Oración, congregaciones marianas, Adoración Nocturna[54]. En esta atmósfera se recibía la noticia en México de la convocación por Juan XXIII del Concilio Vaticano II.

Entre agosto y octubre de 1959, los obispos mexicanos envían a Roma sus *consilia et vota* a tratar en el Concilio: son expresión del momento eclesial que se vive en México. En pleno solicitaban la definición dogmática de la maternidad espiritual de María, renovando la petición hecha en 1955 al papa Pío XII[55]. A título personal, algunos prelados querían la definición de otras prerrogativas marianas. Llama la atención la preocupación eclesiológica: continuar la temática interrumpida en 1870, especialmente, la teología del episcopado[56], las relaciones entre Iglesia universal e iglesias particulares, aclarando que los obispos no deben seguir siendo considerados como meros administradores a nombre del papa, sino verdaderos pastores, maestros, guías y jueces en su propia Iglesia[57]. También destaca la preocupación por el clero: formación más integral, permanente, de acento pastoral, con diversas interrupciones durante el seminario; profundización de su espiritualidad, basada en actitudes de servicio, bondad pastoral, pobreza, vida común, oración (meditación diaria de 15 minutos *sub gravi*), ejercicios espirituales cada año. Inquietan también otros aspectos: sustento y seguro sacerdotal con jubilación a los 75 años[58], supresión de beneficios, movilidad de párrocos, facilidades para desincardinación, cooperación mutua entre las diócesis para ayudar a las que estén más necesitadas.

Un buen número de obispos se pronuncia muy críticamente sobre los religiosos: piden modificar el estatuto de exención, que haya más colaboración con el clero diocesano, que acudan a zonas marginadas[59]. Sobre el laicado, reconocida la urgencia de su promoción, es manifiesto cierto temor a los movimientos apostólicos que no sean Acción Católica: deben estar todos en el dominio jerárquico y para ello, debe definirse mejor jurídicamente la Acción Católica, y ser incorporada al Código de Derecho Canónico. Un obispo habla de capacitar misioneros laicos, conferirles algunos ministerios, nombrarlos ministros extraordinarios de la Eucaristía cuando hubiere necesidad[60]. No hay mención alguna al diaconado permanente. Un obispo recuerda que el apostolado laical es *exclusive ad supernaturalia*[61]. Menciones aisladas piden atención por los obreros (dos obispos) o, en general, por los más pobres (uno); llama la atención la ausencia de inquietudes por los indígenas[62]. Varios prelados están interesados por la unión de los cristianos. Destaca el voto en que se sugiere un nuevo símbolo de fe[63], así como los votos por la justicia social, por el comunismo[64] y por las relaciones Iglesia-Estado en el marco de los conflictos ya vividos. En general se observa una preocupación apologética, de ahí la petición expresa de condena contra protestantes, particularmente el movimiento YMCA, liberalismo, espiritismo, modernismo, existencialismo, materialismo y naturalismo. Entre las cuestiones pastorales anotan la adaptación actualizada del Código, un sistema de administración económica más justo para toda la Iglesia[65] y la elaboración de nuevos códigos (litúrgico, de Acción Católica, de justicia social); también sugieren que las diócesis sean más pequeñas, los procesos en el Santo Oficio más equitativos[66] y la internacionalización de la Curia Romana[67]. En el campo litúrgico: reformas al Misal Romano y al Breviario

54 J M ª Rodríguez, art cit , p 8-9, J A Romero, *Asociaciones Catolicas Nacionales,* en «Christus» 148, p 249-251, datos escuetos en M González Ramírez, *Datos estadísticos,* p 20-23, cf del mismo autor, *La Iglesia mexicana en cifras*

55 *Acta et Documenta* , vol cit , p 262-263 Cf *Preces* [ ] *a la Sta Sede pidiendo la definición dogmatica de la Maternidad espiritual de la Sma Virgen Maria* (14-X-1954, pero firmadas por los obispos en 1955), en «Christus» 274 (1958), p 714-721

56 Entre otros, Espino, arzobispo de Monterrey *(Acta et Documenta . ,* p 224), Márquez, arzobispo de Puebla (p 229), Ruiz y Solórzano, arzobispo de Yucatán (p 241-242), Anaya, de Zamora (p 245), Alba Palacios, auxiliar de Mexico (p 252)

57 Ruiz y Solórzano escribía «De facto, secundum normas et leges hodiernas Ecclesiae nulla est potestas legislativa Ordinariorum, potestas vero iudicialis, ita, vellis nollis, circunscripta manet ut fere nulla etiam reddatur Ex quo quidem, ut nobis videtur, oritur et detrimentum salutis animarum et quod Ordinarii non vere et proprie tales sint, sed administratores portionis Ecclesiae» (p 242)

58 Importante y bella la carta de monseñor Guizar, de Chihuahua (p 168-170)

59 De tono particularmente severo, Miranda, arzobispo primado de México «Exemptio [ ] graviter vertitur in damnum auctoritatis Ordinarii loci et ad animarum bonum non iuvat ( ) Ideo Maior desideratur Religiosorum dependentia ab auctoritate Ordinarii, saepe enim operam suam in communi ministerio sacerdotali Religiosi recusant, intenti vero ad ea tantum quae utilitati sunt propriae familiae religiosae Sic vgr systematice, paucis laudabiliter exceptis, numquam extra Urbem ministeria admittunt aut inter pauperes, quia eis, aiunt, sacerdotes desunt, si autem agitur de paroecis divitum, praesertim intra Urbem, tunc sacerdotes eorum miraculoso modo multiplicantur et hanc animarum curam ardentes desiderant, immoderati ambiunt» (p 222) De hecho, las relaciones Episcopado-religiosos en México no han sido fáciles, es interesante el informe elaborado por M ª de los A Ramos Arce y R Zavala, *Reuniones conjuntas de obispos y religiosos* (28/29-X-1975)

60 E Corripio, obispo de Tampico *(Acta et Documenta,* p 234)

61 Ruiz y Solórzano, arzobispo de Yucatán *(Acta et Documenta,* p 242) cf supra nota 33

62 Solo el delegado apostólico, monseñor L Raimondi, hace alusión al problema indígena en un marco misionero mas amplio *(Acta et Documenta,* p 247) Raimondi, de hecho, impulsó notablemente la pastoral indígena, vid infra

63 Así S Martínez Silva, obispo auxiliar de Morelia « simpliciorem professionem fidei, quae explicite contineat dogmata ab omnibus christianis admissa et implicite coeterae, hac vel simili forma credo etiam caetera omnia a Deo hominibus revelata» *(Acta et Documenta,* p 257)

64 Al menos doce obispos piden su condena explícita, uno que pide la condenación simultánea del capitalismo

65 Monseñor Talamás, obispo de Ciudad Juárez *(Acta et Documenta,* p 174)

66 J Alba Palacios, obispo auxiliar de México (*Acta et Documenta*, p 255)

67 Ruiz y Solórzano, arzobispo de Yucatán (*Acta et Documenta*, p 243)

(hacer éste más breve, desmitificando lecturas históricas, enriqueciéndolo con lecturas más variadas), lengua vernácula para la misa y la administración de sacramentos y sacramentales, trasladar fiestas de precepto a domingos o al menos dispensar de la prohibición del trabajo en días festivos. Un prelado pide retrasar la edad de la confirmación tras impartir sólida catequesis, abolir aranceles para bautismos y matrimonios y suprimir, en lo posible, la institución de los padrinos[68]. Los problemas morales que más abruman son el control de la natalidad y la moral sexual dentro y fuera del matrimonio. Otros puntos sólo son mencionados. Se tiene clara conciencia de la ignorancia religiosa imperante en el país y de la necesidad de evangelizar, pero hay poca insistencia en el problema: se habla genéricamente de un texto único de catecismo y de fomentar la instrucción religiosa.

Llegada la hora del Concilio, los padres conciliares mexicanos asisten, pero, en la práctica, poco participan en la elaboración de los futuros documentos; significativo de ello sería que en sus reuniones romanas no trataran de modo sistemático los temas en discusión en el aula del Concilio, ni tuvieran «peritos» en cuanto tales, que los asesorasen, índice todo ello del raquitismo de los estudios eclesiásticos en México y de cierto gregarismo del episcopado[69]. Hubo obispos, es cierto, que manifestaron vivo interés en el estudio personal y, logrando algún tipo de asesoría, o en equipo, trataron de encontrar la forma más idónea para llevar a sus diócesis la primavera del Concilio. No fue ajeno a esta inquietud el padre Ricardo Lombardi, S.I., y su Movimiento por un Mundo Mejor: en el ambiente de Rocca di Papa nacería, sin lugar a dudas, una de las experiencias más notables de la Iglesia mexicana: la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), en diciembre de 1963. El alma de esta organización fue monseñor Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla. Inicialmente varias diócesis del Golfo, y, posteriormente, por agregación, otras hasta sumar treinta, unieron esfuerzos y recursos para llevar así a sus comunidades las reformas inspiradas por el Concilio. Se implantó el método del análisis de la realidad socio-religiosa de las comunidades[70], pretendiendo, mediante cursos, la capacitación y sensibilización teológica y pastoral de agentes: obispos, presbíteros, religiosas y laicos pasan por este tamiz. Ya a inicios de 1966 habían participado unas 2200 personas, de ellas, unos 700 sacerdotes, y surgían equipos de promoción diocesanos que facilitaron la renovación de la pastoral y de la mentalidad de numerosas comunidades: transforman parroquias, erigen consejos presbiterales y

68 Monseñor Giordani, prefecto apostólico de La Paz, Baja California *(Acta et Documenta,* p 259-260)

69 Merecen destacarse dos aportaciones presentadas al Concilio por Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca· una actitud más abierta de la Iglesia ante el psicoanálisis y el replanteamiento pastoral de la masonería E L Mayer menciona que instancias superiores llamaron la atención al episcopado mexicano por su «poca participación en las deliberaciones» conciliares· *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Vaticano II· 1964ss,* México 1977, anexo I, p 2

70 UMAE, *Investigación regional para la planeación pastoral,* México 1968 A este respecto y posteriormente a nivel de obispos, con quienes se reunió frecuentemente, puede considerarse decisiva la influencia del canónigo francés, F Boulard, fallecido el 17-XI-1977

pastorales[71], influyen en la formación de los seminarios, en la vida consagrada, y numerosos laicos redescubren su misión y dan aliento a sus organizaciones.

El impacto de la UMAE es considerable. En agosto de 1968, la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) aceptaba métodos y objetivos de la UMAE y creaba la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto, a cuyo frente llamaba a monseñor Sánchez Tinoco y al padre Jesús Torres como secretario, ambos del equipo promotor de la UMAE. Pero, el ilustre prelado moría en accidente de automóvil (19-X-70) y le sucedía otro miembro de la UMAE, monseñor Melgoza, recién nombrado obispo de Ciudad Valles. Las tensiones que supo sortear Sánchez Tinoco[72], no supo afrontarlas Melgoza, hombre de otro estilo; en sus manos moriría la UMAE y resultaría inoperante la Comisión Episcopal por él presidida. El enfoque original del proyecto ya en marcha propiciaba el dinamismo de las bases eclesiales que, en un momento dado, podían afectar el régimen de autoridad en las diócesis: era necesario desmontar el proceso[73]. Sin embargo, quedaban logros: se regionaliza el país en zonas pastorales más o menos homogéneas, los obispos se reparten funciones y empeños específicos en equipos y comisiones, reflexionan con mayor frecuencia sobre temas pastorales y va dibujándose una nueva figura episcopal: más solidaria con otras Iglesias, menos autoritaria, más cercana al pueblo y a sus presbíteros, abierta al diálogo y prudente ante el fenómeno creciente del pluralismo dentro de la misma Iglesia; pero también, resaltan los contrastes: hay obispos que endurecen sus posiciones llevando a su clero y al laicado a situaciones más o menos graves, dificultando o interrumpiendo el proceso de renovación; destacan así diócesis que pronto entran con buen paso en la reforma inspirada por el Concilio y otras que se estancan, sufren sus tensiones dolorosas e impiden el pleno desarrollo de sus vecinas[74].

Por estas fechas, ya habían acontecido otros hechos que fueron factores decisivos de cambio; aunque sin influencia estructural, debemos mencionar, porque sirvieron para relativizar el sistema de autoridad, los casos sonados de dom Gregorio Lemercier, O. S. B., prior del monasterio de Nuestra Señora de la Resurrección, y de monseñor Iván Illich, ambos en Cuernavaca. Del primero hay que destacar, con su obispo Méndez Arceo, que fue

71 Fruto de este esfuerzo, el libro de J Melgoza - M Jacques, *Organismos pastorales del Postconcilio,* México 1969. También de este movimiento nacen el «Boletín informativo» de la UMAE y la revista de pastoral «Servir» (1964).

72. J. Torres, *Semblanza pastoral de Don Alfonso,* en «Servir» 29 (1970), p. 445-448, donde alude a las «suspicacias, incomprensiones, críticas y aun acusaciones de ciertos sectores de la jerarquía» (p. 447).

73. M. de la Rosa, *La Iglesia Católica en México. Del Vaticano II al CELAM III (1965-1979),* en «Cuadernos Políticos» 19 (1979) 93; sobre la UMAE, J Torres, *La Unión de Mutua Ayuda Episcopal. Una experiencia de pastoral de conjunto en México,* «Cuadernos de Pastoral Vernácula», 3 (México 1968), E.L Mayer, o.c , p 112-161; 417-419; A Castillo, *Desaparición de la UMAE. Tragedia de la Iglesia Mexicana,* en «Christus» 436 (1972), p. 8-9.

74. A modo de ejemplo de un nuevo estilo de gobierno pastoral, el folleto redactado por S. Michel, *Región pastoral de Occidente Revisión anual,* 8-12 de junio de 1976.

«un centro de irradiación de vida cristiana por los ensayos de renovación del monaquismo benedictino, por las celebraciones litúrgicas anunciadoras de cuanto hoy estamos gozando, por la ejemplaridad de su vida de pobreza, de paz, de laboriosidad, de beneficencia, en una palabra, de caridad, y también por la luminosidad de su arte»[75]. La crónica, sin embargo, acentuó otros aspectos, como la introducción del psicoanálisis en el proceso de formación de los monjes y la ulterior intervención de Roma. A consecuencia de ello, todos los monjes, excepto tres (en total, 21), renunciaron a la vida religiosa pidiendo la dispensa de votos. El caso de monseñor Illich tiene otra dimensión: como intelectual funda el *Centro Intercultural de Documentación* (CIDOC) para capacitar a misioneros norteamericanos en América Latina, enseñándoles castellano y adentrándolos en la variada cultura latinoamericana.

Pronto, el episcopado mexicano se mostró incómodo ante la amplitud de criterios del CIDOC, sede crítica para la confrontación e intercambio de ideas; dos escritos de Illich, ambos de 1967, *El lado sombrío de la caridad* y *El clero: una especie que desaparece*, llamaban la atención de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En julio de 1968, Illich acudía a Roma para un interrogatorio en dicha Congregación, posteriormente, el propio interesado daba amplia publicidad al mismo[76]. A raíz de estos hechos se crea una compleja atmósfera en torno a Cuernavaca y de su obispo: unos temen el contagio ideológico y así hay prelados que prohíben a su clero hacerse presente en aquella diócesis, otros descubren la posibilidad cristiana de la disidencia y del pluralismo dentro de la misma Iglesia, encontrando en el obispo de Cuernavaca aquella resonancia de la Palabra de Dios y del magisterio episcopal que añoran para México[77].

El 2-X-1968 es fecha memorable y sangrienta para la historia contemporánea de México: el gobierno federal reprime con un saldo elevado de muertos un importante movimiento disidente; el país sufre un trauma inevitable en víspera de las Olimpiadas. La Iglesia, excepto contadas personas y grupos bien identificados, guarda silencio; apenas una breve declaración conciliatoria incapaz de penetrar e iluminar los acontecimientos, y que no aludía, en modo alguno, a las muertes y a la tortura a la que fueron sometidos los detenidos; sacerdotes y laicos que comenzaban a compartir luchas populares, quedaron desilusionados de la jerarquía. De este sector nacería

75 *Reflexión del Sr Obispo de Cuernavaca con todo el pueblo de Dios en su diócesis sobre el Monasterio de Ntra Sra de la Resurrección (17-VI-1967)*, en E Valcarce Alfayate, *La buena ventura del ex monje Lemercier*, Madrid 1972, p 174, cf *Aclaraciones del Señor Obispo de Cuernavaca sobre el Sicoanálisis*, en «Contacto» 1-2 (1967), p 26-27 El asunto Lemercier pasó al teatro *Pueblo rechazado*, de Vicente Leñero

76 B López, *Cuernavaca Fuentes para el estudio de una diócesis*, Cuernavaca 1968, T Ocampo, *«Entredicho» del Vaticano a CIDOC, 1966-1969*, Cuernavaca 1969, Sociedad Teológica Mexicana, Congreso Nacional de Teología, *Hechos de México en la imagen de la prensa*, s p i [1969], p 27-44

77 De muy grave podemos definir la intervención del Consejo de Presidencia de la CEM con relación a don Sergio Mendez Arceo y la carta enviada por el cardenal Baggio poco después ambos documentos, en DIC 11 (1978), p 217, y 35 (1978), p 728, respectivamente

el movimiento Sacerdotes para el Pueblo, que tuvo su presentación pública en 1972[78], participando de ideas manifestadas en Medellín. De hecho, las «conclusiones» de Medellín serían otro factor decisivo en el cambio operado dentro de la Iglesia de México. Frente al buen recibimiento de tales documentos por las bases del pueblo de Dios, algunos obispos se mostraron reticentes: lo que es bueno para América Latina no es aplicable a México[79]; sin embargo, la misma Conferencia Episcopal vio la conveniencia de aplicar *Medellín* a la realidad nacional: en agosto de 1969, 50 obispos y 120 peritos (sacerdotes, religiosas y laicos) celebraban una asamblea extraordinaria, por iniciativa de monseñor Almeida, obispo entonces de Zacatecas y presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social. El objetivo era «lograr en los obispos un sentido de colegialidad auténtica y efectiva, y una actitud de diálogo sincero y leal a todos los niveles, en función de una pastoral de conjunto, que responda al momento histórico de México»[80].

Esta reunión de Reflexión Episcopal Pastoral, como se le llamó, facilitaría posteriormente la celebración del I Congreso Nacional de Teología (noviembre de 1969), cuya temática fue *Fe y desarrollo*, seguido con extraordinario interés por la prensa nacional, y que marcaría la evolución crítica de ciertos sectores eclesiales, principalmente entre sacerdotes y religiosos, ante la situación de la Iglesia mexicana[81]. Así, las aguas calmadas de la Iglesia en México se irían agitando paulatinamente. El mismo magisterio episcopal no podrá desconocer este fenómeno y dará a luz documentos de importancia; entre ellos debemos mencionar: la *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración en nuestra patria* (26-III-1968)[82]: la aportación al Sínodo General de Obispos de 1971, *Justicia en México*, valiente requisitoria que suscitó

78 Comisión Episcopal de medios de Comunicación Social, *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano A diez años del Concilio, 8 diciembre 1965-1975*, México 1977, p 117-121, cf R Mondragón, *Iglesia y pueblo en México*, en «Contacto» 3 (1971), p 45-47, M de la Rosa, art cit , p 98, E L Mayer, o c , p 288-292, *Documento del 1 er Congreso del Movimiento Sacerdotes para el Pueblo* (8-XII-1972), en «Contacto» 1 (1973), p 64-72 Entre los grupos radicales, debemos mencionar la procedencia católica de varios miembros de la Liga 23 de Septiembre, lanzados al terrorismo urbano (dato proporcionado por monseñor Genaro Alamilla)

79 O Márquez, arzobispo de Puebla, cit por E L Mayer, o c , anexo III, p 10

80 Conferencia Episcopal Mexicana, Reunión del Comité Episcopal (11-IV-1969), Acta n ° 5, anexo *Plan para la preparación de la Reflexión Pastoral del Episcopado*, p 118, cf A Zenteno, *Un comentario a la reunión de Reflexión Episcopal Pastoral (agosto 1969)*, en «Servir» 24 (1969), p 603-612 Los resultados fueron publicados, Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia en la transformación de México*, México 1970, 3 vols

81 Cf *Memoria del Primer Congreso Nacional de Teología, Fe y Desarrollo*, México 1970, 2 vols, entre los antecedentes del Congreso, podemos mencionar el celebrado en Guadalajara, en 1964, y los organizados por la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON), octubre de 1964 y julio de 1968, sobre el desarrollo integral cf *Memorias* de ambos Congresos, publicadas en México en 1965 y 1968, respectivamente

82 *Documentos Colectivos* , p 53-99, en un documento de trabajo, *Pasado y presente de la pastoral social en México*, el Secretariado Social comenta «La Carta [ ] debe verse como una tardía culminación de toda esa época de una pastoral "de desarrollo" en México» «Servir» 44 (1973), p 236 Cf A Morelli, *Reflexiones teológicas sobre la Carta Pastoral*, en «Servir» 14 (1968), p 150-157, M Velázquez, *Noticias y comentarios de prensa sobre la Carta Pastoral colectiva del 26 de marzo*, ibid , 201-214, E L Mayer, o c , p 337-358

actitudes contradictorias[83]; el *Mensaje sobre la paternidad responsable* haciéndose eco de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, publicado el 12-XII-1972[84]; el *Mensaje acerca del compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política* (18-X-1973), nacido en un contexto de tensiones tanto eclesiales como políticas; de hecho, en el seno de la Iglesia mexicana van separándose cada día con mayor nitidez posturas divergentes: la integrista, capitaneada por el padre Joaquín Sáenz Arriaga y el grupo sacerdotal San Pío X (que encuentra apoyo en algunos obispos)[85], y la de quienes, de modo más o menos definido, van optando por el socialismo. En el aspecto político, una ola de secuestros, asaltos, asesinatos, etc., provocan la intranquilidad y el azoramiento de la población. En este complicado momento, los obispos, desde una posición centrista, quieren dar respuesta equilibrada que a nadie satisface y que de hecho significa un retroceso con respecto a documentos anteriores, y en particular a la *Octogesima adveniens*, de Pablo VI; sin embargo, el gesto episcopal de decir una palabra iluminadora en una situación conflictiva y el tono de modestia que conserva el documento, son dignos de elogio[86]. Mencionemos finalmente el *Nuevo mensaje del episcopado sobre la reforma educativa* (24-2-1975): el problema educativo ha sido desde los tiempos de la revolución el que ha provocado permanentemente fricciones entre Iglesia y Estado; en 1974, la Secretaría de Educación Pública aprobaba nuevos libros de texto para la enseñanza oficial, en los que se trataban cuestiones sobre educación sexual, evolucionismo, socialismo y marxismo; a consecuencia de ello, se suscitó una amplia polémica nacional emitiéndose juicios muy diversos y opuestos entre sí, destacando entre ellos los que tenían como fuente la Unión Nacional de Padres de Familia, que a últimas fechas se había distanciado de la jerarquía y tomado posturas próximas al integrismo. En este contexto, los obispos hablan y lo hacen en forma mesurada, profunda y abierta al diálogo, al mismo tiempo que desautorizan las actitudes negativas[87].

El valor innato de estos documentos, sin embargo, no ha provocado la reacción esperada; se observa con frecuencia un divorcio real entre los

83 *La justicia en Mexico Síntesis del estudio nacional para el Sínodo Mundial de Obispos, 1971*, en «Servir» 34 (1971), p 447-492, cf J García G , *Magisterio eclesiástico y política en México*, en «Servir» 78 (1978), p 763-767, E L Mayer, o c , p 358-365

84 *Documentos Colectivos* , p 256-286, véase ahí mismo, p 249-255, la importante nota introductoria de monseñor Hernández Hurtado, donde habla de las vicisitudes en la historia de la redacción del Mensaje y la inclusión de «las modificaciones de un teólogo romano, recibidas a través de la Delegación Apostólica» (p 253), cf E L Mayer, o c , p 374-382, J García G , art cit , p 767-768 Sobre la repercusión de la *Humanae vitae* en México, cf Sociedad Teológica Mexicana, Congreso Nacional de Teología, *Hechos de México en la imagen de la prensa* [1969], p 3-26, L Leñero Otero (dir), *Población, Iglesia y Cultura sistemas en conflicto Investigacion sociológica realizada por FERES*, México 1970

85 *Documentos Colectivos* , p 323-369 Véase la nota introductoria (p 313), cf J García G , art cit , p 769-775, E L Mayer, o c , p 382-394 J Sáenz Arriaga, *La nueva misa ya no es una Misa Católica*, Morelia 1969, *La nueva Iglesia montiniana*, México 1971, *Sede Vacante Paulo VI no es legítimo Papa*, México 1973, este autor fue excomulgado

86 J García G , art cit , p 774

87 *Documentos Colectivos* , p 433-440, J García G , art cit , p 775-782

obispos y los demás sectores del pueblo de Dios, que no han podido concretar en su actuar cotidiano muchas de las directrices dadas; además, la historia difícil que tuvieron algunos de estos documentos en su redacción hasta el momento de la publicación, e incluso después de haber sido promulgados, muestra las divergencias ideológicas internas en el episcopado, lo que conduce a cierta ambiguedad, indecisión, declaraciones contradictorias, y, sobre todo, en su aplicación. Nadie mejor que el cardenal Salazar, arzobispo de Guadalajara, para enjuiciar estos aspectos, cuando como presidente de la CEM expresó la siguiente autocrítica: «El episcopado en su conjunto da la impresión de desunión manifestada en diversidad inadecuada de criterios y actitudes prácticas, en falta de solidaridad, en escasa sensibilidad colegial, las desautorizaciones hechas en público, y el poco interés por auxiliar a diócesis necesitadas sería una comprobación. El episcopado o no se compromete en los graves problemas nacionales o lo hace con timidez diluyendo su posición en actitudes ambiguas y palabras evasivas [...]. No ha hecho suya la causa de los oprimidos [...]. Intenta con afán consciente o inconsciente disfrutar de una posición cómoda que lo lleva a disimular cuanto pudiera indisponerlo con las clases pudientes [...]. Carecen [los obispos] [...] de solidez científica [...]. No ha logrado captar el espíritu de la renovación conciliar con sus aspectos medulares. Se han aceptado ciertas reformas, pero queda la impresión de que el estilo de obispos propuesto por el Vaticano II no ha entrado transformando desde adentro, desde el centro del hombre [...]. Que no ha entrado en una etapa de diálogo, que parece tomar una actitud defensiva ante posibles actitudes u opiniones desagradables del presbiterio, y que da escasa participación a los seglares en la asesoría que podrían ofrecer en los campos de su respectiva competencia»[88].

Mientras tanto, el clero mexicano tal vez haya sido, junto con las religiosas, quien más ha sufrido el cambio provocado por el Concilio. Monseñor Luis Mena, de la Comisión Episcopal para el Clero, enviaba el 12-VII-1968 a los obispos una carta acompañada de un documento «fruto de muchas encuestas y de muchos contactos», sobre la crisis sacerdotal en el país. Este escrito señala que la crisis «está en estado latente», pero según vaya penetrando el Concilio «se hará más palpable y aguda»; y presenta los síntomas que iban surgiendo al respecto: descontento por la lentitud episcopal ante la renovación, el juridicismo y el pasivo apego a la Santa Sede y al Código, criterios cerrados en la aplicación de los decretos conciliares, falta de corresponsabilidad, descalificación de sacerdotes de «avanzada» y silencio ante quienes frenan la renovación, falta de opinión pública en la Iglesia, ausencia de canales adecuados entre clero y obispos, etc.[89] Ya en 1971 la crisis era abierta y el tema salía a la calle. No es el celibato, es ante todo el

88 Conferencia Episcopal Mexicana, *Acta de la Asamblea Plenaria Especial del Episcopado*, 5-II-1974, p 10

89 El documento, elaborado por el equipo promotor de la UMAE para el Canónigo F Boulard, irónicamente, pide que la actitud de los prelados «no ha de ser cerrar los ojos y confiar en la Virgen de Guadalupe» En el *Acta num 2* de la Asamblea Plenaria del Episcopado (agosto

sentimiento de muchos que se ven oprimidos por estructuras que juzgan desfasadas, que fuerzan al clero a vivir incomunicado, en soledad, perdido en la enorme geografía del país; la acción pastoral no encuentra perspectivas en sacerdotes por lo general con niveles culturales bajos, faltos de una espiritualidad adaptada a las nuevas circunstancias, sin creatividad en el ministerio, sabiéndose impotentes ante los desafíos de los difíciles y complejos problemas del país[90]. A pesar de la buena voluntad y la heroicidad en muchos casos, el futuro de la Iglesia mexicana, en este renglón, sigue siendo preocupante.

Sin embargo, hay perspectivas alentadoras. Un signo de ello ha sido el interés que ha ido adquiriendo la pastoral entre indígenas, desde 1960, por iniciativa del delegado apostólico, monseñor Luigi Raimondi, que logró interesar a congregaciones religiosas a enviar personal a zonas indígenas y supo captar ayudas económicas de instituciones internacionales[91]; un segundo hito en este movimiento fue el Congreso Indígena en Xicotepec (Hgo), donde se da a los indígenas oportunidad de aportar ellos mismos su contribución (1970)[92]. Signo también de esperanza es el esfuerzo de evangelización llevado en numerosos lugares, partiendo de pequeños grupos de reflexión bíblica y comunidades de base, que van convirtiendo la parroquia en «comunidad de comunidades», suscitando la búsqueda de nuevos ministerios y llamando a laicos, principalmente en los medios rurales, a ejercer servicios pastorales: así los celebradores de la Palabra de Dios[93]. Mientras

de 1968), leemos· «Ruega monseñor Mena que no se alarmen [los obispos] por las sugerencias [ ] Explicó la intención de enviar esto, para que se conozca algo de lo que piensan los sacerdotes y que es mejor que lo propongan y que no que se lo reserven» (p 49)

90. Por ejemplo, *Proposiciones de un grupo de Sacerdotes de la Arquidiocesis de Jalapa para el Sínodo de 1971,* en «Servir» 34 (1971), p 527-534, el cuaderno dedicado al sacerdocio, en «Christus» 422 (1971), p 15-35; A Martín del Campo, *Incidencia Sociologica en la Espiritualidad Sacerdotal,* Guadalajara 1971

91 Véase antes, nota 62, L Cabrera, obispo de San Luis de Potosí, *Palabras de clausura del Congreso de Apostolado entre indígenas* (26-V-1961), en «Christus» 310 (1961), p 798-801, J García G , *Vaticano II y mundo indígena en México,* «Cuadernos para hoy», 24, Secretariado Social Mexicano (sin año) No tenemos datos a mano sobre la generosa ayuda de los católicos alemanes a la Iglesia de México, no sólo en este renglón indigenista, sino en otras obras sociales, seminarios, becas de estudios, catequesis y sacerdotes ancianos

92 *Xicotepec indígenas en polémica sobre la Iglesia,* Mexico 1970, L González Rodríguez, *Promoción indigenista,* en «Contacto» 1 (1971), p. 70-82; C L Siller, *Diez años de Pastoral Indígena en México,* en «Servir» 78 (1978), p 785-798; L González Rodríguez, *Poblaciones indígenas e iglesias en México,* en «Servir» 47-48 (1973), p 287-312 El Centro Nacional de Pastoral Indigenista ha estado publicando la revista «Estudios Indígenas».

93 R Sánchez, R. Segundo, R Orozco, P. García y un equipo de religiosas, *Expresión Eclesial Realidad de las pequeñas comunidades cristianas en México,* México 1971, p 11-40, donde se narra la historia concreta de algunas comunidades a partir de 1967, A Zenteno, *Encuentro con el pueblo y evangelización liberadora Búsqueda y Experiencias de Evangelización en una Colonia Popular* [Santa Cecilia, Guadalajara], Mexico 1974; cf «Comunicación» 1/73 del Arzobispado de Durango (15-I-1973), donde monseñor López Aviña no autoriza las comunidades de base, en DIC 13 (1973) 3/E; en Guadalajara (28-IV al 1-V-1978) se celebró el Primer Encuentro Nacional de Comunidades de Base DIC 30 (1978), p 637-638, donde el cardenal Salazar pronunció una homilía, ibid , p 554-557

esto es observado en zonas mayoritariamente campesinas e indígenas, en las ciudades y poblaciones mayores los índices del aumento del ateísmo van creciendo[94]. La respuesta de la Iglesia es lenta aún, sobre todo, porque la participación del laico en las decisiones eclesiales sigue siendo débil y poco es el esfuerzo que se lleva a cabo para revigorizar los movimientos laicos. De hecho, sucesivamente, la jerarquía ha encontrado dificultades con los diversos movimientos y aquellos organismos que están en manos de seglares: CENCOS, Confederación de Organismos Nacionales, Movimiento Familiar Cristiano, JOC, etc.[95]

La vida consagrada ha vivido, como decíamos antes, momentos particularmente delicados después del Concilio; sin embargo, los intentos y las realizaciones de religiosos y religiosas han sido notables; en realidad, la adaptación a las exigencias de la pastoral, la colaboración en la vida de las diócesis, la atención cada día en mayor número brindada a zonas marginadas, testimonian la buena voluntad de los institutos religiosos, aunque haya dolorosas excepciones[96].

Los agentes pastorales vuelven sus ojos actualmente a las experiencias latinoamericanas y se alejan de los modelos europeos, donde antes se inspiraban; el contacto con Iglesias pobres y orientadas al ministerio de los oprimidos, va renovando el panorama pastoral en México. Queda lejos la tesis de un arzobispo Miranda, cuando decía: «Estado, Iglesia e iniciativa privada forman una trinidad que si continúa trabajando unida, podrá resolver todos los problemas de México»[97]. Una Iglesia concebida desde el vértice de los poderes, triunfalista, es rechazada cada día más; la opción por el pobre no sólo es un talante espiritual, implica una reflexión eclesiológica que, ciertamente con dolor, va emergiendo en México; ésta conduce a la necesaria «desclericalización» de la Iglesia mexicana, a revalorizar al pueblo y donde el pueblo se ha refugiado, como es su propia religiosidad[98].

La visita de Juan Pablo II a México, con motivo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla (1979), manifestó el hambre de Dios y la esperanza de un cambio social en las masas. El pueblo mexicano vivió intensamente esta *fiesta*: ahí expresó lo que ha sido, cómo es capaz de convertir en celebración pascual la cruz cotidiana, y la espera de un mundo más justo. ¿Cómo responder cristianamente a esta explosiva confesión de esperanza?

94 Cf *Aporte de la Conferencia Episcopal de México a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* mayo de 1978, en *Aportes de las Conferencias Episcopales, Libro auxiliar,* 3 (Bogotá 1978), p 369 (núm 41)

95 E L Mayer, o c , p 196-226

96 En 1958, por iniciativa de monseñor Raimondi, se ponían los antecedentes de la CIRM, que quedaba formalmente constituida en mayo de 1960, la revista «Signo» es su principal órgano de difusión Como ejemplo de la vitalidad de la CIRM, cf XIII Asamblea Nacional 1978, en «Signo» 41 (1978), p. 1-49

97 Siendo Vicario Capitular del Arzobispado de México, el 3 de mayo de 1956, en «Christus» 249 (1956), p 653

98 Cf *Aporte* , p 367 (núm 35), véanse los estudios en torno al fenómeno guadalupano, en «Servir» 62 (1976), p 119-252

Tal es el reto de una comunidad católica que, a lo largo de 80 años, ha cruzado los umbrales de la cruz y de la pobreza, de la profecía y del silencio, del heroísmo y del miedo, del triunfalismo y de la catacumba, de las armas y de la reconciliación; una comunidad que se ha apoyado en los laicos para sobrevivir y que, luego, ha sufrido la raquitización del laicado; una comunidad pobre en sacerdotes pero que ha pecado de clericalismo Ésta es la Iglesia por la que muchos derramaron su sangre y otros han gastado sus años; una Iglesia, en definitiva, por la que vale la pena vivir, amar y sufrir.

Capítulo IX

LA IGLESIA EN CENTROAMÉRICA

A) La realidad política

Por Ana María Bidegain de Urán
Profesora asistente de la Universidad Nacional de Colombia

BIBLIOGRAFÍA: A. Barahona - M. Salazar Valiente, *Breve estudio sobre la historia contemporánea de Nicaragua* en *América Latina. Historia de medio siglo,* ed. Siglo xxi, Bogotá 1981; E. Torres Rivas, *Medio Siglo de Historia Política,* en *América Latina,* o.c.; G. Molina Chocano, *Honduras de la guerra civil al reformismo militar,* en *América Latina,* o.c.; R. Soler, *Panamá Nación y oligarquía,* en *América Latina,* o.c.; M. Salazar Valiente, *Crisis, dictadura, lucha (1920-1980),* en *América Latina,* o.c.; T. Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina,* Alianza editorial, Madrid 1968; L. Hanke, *América Central Continente en fermentación,* Aguilar, Madrid 1961; W. Krehm, *Democracia y tiranías en el Caribe,* Parnase, Buenos Aires 1957; E. Torres Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano,* Ilpes, Santiago de Chile 1968; S. Bondenheimer y otros autores, *La inversión extranjera en Centroamérica,* EDUCA, San José 1971; M. Toledo Monteforte, *Centroamérica, subdesarrollo y dependencia,* 2 t., Unam, México 1972; E. Torres Rivas y otros autores, *Centroamérica Hoy,* Siglo xxi, México 1975.

1. *Importancia geopolítica*

El istmo centroamericano accedió a la vida independiente en 1821 y gracias a la acción del hondureño Francisco de Morazán mantuvo su unidad hasta 1847. Sus medidas anticlericales le granjearon la oposición del clero y de las masas creyentes y de ella hizo uso el guatemalteco Rafael Carrera, quien en marzo de 1844 declaró la autonomía de Guatemala; en seguida los estados centroamericanos Honduras, El Salvador, y Nicaragua, la imitaron.

Hasta 1850 la economía centroamericana se basaba en la producción de alimentos para sus habitantes y en la exportación de colorantes como la grana y el añil, para las industrias europeas.

Sin embargo, lo esencial de la vida centroamericana ha estado determinado por la importancia geopolítica del istmo. Desde 1804 el sabio Humboldt había anunciado la importancia de abrir un canal interoceánico, propuesta que recogió el libertador Bolívar, quien en 1826 planteó la necesidad de establecerlo en el territorio colombiano de Panamá o por el Atrato. Por esa misma época los estadounidenses comenzaron a pensar en realizarlo por

Nicaragua. Las dificultades políticas y económicas de los dos estados americanos impidieron que se adelantara esta obra de envergadura.

Los estadistas norteamericanos, desde la constitución de la república, decidieron expandirse a costa de sus vecinos del sur: México, Centroamérica y Caribe, y nunca perdieron de vista convertir el Caribe en un *Mare Nostrum* como quedó consignado en la llamada Política del Destino Manifiesto. En 1849, cuando se inició el auge capitalista estadounidense, dos de sus grandes negociantes, White y Vanderbilt, pretendieron negociar con Nicaragua la apertura del canal. Pero Inglaterra se opuso en 1850 y las dos potencias, Estados Unidos e Inglaterra, firmaron el tratado Clayton-Bulwer, por el cual ambas naciones se comprometían a renunciar a cualquier derecho exclusivo sobre dicho canal, ya que un canal interoceánico debería ser patrimonio de la humanidad.

Pero, poco tiempo después, aprovechando una disputa entre Costa Rica y Nicaragua, el aventurero estadounidense William Walker invade a Nicaragua con un ejército financiado por el empresario Vanderbilt. Logró apoyos entre políticos conservadores nicaragüenses y entre algunos sectores del clero que, carentes de análisis político, sólo vieron en el invasor el enemigo del grupo liberal en el poder. Sectores de la Iglesia nicaragüense, como sucedió en otras partes de América Latina, se aferraron a los partidos conservadores que, sin hacer los deslindes necesarios, tomaron la bandera de la defensa de la Iglesia. Ésta se vio envuelta en posturas políticas que nada tenían que ver con las exigencias pastorales ni la doctrina evangélica. Walker avanzó sobre la capital distinguiéndose por sus métodos represivos y crueles, y en 1856 se proclamó presidente de Nicaragua, y fue inmediatamente reconocido por el gobierno de los Estados Unidos. Gran Bretaña con alarma alegaba sus pretendidos derechos en la Costa de los Mosquitos (Costa Atlántica de Nicaragua) y no renunciaba a controlar un futuro canal interoceánico que utilizase ríos y lagos de Nicaragua.

Dadas estas circunstancias, el presidente Rafael Carrera, de Guatemala, el general Guardiola de Honduras, y el ejército de Costa Rica avanzaron sobre Nicaragua; el resultado fue que Walker infligió serias derrotas a los ejércitos de los estados centroamericanos e implantó la esclavitud en los territorios que sufrieron su devastadora ocupación. Los centroamericanos volvieron por sus pasos y lo vencieron en forma decisiva de manera que el aventurero abandonó Nicaragua y se acogió a la garantía del capitán Davis de la marina de los Estados Unidos.

2. *Las bases del Estado liberal positivista y dictatorial*

Cuando los intereses imperialistas de tipo comercial y geopolíticos se cernían sobre Centroamérica, se desarrollaba en Estados Unidos y Europa Occidental la segunda revolución industrial que incidió fuertemente en la vida centroamericana.

En primer lugar, los colorantes naturales, base de la economía de exportación centroamericana, perdieron todo interés ante el descubrimiento de los colorantes sintéticos, pero nuevos productos fueron exigidos por el mercado mundial como el café y las frutas tropicales (en especial el banano) que a su turno provocarán una serie de transformaciones en la estructura económica, social y política, y generará a su vez una nueva forma de presencia extranjera.

Con el nombre de revolución liberal se conoce este proceso en la historia centroamericana. Dichas reformas las iniciaron en el caso nicaragüense los gobiernos conservadores (1863-1893) especialmente el de Pedro Joaquín Chamorro (1871-1875), pero fueron consolidadas con la llegada del liberal José Santos Zelaya (1893-1909); en El Salvador y en Costa Rica bajo la égida liberal, entre 1870-1920, y en Guatemala bajo el poder de Justo Rufino Barrios (1873-1885) y Manuel Estrada Cabrera (1898-1920).

Las piezas maestras de estas reformas fueron la oferta abundante de tierras y la formación coercitiva de un mercado de trabajo en que la mano de obra indígena, mestiza y mulata resultaba abundante, obediente y barata.

Las medidas podemos enumerarlas así:

1) Privatización de las tierras comunales ubicadas en la zona de expansión cafetera, minera y frutera, que trajo como consecuencia la desintegración, por la vía del despojo de las comunidades indígenas, de los ejidos situados en las mencionadas zonas y la eliminación de las tierras de manos muertas en poder de la Iglesia; todos estos terrenos pasaron a manos privadas muy acaudaladas.

2) Estímulos a la producción agrícola de exportación, en especial la cafetalera y frutera, mediante la difusión de semillas y almácigos, instrucciones para mejorar la producción, premios a los mejores productores, etc., y sobre todo, otorgamiento de tierras gratuitas a los cultivadores del grano y grandes esfuerzos para traer inmigrantes que se dedicaran a la producción cafetalera y para apoyar la entrada de tecnología y capital extranjero para la producción minera y frutera.

3) Medidas tendentes a crear una infraestructura mínima, construcción de caminos, vías férreas, telégrafo, etc., que hiciera factible la economía de exportación.

4) Instauración de un sistema crediticio que se concretó con la creación de los primeros bancos en Centroamérica, controlados todos ellos por capitalistas extranjeros.

El incipiente capitalismo agrario centroamericano impulsó así una dinámica económico-social que llevó a la disolución de las formas comunitarias precapitalistas de explotación de la tierra y generó un nuevo grupo social llamado a constituirse en clase dominante. La revolución económica de la región se vio determinada por el funcionamiento de una economía de exportación primaria no controlada nacionalmente y sujeta al ritmo impuesto por las condiciones decisivas del mercado internacional. La economía de enclave, como por ejemplo la bananera, no ejerció el papel de centro dinámico y multiplicador sobre los otros sectores de la actividad interna, por el

contrario, actuó como depresor del mercado local centroamericano no integrado al conjunto de la economía.

La penetración norteamericana y la reafirmación de la inglesa y la alemana, no se inauguran con la explotación agrícola precisamente sino con la inversión de capital y tecnología para la construcción de obras públicas, ferrocarriles, puertos, telégrafos, etc., permitida por la obsesión modernizadora de los estadistas de aquella época.

Las transformaciones económicas sociales fueron evidentemente acompañadas por las jurídico-políticas que van a permitir el nacimiento del Estado de corte capitalista moderno, laico y liberal. En ello desempeñaron un papel decisivo dirigentes profundamente marcados por el gusto por el extranjero, de sabor oligárquico y obnubilados por el espejismo del progreso de cuño positivista. La inexistencia de una verdadera burguesía nacional y las medidas de corte económico que avasallaban las clases populares, permitió y en parte exigió el afianzamiento de regímenes de tipo autoritario y dictatorial, sostenidos por el poder extranjero, ya que regímenes autoritarios aseguraban el orden interno y la paz social, que era lo que los grupos extranjeros necesitaban para incrementar sus jugosas ganancias.

Así, dictaduras como las de Manuel Estrada Cabrera, en Guatemala, son un ejemplo de la estrecha relación entre dictadura, positivismo y modernización capitalista extranjerizante.

3. *La política del gran garrote en América Central*

Pero los intereses extranjeros eran más importantes desde el punto de vista geopolítico que desde el punto de vista comercial. Por eso, lo geopolítico motivó la presencia, la intervención y la ocupación militar por parte de los Estados Unidos en varios países de la región. En el istmo el problema continuó siendo la necesidad para el capitalismo estadounidense de obtener una vía de comunicación entre el Atlántico y el Pacífico. Ésta fue la causa de la acción directa del gobierno de Estados Unidos para provocar la separación de Panamá de la república de Colombia, a la cual pertenecía, y la creación de un Estado artificial en 1903 que permitiría a Estados Unidos fijar las condiciones para abrir el canal interoceánico.

Pero Nicaragua constituye el primer caso en que la intervención de los marines se transforma en ocupación militar. Las causas son de orden financiero y sobre todo de estrategia política, dada la posición geográfica de Nicaragua. Limita con Honduras y El Salvador al norte y Costa Rica al sur; su ubicación está valorizada por la posición curva del territorio nicaragüense, que le permite un dominio sobre todo el istmo incluyendo Panamá. Hay que recordar que el territorio nicaragüense, gracias al río San Juan y al gran lago central, podía y puede constituirse en la alternativa para una eventual segunda ruta oceánica transístmica.

Una vez obtenido el control sobre el canal de Panamá, Estados Unidos, para preservar su monopolio, necesitó el derecho de privilegio único para la

construcción de un posible canal sobre la ruta alternativa de Nicaragua. El entonces presidente de Nicaragua, Santos Zelaya (1893-1909) no sólo se negó a conceder esto sino que hizo gestiones en Japón y Alemania para construir un canal que quedara bajo tutela nicaragüense. Al mismo tiempo desplegó un gran esfuerzo para establecer la hegemonía nicaragüense sobre América Central y lograr la reunión de los estados anteriormente unidos en una sola entidad política. En 1905 logró hacer firmar a sus vecinos el tratado de Amapala, que restaura la unión centroamericana con el nombre de República Mayor de Centro América. Ésta no duró sino tres años, pues la actitud nacionalista del presidente determinó que el gobierno de Estados Unidos decidiera derribarlo del poder.

Realizó un primer intento financiando la subversión de la fracción terrateniente, aglutinada alrededor del Partido Conservador; al fracasar este método, se decidió por la ocupación militar directa del país. Zelaya fue derrocado en 1909 y con su derrocamiento se inició la era de la ocupación militar de Nicaragua por parte de Estados Unidos, que se prolongó intermitentemente hasta 1933.

Entre 1909 y 1933 la dominación estadounidense tomó el carácter de dominación colonial puesto que el gobierno estadounidense imponía el alto personal de los aparatos del poder político en Nicaragua, Panamá y en otros países del área, y las sociedades estaban directamente controladas por el poder extranjero gracias a la presencia militar directa.

La ocupación militar desplazó del poder político a la fracción oligárquica tradicional y a los sectores de capas medias e impuso a una fracción conservadora que pretendía defender las tradiciones de origen colonial y que se mantuvo con las características de clan cerrado y nepótico.

Desde entonces toda la política nacionalista de Santos Zelaya se derrumbó y se firmó el tratado Chamorro Bryan, en base al cual Nicaragua concedía a Estados Unidos, con carácter perpetuo, los derechos exclusivos para la construcción de un canal interoceánico en su territorio. Económicamente se afirmó una radical dependencia de los Estados Unidos.

En Nicaragua, la ocupación militar estadounidense se vio enfrentada a la oposición de carácter popular, a la que se sumó la de la clase cafetalera al ser separada totalmente del poder por la fracción conservadora, especialmente desde 1925. El grupo del partido liberal intentó controlar y encauzar la rebelión popular enarbolando la bandera de la defensa de la constitucionalidad. Este grupo, comandado por José M. Moncada, pactó con el imperialismo en 1927, confirmándose el *status* colonial de Nicaragua puesto que el pacto estipulaba, entre otras cosas, la continuación de la permanencia del ejército de ocupación yanqui hasta que éste organizara en el país una Guardia Nacional.

Todos los generales constitucionalistas exceptuado uno, Augusto César Sandino, aceptaron en 1928 la imposición de Moncada como presidente. Augusto César Sandino por su parte inicia el alzamiento guerrillero en contra de la intervención extranjera, es decir, la ocupación del territorio nacional por parte del ejército norteamericano y la imposición directa del

personal político. La lucha de Sandino se mantuvo hasta la retirada de los marines en 1933, cuando el ejército norteamericano había preparado ya un instrumento que no exigía más la presencia militar estadounidense para garantizar el dominio de la sociedad nicaragüense: la Guardia Nacional. En ese momento, Sandino acepta la tregua del entonces presidente J.B. Sacasa, e inicia con éste y con el nuevo director de la Guardia Nacional, Anastasio Somoza García, conversaciones para la pacificación del país. Pero en 1934 el propio Somoza traiciona y da muerte a Sandino, aniquilando temporalmente su movimiento.

La lucha sandinista junto con el proceso de la revolución mexicana y rusa y las intervenciones militares de Estados Unidos en Panamá en 1918, 1921 y 1925 tienen repercusión en toda Centroamérica, especialmente en los países como El Salvador y Honduras donde comenzaban a organizarse los primeros grupos obreros, que reunían sectores proletarios y semiproletarios agrícolas y campesinos pobres y que darán origen a los primeros partidos de corte socialista y comunista en Centroamérica. Por esa época también surgen partidos como el Partido Laborista de El Salvador, que imita al inglés, que buscarán aglutinar los sectores vinculados a la producción y comercialización cafetalera y frutera y partidos de corte populista como el de Belisario Porras en Panamá.

4. *La crisis económica y el afianzamiento de las dictaduras*

La crisis económica mundial de 1929 es el punto de partida de un largo período de estancamiento económico-social, que sólo comenzará a superarse después de la segunda guerra mundial. Por ejemplo, en el caso de El Salvador, en el segundo semestre de 1929 los precios del café bajaron un 45 %; teniendo en cuenta que la exportación del café equivalía al 85 % del total de las exportaciones, podemos comprender la magnitud de los conflictos sociales que se desataron.

En Nicaragua la reducción de los ingresos que derivaba de los bajos precios del café, debilitó la actividad comercial y de servicios y redujo los ingresos del Estado hasta en un 50 %. En Honduras la exportación fundamental del banano decreció en un 28 %, tornándose más dura aún hacia el final de la década de 1930. La crisis repercutió obviamente en los sectores campesinos asalariados, vinculados a esta producción, pero también en el conjunto de la sociedad ya que la baja productividad impidió el mantenimiento de todo tipo de importaciones, volviéndose, en algunos casos, a formas de economía de subsistencia. Sin embargo, los grupos dominantes locales en Centroamérica no propiciaron, como se dio en algunos otros países latinoamericanos, un modelo alternativo de crecimiento hacia adentro basado en cierto proceso de industrialización, sino que apoyaron la economía de enclave y reforzaron las condiciones de su funcionamiento, buscando salvar el patrón tradicional de organización económica dependiente, que era el que les permitía perpetuarse en el poder. La crisis económica, entonces, propició más bien el mantenimiento o el ascenso de gobiernos dictatoriales en el área, resultado también de la política exterior norteamericana, como lo dejaba entrever el artífice de la intervención militar en Nicaragua Stimson, que decía: «Hasta hoy Centroamérica ha comprendido que ningún régimen que no tenga nuestro reconocimiento puede mantenerse en el poder», y más adelante agregaba: «Aquellos que no reconozcamos, caerán.»

De esta manera, Jorge Ubico toma el poder de Guatemala y se mantiene durante 14 años. Luego de la movilización campesina de 1932 se afirma en El Salvador la dictadura de Maximiliano Hernández Martínez; en Nicaragua, Anastasio Somoza García, el director de la Guardia Nacional, tomó el poder en 1937 dando origen a una dinastía de dictadores que se perpetuó hasta 1979. En Honduras, una vez consolidada la industria bananera al fusionarse la Cuyamel Fruit Company y la United Fruit Company, era inevitable una tendencia hacia la dictadura dada la inestabilidad social motivada por la crisis económica. La UFCO (United Fruit Company) necesitaba un gobierno fuerte y nadie más indicado para presidirlo que el caudillo conservador Tiburcio Carías Andino, quien logró ser electo y tomar posesión en 1933 iniciando un régimen que duró dieciséis años. En Costa Rica, si bien la crisis fue aguda, no afectó tanto como a otras naciones productoras de café, porque los precios obtenidos en el mercado londinense superaron en esa época con diez puntos los cafés mejor pagados del mundo, lo que atenuó la crisis social y política y la oligarquía tradicional mantuvo el régimen constitucional. Sin embargo, es de señalarse que el paternalismo oligárquico se tornó cada vez más represivo especialmente bajo la administración del presidente León Cortés (1936-1940). En Panamá, la presencia norteamericana en asuntos internos se siguió manifestando abiertamente en todo el período.

La expansión del totalitarismo europeo con Stalin, Mussolini, Hitler se ofreció a estos regímenes como un modelo propicio, que no excluía el apoyo militar, moral y financiero del buen vecino, el presidente F.D. Roosevelt, cuyo gobierno abarcó casi cuatro períodos entre 1932-1944.

5. *Consecuencias de la guerra fría en América Central*

Al derrocamiento del Eje en Europa debería seguir la derrota de los dictadores del área; así fueron cayendo los gobiernos de fuerza y reapareciendo las organizaciones sindicales urbanas y rurales. Se derrumbaron las dictaduras de Martínez en El Salvador, Carías en Honduras y Ubico en Guatemala.

El proceso guatemalteco iniciado con la elección de Juan José Arévalo en 1945 será el de mayor trascendencia en el área. El gobierno de Arévalo y luego el del coronel Jacobo Arbenz no significaron un cambio a fondo de la estructura económica y política pero sí la ampliación de las bases sociales del poder, con el arribo de las clases medias a la estructura administrativa

del gobierno y la participación política mediante el sufragio universal de sectores antes marginados totalmente de la vida política, como la mujer y los analfabetos. En las regiones indígenas esto significó el ascenso a puestos de alcaldía de indígenas que comenzaron a recortar el poder terrateniente tradicional. La legislación laboral permitió el surgimiento de organizaciones gremiales que tuvieron trascendencia política en las ciudades a través de la Confederación General de Trabajadores y en el campo con la Confederación Nacional Campesina. La educación pública fue promovida por Arévalo como principal instrumento de gobierno.

Las medidas tomadas por Arévalo se profundizaron con Jacobo Arbenz y la reforma agraria, aunque sólo afectó las tierras improductivas y pagó indemnización, fue considerada «comunista» por la oligarquía tradicional y por los Estados Unidos. Golpeaba duramente a la United Fruit Co., que sólo cultivaba el 8 por ciento de sus tierras. A principios de 1954, un ejército mercenario entrenado y pertrechado por tropas norteamericanas, desde territorio hondureño invadió Guatemala. El coronel Castillo Armas, guatemalteco, formado en la academia militar de Kansas, comandaba el ejército que se abatió sobre su propio país. La invasión fue respaldada por aviones norteamericanos y contaba con el apoyo de la X Conferencia de la OEA reunidas en Caracas, que había aprobado la invasión dentro del marco de la «guerra fría». Años más tarde, ante el Senado norteamericano, el embajador en esa época en Honduras, reveló que la operación de Guatemala en 1954 había sido organizada por él mismo y los embajadores estadounidenses ante Guatemala, Costa Rica y Nicaragua, y que en ella había estado presente el Servicio de Inteligencia de Estados Unidos. Allen Dulles, director de la CIA, había ocupado tiempo atrás puesto directivo en la compañía frutera.

La falta de análisis social y la mala información una vez más llevaron a que sectores importantes de la Iglesia católica prestaran demasiada credibilidad a la eficaz campaña anticomunista y se hicieran eco de toda la propaganda de la ultraderecha y de la CIA.

La caída de Arbenz marcó y llenó con la más terrible violencia al pueblo guatemalteco en 1968. El sacerdote católico estadounidense Thomas Melville informaba en el «Nacional Catholic Report» que los grupos terroristas de derecha apoyados por el ejército habían dado muerte a miles de intelectuales, obreros, campesinos e indígenas.

El gobierno de Castillo Armas emprendió en el terreno económico una cuidadosa operación para desarmar la estrategia nacionalista. El capital extranjero retornó para dominar sin ningún tipo de trabas la industria nacional. La inversión norteamericana se duplicó entre 1954 y 1963, facilitada por la orientación que desde 1960 tomó el proceso de integración económica centroamericana.

6. *La integración regional y la política internacional de Estados Unidos*

Uno de los primeros proyectos de las Naciones Unidas fue la creación, en 1947, del Consejo Económico Latinoamericano (CEPAL) contra la opinión de los Estados Unidos. Este consejo elaboró un proyecto de integración como un conjunto de mecanismos y políticas capaces de modernizar las economías centroamericanas, impulsando el desarrollo hacia adentro en el marco del desarrollo capitalista en la década del 50; el proyecto encontró eco entre las clases dirigentes y gobiernos centroamericanos. En octubre de 1951 se acordó fundar la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA). Entre 1951 y 1957 se suscribieron varios convenios bilaterales a fin de liberar el comercio y ampliar el mercado entre los diferentes países y este primer paso culminó con el Tratado Multilateral de Libre Comercio e Integración Económica y el convenio sobre el régimen de industrias centroamericanas de integración, en junio de 1958. En 1959 se firmó el convenio centroamericano sobre equiparación de gravámenes a la importación.

Luego del derrocamiento de Arbenz y producida la revolución cubana, el gobierno de los Estados Unidos consideró a Centroamérica como un área peligrosa y se decidió a buscar la manera de desplazar la dirección de la CEPAL del proyecto de integración centroamericano. Estados Unidos logró que El Salvador, Honduras y Guatemala firmaran un Acuerdo Tripartito de Asociación Económica que violó los tratados multilaterales de 1958, especialmente el acuerdo de industrias de integración que es el que más molestaba a los intereses monopolistas y en diciembre de 1960 se firmó un Tratado General de Integración Económica en que la AID desempeñó papel destacado y que significó la subordinación total del proyecto integracionista a los intereses económicos norteamericanos.

El proceso integracionista benefició en especial a los países que ya tenían una incipiente industria, Costa Rica, El Salvador y Guatemala al inicio de la década del 60. La liberación del comercio interregional y el cúmulo de medidas proteccionistas impulsó el crecimiento de los países más avanzados en detrimento de los más atrasados y eso se evidenció en el conflicto bélico de 1969 entre El Salvador y Honduras.

La sustitución de importaciones se redujo a la importación de bienes de capital y piezas producidas en los Estados Unidos para ser ensambladas en América Central, la importación de mercancías fue sustituida por las piezas que se arman ahora en América Central.

El proceso se apoyó fundamentalmente en inversiones norteamericanas, que aprovechan las condiciones especiales del tratado como exención de impuestos, exagerados incentivos, etc. El capital extranjero se asoció a los nacionales pero convirtiéndoles en socios menores. Las empresas transnacionales encuentran en los grupos empresariales nativos sus fieles servidores, que se constituyen en apoderados del capital extranjero. Lo más peligroso para el sistema imperante y que tuvo las hondas repercusiones sociales y políticas que hoy vivimos, es que ese proceso integracionista no contempló reformas de estructura ni distribución justa del ingreso. En el

nuevo proyecto, elaborado en 1960 por los técnicos norteamericanos, la voz de las clases trabajadoras no estuvo presente y aun los Estados fueron desplazados de la dirección del MMCA que la asumen los intereses privados, nativos y monopolistas. La integración se convirtió así en un negocio privado que dejaría una secuela de problemas sociales y políticos que perduran hasta el día de hoy.

La oprobiosa estructura económica provocó serios conflictos sociales que son insuflados por la revolución cubana. La organización de movimientos sociales y políticos de corte nacionalista y socialista como contrapartida a la elaboración por parte de los Estados Unidos de mecanismos represivos, llamados a impedir por la fuerza brotes revolucionarios. En 1961 se iniciaron los preparativos para la creación del Consejo de Defensa Centroamericano (CONDECA), fundado formalmente en 1964. CONDECA es el instrumento mediante el cual los ejércitos centroamericanos se subordinan a las políticas y orientaciones del Pentágono. La seguridad nacional de Estados Unidos pasó a ser en realidad la razón de ser y de actuar de los ejércitos centroamericanos. El control político-militar del área, con matices coloniales, se afianzó más, tal como lo demostraron hechos posteriores que, aun hoy, vemos padecer con horror a los hermanos de algunos países centroamericanos.

B) El catolicismo en Centroamérica: un siglo de lucha por sobrevivir

Por Eduardo Cárdenas Guerrero, S.I.
Profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá
y de la Universidad Gregoriana de Roma

BIBLIOGRAFÍA: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico apparando (Series prima antepraeparatoria)*, vol. II, parte VI, Vaticano 1960; V. ALBA, *Esquema histórico del Comunismo en Iberoamérica*, México [3]1954; id., *Historia del movimiento obrero en América Latina*, México 1964; R.N. ADAMS, *América Central y México* en *Enciclopedia internacional de ciencias sociales* (dir. por D. Sillos), vol. V, Nueva York 1968, 555-565; I. ALONSO - G. GARRIDO, *La Iglesia en América Central y el Caribe*, Bogotá 1962; J. ÁLVAREZ MEJÍA, *La Iglesia en Guatemala*, en LA (1950) 8-12; anónimo, *La crisis del centroamericanismo*, en ECA (1969) 417-421; J.E. ARELLANO, *Breve historia de la Iglesia en Nicaragua* (1523-1979), Managua 1980; V. ARRIETA GALLEGOS, *La revolución comunista de El Salvador y la Iglesia, 1927-1932*, en ECA (1948) 669-684; J.M. BOLLEGUI, *Protestantismo en Guatemala*, en ECA (1957) 133-140; J. BRUFAU GARCÍA, *La formación sacerdotal en Honduras desde el descubrimiento hasta 1909*, en ECA (1960) 403-410; id., *El seminario de San Vicente en Tegucigalpa, 1909-1933*, en ECA (1960) 476-483; id., *El seminario de San José de Tegucigalpa, 1933-1959*, en ECA (1960) 528-536; id., *El máximo problema de la Iglesia hondureña: las vocaciones*, en ECA (1960) 604-607: E. CÁCERES TINOCO, *Historia de América Central*, Guatemala 1946: E. CÁRDENAS, *La Iglesia Latinoamericana en la hora del CELAM* (colab. CELAM, *Elementos para su historia*), Bogotá 1980, 27-73; G. CASSANO, *Il cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926)*, 2 t., Turín 1935; E. CERIA, *Annali della Società salesiana*, vol. III, Turín 1946, 793-810; J. CORREDOR LATORRE, *L'Église romaine dans l'Amérique latine*, París 1910; P.J. CHAMORRO, *Historia de la Federación de la América Central, 1823-1840*, Madrid 1959; P. DAMBORIENA, *El protestantismo en América Latina*, 2 t., Friburgo - Bogotá 1962 y 1963; V.M. DÍAZ, *Barrios ante la posteridad*, Guatemala 1935; Episcopado de Centroamérica y Panáma, *Primera Carta pastoral colectiva*, 27 de mayo de 1956, en Eccl (1956) 683-688; E. ESCOBAR, *Biografía del general don Pedro Joaquín Chamorro*, Nicaragua 1936; A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, t. III, Guatemala 1949; M.A. GARCÍA, *Diccionario histórico-enciclopédico de la República de El Salvador. El doctor José Matías Delgado. Homenaje en el primer centenario de su muerte, 1832-1932*, 2 t., San Salvador 1939; J. GARCÍA BAUER, *Resurgir del catolicismo en Guatemala*, en ECA (1962) 349-355; S. GARCÍA IPARRAGUIRRE, *La historia de la cuestión religiosa en las constituciones políticas de Nicaragua durante los años de 1910 a 1915 en los informes de monseñor Juan Cagliero* (pro manuscr. Noticias empleadas con permiso del autor), Roma 1981; A. GARCÍA DIEGO, *Compendio de historia de Centroamérica*, Granada (Nicaragua) 1934; J. GONZÁLEZ CAMPO, *El general Jorge Ubico, un dictador progresista*, en ECA (1964) 17-27; id., *El Presidente de Guatemala, Manuel Estrada Cabrera*, en ECA (1964) 333-340; id., *La caída del Presidente Estrada Cabrera*, en ECA (1965) 52-58; L.F. GUARDIA, *Historia de Costa Rica*, San José 1938; Instituto Geográfico Nacional, *Nuestra patria, la República de Honduras*, Tegucigalpa 1969; L. IZAGA, *La Doctrina Monroe*, en «Razón y Fe» 1 (Madrid 1929) 193-206 y 417-429; D. JAMES, *Tácticas rojas en las Américas. Preludio Guatemalteco*, México 1955; S. JONAS - D. TOBIS, *Guatemala, una historia inmediata*, México 1974; Ch.D.(Jr.) KEPNER - J.H. SOOTHIL, *El imperialismo del banano. Las Compañías bananeras contra la soberanía de las naciones del Caribe*, México 1949; S. MALAINA, *Historia de la erección de la diócesis de San Salvador*, San Salvador 1944; De MARCHI, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957; G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'Assolutismo, del Liberalismo, del Totalitarismo*, t. III, *La Chiesa nell'età del Liberalismo*, Brescia [3]1978; A. MARURE, *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica*, Guatemala 1877; B. MAZZARELLA, *Celebradores de la Palabra. Experiencia pastoral en la diócesis de Comayagua, Honduras*, en «Medellín» (Medellín 1976) 90-93; J.L. MECHAM, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill [2]1966; Th. y M. MELVILLE, *Tierra y poder en Guatemala* (s.l.) 1975; A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materia ecclesiastica tra la Santa Sede e l'autorità civile*, vol. I, Roma 1919; F. MERK, *Monroe y el expansionismo norteamericano*, Buenos Aires 1968; A. de MESTAS, *El Salvador, país de lagos y volcanes*, Madrid 1950; R. MILLET, *Anastasio Somoza García, fundador de la dinastía Somoza en Nicaragua*, en ECA (1975) 725-731; E. MOLINA MEYDA, *¿Qué pasó en Guatemala?*, en LA (1954) 459-461; MONGE ALFARO, *Historia de Costa Rica*, San José 1966; F. MONTERO BARRANTES, *Elementos para una historia de Costa Rica*, San José 1896; R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1951 (obra en colaboración con un historiador por cada país); R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica*, 3 t., Valladolid 1890-1898; M. PICADO, *La Iglesia en Costa Rica 1914-1919*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), t. XXVI/2, Valencia 1981, 509-515; I. PINEDO, *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao 1977; B. PLANTIER, *Estudio sobre Guatemala* en LA (marzo 1959), paginación dispersa; PMV, *Los países de América Central* [...], núm. 46, Bruselas 1973; W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika*, Lovaina 1965; M. RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, *América Central, El Nuevo Liberalismo, 1871-1941*, México 1967; RODRÍGUEZ LEYTON, *Morazán*, Tegucigalpa 1953; G. ROJAS Y ARRIETA, *History of the Bishops of Panamá*, Panamá 1929; E. RUIZ GARCÍA, *América Latina hoy*, 2 t., Madrid 1971; E. RYAN, *The Church in the South American Repu-*

blics, Westminster (Maryland) 1943; M. SALAZAR VALIENTE - D.A. LUNA - J. ARIAS GÓMEZ, *El proceso político centroamericano;* refutación de J. GONZÁLEZ CAMPO en ECA (1965) 10-25; C. SALCEDO, *Biografía del Illmo. Señor Luis Javier Muñoz y Capurón, arzobispo de Guatemala,* Medellín 1943; V. SANABRIA, *Anselmo Llorente y La Puente, primer obispo de Costa Rica,* San José 1933; id., *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica,* San José 1941; id., *Primera vacante de la diócesis de San José de Costa Rica,* San José 1935; J. SCHLESINGER, *Revolución comunista. Guatemala en peligro,* Guatemala 1946; M. SICKER, *Oración fúnebre del Excmo. monseñor Antonio Adolfo Pérez y Aguilar,* San Salvador 1926; E.J. SIMAN, *La Iglesia católica en El Salvador,* en ECA (1948) 5-13; J. TERÁN DUTARI, *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado,* Quito 1980; V. TERMOZ, *Amérique Latine,* en *Dictionnaire de Théologie catholique* I, París 1903, col. 1081-1107; varios autores, *Survey, La Iglesia en Centroamérica. Survey de la Compañía de Jesús sobre la Iglesia en Centroamérica;* S. VILANOVA, *Apuntamientos de historia patria eclesiástica,* San Salvador 1911.

Revistas: «Estudios Centroamericanos» (ECA), San Salvador 1946ss; «Ecclesia» (Eccl), órgano de la Dirección de la Acción Católica Española, Madrid 1940ss; «Latinoamérica» (LA), Revista mensual de cultura y orientación, México 1949 - La Habana 1958 (cerróse en abril de 1959); «Pro Mundi Vita» (PMV), en este capítulo, citamos siempre el núm. 46, Centrum Informationis, Centro Internacional de Investigación y de Información, Bruselas 1965.

I. INTRODUCCIÓN

El estudio que ofrecemos llega hasta 1970. Por tanto no se consideran aquí los acontecimientos posteriores a ese año[1].

1. *La geografía*

La América nórdica se parece a un yunque. La América del Sur, a un corazón. Los dos subcontinentes están unidos por un estrecho puente: el istmo centroamericano que comprende seis países, incluyendo a Panamá, es la explosiva América Central. Los cálculos geográficos le asignan entre 500 000 y 600 000 kilómetros cuadrados. En 1970, la apreciación del «Anuario de las Naciones Unidas» presentaba la extensión de cada país en esta forma, de norte a sur.

Guatemala :	108 889	km²
El Salvador:	21 393	"
Honduras :	112 088	"
Nicaragua :	130 000	"
Costa Rica :	50 700	"
Panamá :	75 650	"

1. Los dos colaboradores de este capítulo han trabajado en lugares muy distantes. Es posible que haya lugar a repeticiones o, dado el caso, a algunas incoherencias estadísticas.

En su parte más ancha, al NE, incluida la península mexicana de Yucatán, la amplitud del istmo se acerca a 900 km; la parte más angosta, al SE, en Panamá, la anchura del istmo no alcanza a 60 km entre los dos océanos. La orientación está comprendida entre los 7 y 11 grados de latitud norte.

El istmo centroamericano está caracterizado por una doble estructura orográfica: entre la frontera con México y la depresión de los dos grandes lagos de Nicaragua, las montañas se extienden de occidente a oriente. Desde Costa Rica hacia Panamá, se dirigen de NO a SE. Las montañas no se elevan con la audacia de los Andes suramericanos: en Guatemala, el Tajamulco alcanza los 4200 metros, y en Costa Rica, el Chirripó Grande llega a 3820. La región constituye uno de los grandes ejes volcánicos del mundo, por cierto, de imponente belleza.

El sistema hidrográfico no es de particular importancia. El río Usmacinta, que hace de límite parcial entre Guatemala y México, tiene 1120 km de longitud, y el Coco, entre Honduras y Nicaragua, 725. Los lagos contribuyen a embellecer y fertilizar el enorme conjunto: el Izábal de Guatemala tiene casi 600 km², y el Atitlán, 126. El lago Yojoa, en Honduras, mide 170 km², pero es en Nicaragua donde los lagos adquieren una vasta superficie y profundidad. El de Managua tiene 1130 km², y el de Nicaragua, 7125.

Tal sistema geográfico produce un mosaico de climas y de vegetaciones. Más de la mitad de la región es «tierra caliente», con la exuberancia del trópico. Los volcanes han fertilizado extensas zonas, aunque la naturaleza sísmica de Centroamérica representa una perpetua pesadilla para la población. Por esta razón se desistió, hace ya muchos decenios, de la construcción de un canal interoceánico que aprovechara el lago de Nicaragua y el río San Juan.

Hacia 1960 se estimaba que la tierra aprovechable para el cultivo era del 33 % en Guatemala, del 75 % en El Salvador, del 50 % en Costa Rica, y del 25 % en Nicaragua, en Honduras y en Panamá.

2. *El pueblo*

A mitad del siglo XX, el ritmo de crecimiento demográfico de la región no tenía parangón en el mundo, lo que se complicaba con la desproporción de tierra laborable. En 1960, sin embargo, empezaba a preverse un «descenso y cambio espectacular».

Alejandro Humboldt estimaba que la población centroamericana en la época de la independencia (1811) era de 1 600 000 habitantes, de los que la mitad vivían en el territorio de Guatemala. A continuación ofrecemos dos cuadros demográficos correspondientes a 1894, según la *Geografía* de Justus Perthes, y a 1970, de acuerdo con el «Anuario de las Naciones Unidas»:

	1894	1970
Guatemala	1 510 000	5 189 000
El Salvador	780 000	3 534 000
Nicaragua	312 000	1 984 000
Honduras	381 000	2 582 000
Costa Rica	262 000	1 391 000
Panamá		1 464 000
	3 245 000	16 144 000

En todos estos países, la población se ha triplicado, y en Nicaragua y en El Salvador se ha mutiplicado por 3,7 y 3,8 respectivamente.

No es fácil establecer con precisión la distribución étnica, porque los demógrafos de cada país o del conjunto, trabajan con criterios distintos[2]. En general puede decirse que los blancos y negros constituyen dos minorías, y los indígenas y mestizos, dos mayorías. Se afirma la existencia entre un 60 y 80 % de indios en Guatemala, se habla de un 45 y aun 75 % de blancos en Costa Rica, y de un 32 % de negros en Panamá. Los etnólogos hablan de «comunidades indias», porque se trata de unos seis grupos diversos con 200 diversificaciones dialectales. Un 86 % de la población indígena entiende o habla el castellano, excepto en Guatemala.

La circunstancia indígena y mestiza, así como en casi todos los países de la América Latina, parece pesar fatalmente en la característica rural y analfabeta de la población. Viendo más de cerca cada nación con datos de 1960, obtenemos los siguientes resultados:

En Guatemala, el 68 % de la población era rural y el 72 %, analfabeta. En la masa indígena, el analfabetismo llegaba al 90 %.

En 1840, El Salvador podía tener una población de 300 000 habitantes, argumento que se alegaba ante la Santa Sede para apresurar la creación de la diócesis. En 1900, más de un millón; en 1960, 2 400 000. La población rural entre 1940 y 1960 se conservaba en el 63 %; un 75 % del total era mestizo, un 20 % indio, y un 5 % blanco. Algo más de la mitad de los habitantes eran analfabetos, y debido a la pésima distribución de la tierra y a la densidad de población de 165 habitantes por kilómetro cuadrado, se ha verificado un éxodo doloroso hacia Guatemala y sobre todo hacia Honduras.

En Honduras la proporción étnica se descomponía en un 45 % de indios, un 45 % de mestizos y el restante 10 % de blancos. Otras estadísticas hablan simplemente de un 90 % de mestizos. El 77 % pertenecía al ámbito rural y el analfabetismo alcanzaba al 67 % de la población.

Nicaragua es el país de mayor extensión en Centroamérica. Hacia 1960, el mestizaje ascendía al 75 % de la población; se contaba un 15 % de blancos y un 10 % de indios y negros. La proporción de tierra utilizada aparecía muy reducida y el número de analfabetos podía llegar casi a un 40 %.

2. Seguimos en este parágrafo la monografía de PMV.

Costa Rica representa una peculiar situación. Existe un fuerte enclave de población blanca que unos calculan en casi la mitad de la población y otros llegan a estimar en 77 %. Los mestizos serían, según los criterios, el 47 % ó 16 %. La población indígena y negra aparece casi insignificante. Continúa siendo la nación de menor índice de analfabetismo: un 15 % de los habitantes. Lo que no deja de ser significativo si se atiende al crecimiento de la población. En 1823, en efecto, los habitantes eran 50 000, a fines del siglo pasado llegaban a 250 000 y en 1959 a 1 150 000. En un siglo largo se había multiplicado 22 veces.

Panamá se separó de Colombia en 1903 y ha sentido el fuerte influjo de los Estados Unidos por la construcción del Canal y su vigilante presencia en la zona. Influjo concerniente al sentido de los valores tradicionales, pero sin mayores ventajas en la elevación económica y cultural de la masa. A mitad del siglo xx el 12 % de la población era blanca, el 64 % mestiza, 9,5 % india y 13 % negra. Otras estadísticas hacen subir esta última a 32 %. Se calculaba entonces, que el 64 % pertenecía al mundo rural y que los analfabetos formaban casi un 30 % de la población.

Fenómeno común a todos los países centroamericanos, extensivo a la América Latina, es la base amplísima en la pirámide de edades. En el decenio de 1960 casi la mitad de la población tenía menos de 15 años. Se explica, de esta suerte, la preocupación de la Iglesia manifestada en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla 1979) sobre la «opción preferencial por los jóvenes».

3. *«Las fronteras malditas»*

Durante la dominación española, la América Central constituía una unidad política con su centro de gobierno en Guatemala, y con las provincias de Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica. La independencia culminó en 1821. La conformación histórica de las provincias coloniales produciría, a partir de la independencia de España, la fragmentación del istmo en otras tantas repúblicas, mientras la vocación natural de la región debería haber desembocado en una sola nación. Los factores de unidad, étnicos, económicos, religiosos y geográficos fueron bloqueados por una división política.

Desde entonces, el centroamericano ha sentido la nostalgia de la unidad. Efectivamente, en 1823 se formó la Confederación de Estados Centroamericanos, que había de conocer una cadena de logros y fracasos. En 1838 el Congreso Federal decretó que los estados centroamericanos eran libres para constituirse del modo que les pluguiera.

El escritor contemporáneo Napoleón Viera ha publicado sus estudios a este propósito, bajo el título bien cargado de sentido, *Las fronteras malditas*[3]. «Engrandecer a Centroamérica dentro de la separación es como in-

3. N. Viera Altamirano, *Las fronteras malditas*, San Salvador 1948.

tentar crear robles en macetas o leones en ratoneras.» Hubo un primer intento de anexión a México, que fracasó por la oposición de gran parte de la opinión provinciana. Algunos atribuyen la frustración inicial de la integración centroamericana a «la conducta despótica del presidente Morazán, abiertamente liberal y hasta anticlerical, que exasperó a los conservadores y a los indios, quienes al grito de *¡viva la religión!* y al mando de Sierra atacaron al general Morazán, haciendo fracasar la unidad tan necesaria para la organización económica enclenque [1838]. La Confederación que nació entonces fracasó, a su vez, en 1845»[4].

La búsqueda de la unidad política cuenta entre 1842 y 1923 dieciocho intentos o proyectos. En 1902 se creó la Corte internacional (centroamericana) de arbitraje; en 1907 la Corte de Justicia y se firmó el Tratado de paz y amistad; en 1921 el Pacto de Unión Centroamericana; en 1951, la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA) y, entre 1958-1963, se conformó el Mercado Común. Se han fundado partidos unionistas para trabajar por la idea nacionalista de la unión, y en 1951 el presidente salvadoreño, Pérez Méndez, afirmaba arrebatadamente: «En cuanto a unionismo iremos hasta con el diablo.» La constitución de Honduras de 1957 afirmaba en su artículo 10: «Se reconoce como necesidad primordial volver a la unión con uno o más estados de la antigua Federación.»

Los esfuerzos han fracaso, entrabados por el nacionalismo o el regionalismo exasperado por la indefinición de los perfiles políticos, por el recelo a los hegemonismos, por el miedo «de perder parte de la soberanía en beneficio de entidades supranacionales amorfas». Costa Rica, «la eterna disidente de Centroamérica, continúa en su tradicional aislamiento de la política centroamericana»; la llamada «guerra del *foot-ball*» entre Honduras y El Salvador (1969), el antagonismo de las dos naciones, y los años que van pasando sin que nada se logre, convierten en quimera el ideal de crear una gran nación. En vano evocó Rubén Darío su nostalgia colmada de patriotismo y de sentido común, de alcanzar aquella integración:

«De los que estamos unidos por la voluntad de Dios.»

4. *Desintegración política. Desintegración social*

No han faltado historiadores que han señalado la tendencia inicial a formar una república federal centroamericana debido a la fascinación ejercida por el ejemplo y los logros de los Estados Unidos. En 1822, el Congreso Constituyente de El Salvador proyectó seriamente su anexión a la deslumbrante nación norteamericana entre otros motivos para librarse de una incorporación a México[5].

4. PMV, p. 17. Morazán gobernó de 1829 a 1838. Pasamos por alto las incontables vicisitudes que llevaron al derrumbamiento de la Federación.

5. A. DE MESTAS, p. 443-453.

Esta prematura interpretación de «el destino manifiesto», llevaría en América Central otros amargos derroteros. Verosímilmente en ninguna de las nuevas repúblicas hispanoamericanas se presentó tan pronto y tan radicalmente el fenómeno de los partidos políticos, de liberales y conservadores, o «serviles», como se les llamaba despectivamente. Terminaron plasmándose de modo antagónico e irreconciliable en el decenio de 1829-1839. Allí radica la causa de la inestabilidad política, y por ello económica y depauperante que ha golpeado tan duramente a la masa popular, sobre todo a la indígena.

El golpismo y el caudillismo han constituido un estado endémico en la región. El pacto de 1907, firmado entre los Estados Unidos y América Central, de no reconocer gobiernos de facto, ha tenido muy escasa vigencia. Ya en 1911 el gobierno de Washington reconoció el golpe de J. Estrada en Nicaragua.

Durante 140 años *Guatemala* ha soportado regímenes dictatoriales. Descuellan los 25 años del general Rafael Carrera, los 15 de Justo Rufino Barrios, los 22 de Estrada Cabrera y los 13 de Jorge Ubico. El ejército ha sido el protagonista político de su historia.

Entre 1864 y 1962, *El Salvador* ha tenido 14 constituciones; prácticamente no ha contado con gobiernos libremente elegidos en tanto que el estado de sitio se ha vivido como situación normal. En 1932 culminó una revolución de feroz violencia: se habla de 20 000 muertos. Siguiéronse 13 años de dictadura y un período de anarquía. Si las revoluciones anteriores habían revestido carácter personalista, la de 1932 fue una auténtica revolución social, en un país dominado por una oligarquía económica y política.

Salta a la vista la frustración cívica a que ha sido sometida la población. El Partido de Acción Revolucionaria prometía para las elecciones de la Asamblea Legislativa de 1952 luchar por esas liberaciones: «Pueblo libre de miseria, de ignorancia, de opresión y de temor, por un pueblo de conciencia libre, por un pueblo libre de expresión.» A lo que comentaba el periódico «La Nación»: el pueblo «ya está harto de tanta liberación, de tanta libertad, de tanta cultura y de tanta mentira»[6].

Dos partidos, el liberal y el conservador, se han disputado el poder en *Nicaragua*. Ha sido más una lucha de caudillos que de ideologías. El somocismo, actuante desde 1936, se cobijaba bajo signo liberal: la cruel dictadura aparecía contrabalanceada por partidos, logrando así una apariencia de legalidad.

En su historia *Costa Rica* ha formulado diversas constituciones. Una de ellas sin embargo alcanzó en líneas generales una vigencia de 78 años (1871-1949). Otros hablan de otra constitución: 1884-1942.

A las repúblicas centroamericanas puede aplicarse globalmente el juicio que hace de Nicaragua el escritor católico P. Cuadra:

6. Núm. 9, febrero 1952. Cit. ECA, marzo de 1952. GARCÍA DIEGO, p. 219.

«Nuestras innumerables constituciones hechas con un criterio jurídico abstracto y enajenado –que desvincula trágicamente al país real del país oficial– no reflejan, antes evitan, la historia y las esencias populares y nacionales»[7].

La independencia de España se fue convirtiendo en una dependencia ideológica, política y económica, en parte de Inglaterra, pero especialmente de los Estados Unidos. Las revoluciones, los cuartelazos, las constituciones, las dictaduras, no han aportado cambio alguno en la estructura social, con excepción de Costa Rica. La gran masa popular continúa dependiendo en todas las manifestaciones de su vida, sin horizontes de autarquía, como objeto de la historia patria.

Las repúblicas centroamericanas, como otras comunidades nacionales de América Latina, han padecido una desintegración social. En América Central, un 80 % de la población vive en el subdesarrollo. Especialmente la masa indígena se halla marginada del ritmo cultural y político.

En 1957 había un médico por 6300 habitantes en Guatemala, en tanto que en los Estados Unidos la proporción era de uno por 790. La mortalidad infantil en El Salvador tenía caracteres de alarma a mitad del siglo xx. En toda Centroamérica (exceptuando a Panamá) se registraba un déficit de 200 000 viviendas urbanas y 800 000 rurales. Quizá la mayor tragedia social en la región ha sido la pésima distribución de la tierra: en cinco de estos países el minifundio alcanzaba a 785 000 propiedades de tres hectáreas, equivalentes al 90 % de todas las propiedades. La mitad del suelo laborable respondía al 3 % de la propiedad. En 1952, 62 fincas pertenecían a sólo dos propietarios en Guatemala, y la United Fruit Co. poseía 83 000 hectáreas. En El Salvador un grupo reducido de terratenientes controlaban la mayor parte de la tierra y de la industria, y con ello manipulaban los movimientos de agremiación. El peón había de contentarse con salarios ínfimos para no morir de hambre. Los más avanzados sistemas de agricultura o de avicultura (como en Honduras) estaban en manos extranjeras, que aplastaban los primitivos recursos de las economías domésticas.

Los cultivos orientados al consumo interno (maíz, fríjol, sorgos, frutas, carne, huevos) no abastecían la demanda, mientras que los cultivos de exportación (café, plátano, algodón) venían de los latifundios y caían bajo el control de compañías extranjeras. «Centroamérica es todavía tributaria del exterior por unos productos que podrían encontrarse en el interior sin demasiado costo.»

La industria de bienes de producción es pobre, el turismo no es importante y la balanza comercial se presenta normalmente deficitaria.

En los últimos decenios del siglo pasado se registró gran euforia por lo que se juzgaba un gran avance: la construcción de redes ferroviarias. Noventa años más tarde, el transporte, como factor de desarrollo económico, se consideraba muy deficiente a causa de la topografía y por la anarquía de criterios en la construcción y organización del mismo, sobre todo por ferrocarril. Éste pertenece en gran parte a compañías extranjeras en Guatemala, El Salvador y Honduras.

7. R. Pattee, p. 352.

El ingreso *per capita* en 1958 era de 322 dólares en Panamá (el más alto) y de 177 en Honduras. Un estudio realizado en 1963 llegaba a esta conclusión: dos millones de trabajadores tenían un ingreso anual de 160/180 dólares. Suponiendo que esos dos millones correspondieran a 1 300 000 familias, y que en cada familia hubiera 1,5 trabajadores, a cada una le tocarían 260 dólares. Puesto que la familia rural se compone de unas seis personas, el ingreso *per capita* anual era de 43 dólares. Téngase en cuenta otros dos datos: en los Estados Unidos era de 2810 dólares y en Guatemala de 281. Pero el presidente de Guatemala ganaba en 1964 más que el presidente de los Estados Unidos[8].

Se ha de hacer justicia a los grandes esfuerzos de los gobiernos realizados entre 1955 y 1970 para promover la instrucción popular. En Costa Rica, Honduras, El Salvador y Panamá se le adjudicaba el 28 % del presupuesto nacional; en Guatemala el 18 y en Nicaragua el 13. El empeño se ha puesto en el aumento cuantitativo, y por ello se advierte la impresionante diferencia entre el número de alumnos primarios y universitarios.

Sobre el conjunto desolador planea la explotación inmisericorde de las empresas fruteras[9]. Las revoluciones liberales de los últimos decenios del siglo xix, impregnadas de anticlericalismo, habían enarbolado la bandera de «el pueblo», de la ilustración y de las reformas. Lo que pretendían era el poder. «La postura de los anticlericales como campeones del gobierno representativo, de los derechos de las masas, de la pureza de la fe, fue con frecuencia insincera y falsa», escribe J.L. Mecham[10].

Por su parte, el historiador guatemalteco J. González Campo enunciaba la situación cultural de su patria en estos términos: las escuelas prácticas establecidas por el dictador Estrada Cabrera, a fines del siglo xix, respondían a una idea plausible, pero eran pésimos los planes de estudio; «ésa es la razón por la cual, después de 80 años de instrucción laica, gratuita y obligatoria, como reza la Constitución, y de que tanto se enorgullece la revolución liberal, seguimos siendo un país de analfabetos»[11].

La grave coyuntura de la omnipresencia de los Estados Unidos en la historia de la comunidad centroamericana ha sido tratada anteriormente (p. 926ss) por la profesora Ana María Bidegain de Urán.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL
BIBLIOTECA
BILBAO

8. PMV, p. 11-16.

9. Véase especialmente Kepner - Soothil. El pensamiento católico europeo no era insensible a esta injerencia norteamericana, como puede verse en dos artículos de «La Documentation Catholique»: *Le Centre et le Sud-Amérique contre l'Hégémonie nord-américaine,* 5 (1921), p. 207-208, y Dossiers de «La Documentation Catholique», *L'impérialisme américain,* 10 (1923), p. 239-255.

10. J.L. Mecham, p. 417.

11. J. González Campo, *El Presidente...,* p. 333-340.

II. El preludio de la independencia

1. *Panorama contradictorio en 1900*

Al concluirse el siglo XIX, en el momento de celebrarse el Concilio Plenario latinoamericano, la Iglesia católica en América Central se encontraba en un estado tal de abatimiento como en ninguna otra región de Latinoamérica[12]. Sin embargo, en el momento de su independencia, la América Central había hecho explícita confesión católica, constitutiva de su historia.

El catolicismo se sentía aprisionado dentro de la constitución liberal de los estados; se diría avocado a una prueba de fuerza en que llevaba todas las de perder. Solamente había cinco diócesis para medio millón de kilómetros cuadrados; escaseaba el clero y no existían instituciones para su formación. El ejercicio de la pastoración episcopal aparecía fragmentado por frecuentes o dilatadas expulsiones de los obispos. Las legislaciones habían desterrado a los religiosos o los ignoraban como tales. Las instituciones de la Iglesia carecían de recursos económicos por el despojo de sus bienes, y de recursos jurídicos por las leyes de separación de Iglesia y Estado y por la denuncia unilateral de los concordatos. Las nuevas generaciones eran educadas en la visión irreligiosa de la vida, y la tradición cristiana de la familia decaía en razón del laicismo y secularización del matrimonio impuesta por los gobiernos.

A pesar de todas estas circunstancias la masa popular continuaba aferrada a su memoria católica y, dada la ocasión, era capaz de ofrecer pruebas tumultuosas de adhesión a su fe y a su Iglesia.

2. *Un aspecto fundamental del proceso*

Esta situación tiene una prehistoria de casi 30 años, a partir de la revolución liberal de Guatemala y de El Salvador en 1871 y de su repercusión en Honduras y tardíamente en Nicaragua. Aunque nos distanciemos bastante de nuestra fecha central, 1899, juzgamos necesaria la presentación panorámica del proceso, ya que la prolongada estructura liberal de los países centroamericanos ha condicionado marcadamente la existencia y las capacidades de la Iglesia. Debemos hacer la salvedad de que la historia de la Iglesia no se reduce a esa sola circunstancia, ni tampoco a las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Dentro de esta perspectiva se puede periodizar en forma global la situación de la Iglesia en América Central en tres etapas, durante el siglo XIX:

Primera época liberal, entre 1820 y 1840.

Época conservadora, entre 1840 y 1870.

12. Panamá no entra aún en esta reseña porque política y eclesiásticamente aún pertenecía a Colombia. Tal vez la situación del catolicismo en Venezuela podía parangonarse a la de América Central.

Segunda época liberal entre 1870 y finales del siglo XIX, que se prolonga hasta entrada la segunda mitad del siglo XX.

3. *Orígenes del anticlericalismo*

El futuro anticlericalismo en Centroamérica se incubó en el decenio de 1820. En ninguna región latinoamericana, a excepción del Paraguay, la reacción anticlerical fue tan temprana y tan efectiva. J.L. Mecham afirma que la oposición a la organización de la Iglesia, no a la religión católica, tenía una motivación ampliamente política, en las repúblicas latinoamericanas[13]. En el terreno de las hipótesis continuará abierta la discusión de quién fue primero: el huevo o la gallina. El liberalismo decimonónico, ¿se inició como una venganza del influjo de la Iglesia, de una parcial oposición a la independencia de España? ¿Creyó el clero que el cambio constituía un ataque a la religión y sobrevino por ello una alianza con los conservadores?

También podría pensarse que los liberales centroamericanos (y también los demás latinoamericanos) fueron los intolerantes del poder religioso, que abrazaba toda la vida social. Por esto se adueñan del patronato, monopolizan y laicizan la educación y el matrimonio, despojan de sus bienes a la Iglesia, destierran a los religiosos y si es preciso, a los obispos, abren la puerta a las denominaciones protestantes, implantan la libertad de cultos, esparcen como verdad la máxima del oscurantismo católico, fascinados por el brillo del mundo angloamericano.

El forcejeo, las inculpaciones, la intolerancia, aparecen en 1811 en El Salvador con el grupo del padre Matías Delgado, que se distinguía por sus ideas febronianistas y liberales[14].

La tipología de liberales y conservadores se va haciendo clara desde 1821. Fueron «liberales» los que saludaron las Cortes de Cádiz y la abolición de la Inquisición, revolucionarios doctrinales y prácticos, independentistas fervientes, antiiturbidistas, fautores del libre pensamiento, de libertad de prensa, hostiles a las órdenes religiosas, favorables a la supresión de diezmos, a la confiscación de los bienes eclesiásticos, a la separación de la Iglesia y del Estado. Pertenecían a la clase media, eran entusiastas de la revolución francesa, odiaban a la aristocracia y tenían su fuerte en la provincia de El Salvador. Políticamente propendían al federalismo, y en la jerga de la época se les llamó «cacos», «fiebres», mientras se presentaban como «liberales» y «progresistas».

Los otros eran «conservadores», apoyados en la aristocracia, defensores de la tradición, clericalistas a su manera y centralistas. Además de «conservadores» se les motejaba como retrógrados, «gazistas» y «serviles».

Había gente cristiana y liberal que «extremaba sus desafueros para mor-

13. J.L. Mecham, p. 416.

14. M.A. García, *Diccionario* [...] *El doctor José Matías Delgado...* con amplia documentación.

tificar al contrario», escribe monseñor Víctor Sanabria. El pueblo estaba unas veces con unos, otras con otros, siguiendo de preferencia al partido que proclamaba la defensa de la religión. A veces los partidos no tienen tanto matiz ideológico cuanto regionalista. Tal ocurrió en Nicaragua con la ciudad de León, liberal, y de Granada, conservadora.

La división de liberales y conservadores aparece neta en la Asamblea Constituyente de Guatemala en 1823. El régimen de Francisco Morazán[15] inaugurado con la toma de Guatemala en 1829 y la reacción del «conservador» Rafael Carrera en 1839, consagra el balanceo centroamericano de serviles y liberales. Pero la tradición laicista, que marcará decenios adelante la historia de América Central, se afirma en los años de Morazán con los sistemas de prisiones, depredaciones, arbitrariedades y aun asesinatos políticos. El decenio de 1830 a 1840 es bastante homogéneo en Costa Rica y Honduras, con el de Guatemala, que ejercerá una suerte de hegemonía ideológica sobre la región.

«El afán desmedido –escribe monseñor Víctor Sanabria– que se apoderó del partido liberal por introducir reformas en la legislación, copiadas de otras partes, hirió el sentimiento religioso, creyendo que, en ese aplicar literalmente lo que existía en otras naciones, consistía el arte de gobernar»[16].

4. *Leyes y hechos*

Esa legislación era incoherente. El artículo 10.° del Acta de Independencia de 1821 decía:

> «La religión católica que hemos profesado en los siglos anteriores y profesaremos en los venideros, se conserve pura e inalterable, manteniendo vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala[17], respetando a los ministros eclesiásticos seculares y regulares, protegiéndolos en sus personas y en sus propiedades.»

En la Asamblea Constituyente de 1823, reunida también en Guatemala, se juró: «La religión de las Provincias Unidas es la católica, con exclusión de todas las demás.» Entre 1824 y 1826 las constituciones de los estados afirmaron lo mismo. Sin embargo, alentaba un espíritu jurisdiccionalista con su más deletéreo producto: el patronato. Era la funesta herencia de la época colonial. La expulsión del arzobispo de Guatemala, don Francisco Ramón Casáus, en 1829, no parece más injusta que la ordenada por la Real Audiencia en 1716 contra el arzobispo Garret. El extrañamiento de los religiosos, también en 1829, no tenía menor malicia que la de los jesuitas en 1767[18]. Los gobiernos liberales de América Latina no hacían más que copiar los abusos del patronato o vicariato español.

Numerosas medidas confirman la incoherencia entre unos principios catolicizantes y una conducta anticatólica. La primera y más grave fue el apoyo brindado al llamado cisma de El Salvador, protagonizado por el prócer nacional, el presbítero José Matías Delgado, que a más de padre de la patria quería ser el primer obispo del Estado de San Salvador. De toda esta arriesgada escaramuza señalaremos únicamente los siguientes aspectos[19]: el espíritu fuertemente jurisdiccionalista y febroniano de los legisladores; el mismo fenómeno arraigado en una minoría del clero, el prestigio que tiene en la época para los estados y los gobiernos contar con obispos favorables; el instinto católico de la masa popular que, en general, hizo el vacío a los entusiasmos de una mitra ilegítima. El peligro quedó conjurado por la muerte del aspirante en 1832, que expiró en la comunión de la Iglesia.

En el decenio de 1820 se va manifestando la aversión a las órdenes religiosas, a quienes se prohíbe la comunicación con sus superiores de Europa. En 1824 el gobierno de la Federación exige el *pase* a las pastorales de los obispos, cuyo metropolitano, don Francisco Ramón Casáus, había reaccionado contra las pretensiones del presbítero Delgado. El gobierno se arroga el nombramiento de párrocos, dimidia los diezmos y legisla sobre las condiciones con que han de ser admitidos a profesar los religiosos. Se descubre el influjo de las Cortes de Cádiz.

El triunfo de Morazán en 1829 y su elección como presidente de la Federación centroamericana en 1830, inauguran una legislación anticatólica, «la más drástica en América Latina para esas fechas». Se expulsó al arzobispo Casáus, que marchó a La Habana, donde moriría en 1845. Con él fueron desterrados numerosos religiosos; siguieron leyes contra el establecimiento de religiosos en Guatemala, la secularización de los cementerios, la libertad de cultos, el matrimonio civil, la supresión de algunas fiestas religiosas, la confiscación de los bienes eclesiásticos. Las medidas antirreligiosas se generalizaron en los demás estados.

Morazán ha sido juzgado por la historiografía liberal como el gran capitán. El historiador A. Marure, que conoció de cerca las circunstancias, se muestra, no obstante ser liberal, bastante severo con Morazán[20]. Sanabria asegura que tampoco era «un capitán del reino de Satanás».

En el trasfondo de este drama político y religioso actuaba también la pesada circunstancia del hispanismo de no pocos obispos de las colonias españolas. El arzobispo había resistido con vigor pastoral a los intentos

15. R. Rodríguez Leyton, Morazán había nacido en Honduras en 1792. Fue jefe de su provincia y en torno suyo se aliaron los liberales de Honduras, El Salvador y Nicaragua. Fusilado en 1842 tras una vida valiente llena de peripecias. Véase también F. Montero Barrantes, p. 249-286.

16. V. Sanabria, *Primera vacante*, p. 39.

17. Léase «Centroamérica».

18. V. Sanabria, o.c., p. 37.

19. S.R. Vilanova, p. 44-93; M.A. García, *Diccionario* II, p. 114-476.

20. A. Marure, *Bosquejo*. No hemos podido consultar a W.M. Williams, *The Ecclesiastical Policy of Francisco Morazán and other Central American Liberals*, en «Hispanic American Historical Review», III, núm. 2 (mayo de 1920).

cismáticos del presbítero Matías Delgado y a las pretensiones del poder secular. «La fe en peligro no tiene mayor escándalo que temer que el del silencio», escribía en agosto de 1827. Toda su conducta en el tratamiento de este problema está impregnado de grandeza[21]. Empero cuando, caído Morazán, se le invitó a regresar a su arquidiócesis, responde: «No me sería decoroso el promover por mi parte el regreso a Guatemala, mientras que el Gobierno de esa República no haga tratados con España y su independencia sea reconocida legalmente»[22].

Esto era ya extremar el tuciorismo hasta la exasperación. La arquidiócesis quedará sin obispo durante 14 años (en 1843 entró en Guatemala un arzobispo coadjutor, don Francisco García Peláez), con lo que se agravó la situación pastoral de Centroamérica: la diócesis de Comayagua (Honduras) estuvo vacante 27 años (1817-1844) y la de Nicaragua 24 (1825-1849).

III. Los «treinta años»: reacción conservadora

1. *Panorámica de los «treinta años»*

En 1837 insurge un movimiento conservador, nacionalista y clerical, capitaneado por Rafael Carrera (1814-1865) al frente de huestes indígenas y con el grito de «¡viva la religión!». Carrera, «el indio porquerizo», logra la victoria definitiva en 1839. Es el «ejemplo típico del caudillo rural hispanoamericano del siglo XIX, apoyado por la Iglesia, por los campesinos y los ganaderos frente a la burguesía de profesionales y comerciantes de la capital, de tendencias liberales». Con su triunfo empieza el período conservador de los «treinta años», pero al mismo tiempo se siembran condiciones para la futura reacción liberal, masónica, anticatólica, que prevalecerá en algunos estados centroamericanos durante 80 años, desde 1871.

Monseñor Sanabria afirma que Carrera no era propiamente «el capitán del Reino de Dios», y que en otras circunstancias hubiera podido destruir *(sic)* a la Iglesia. Ni Morazán era un impío prototipo de perseguidores, ni Carrera un santo y modelo de gobernantes cristianos. Carrera anuló las leyes fulminadas contra el arzobispo Casáus y los religiosos, y en 1843 llamó a los jesuitas, que encontraron un gran éxito en los años siguientes.

La historiografía liberal decimonónica lo ha calificado de cruel cacique, clerical y retrógrado, «monstruo devoto» y «demonio rezador». Sus diversas presidencias, relativamente democráticas, supusieron notables pasos de progreso y de tranquilidad. En Centroamérica se inició un período de concordatos con la Santa Sede. Paradójicamente fueron Guatemala y Costa Rica las primeras naciones latinoamericanas en celebrarlo, y será Guatemala el país donde la Iglesia católica recibirá los más rudos y prolongados golpes durante 80 largos años a partir de 1871.

21. S.R. Vilanova, o.c., p. 83-85.

22. Ibid., p. 108. Vilanova defiende al arzobispo de la acusación de enemistad hacia la independencia. La situación se le había presentado demasiado confusa para tomar una resolución acertada (véase p. 143).

2. *Ambigüedades de la paz religiosa*

Hacia 1840, la Iglesia en América Central se encontraba en una condición de desbarajuste. El liberalismo había hecho su primer asalto, y había favorecido las pretensiones de algunos sacerdotes, como Matías Delgado y del por otra parte benemérito José Simeón Cañas[23]. La reacción religiosa y conservadora lleva consigo el alineamiento del clero de parte del partido conservador. Los que en los años de la independencia se llamaron «serviles» eran mucho más convencidos y sinceros en sus sentimientos cristianos. Los conservadores de los decenios siguientes lo serán «en sus apetencias de paz y de orden, pero liberales en cuanto a sus ideas y perspectivas del futuro nacional». El fenómeno no era únicamente centroamericano. El arzobispo de Bogotá, don Vicente Arbeláez (1864-1889), registraba una postura semejante en no pocos de los conservadores colombianos que actuaron entre 1830 y 1880.

Por más católico que se presentara el gobierno de Guatemala no renunció al *exequatur* o *pase* patronalista en el nombramiento del primer obispo de El Salvador (29 de septiembre de 1843). La creación de la diócesis llevaba la fecha del 28 de septiembre de 1842. La bula de creación de la diócesis de San José de Costa Rica también se vio sometida a tres *pases*.

Tres años más tarde el propio obispo, monseñor Viteri, era expulsado de su patria, y por un gobierno conservador que lo acusaba injustamente de «rebelión política». Su sucesor, don Tomás Pineda Saldaña, se opuso en 1861 a las abusivas intromisiones del gobierno que exigían del clero la prestación de «un juramento ante el presidente de la república de someterse sin restricción alguna a la Constitución y leyes patrias y a la autoridad del gobierno». El obispo sufrió el destierro. Pío IX elogió la firmeza del prelado que pudo regresar a la diócesis el siguiente año[24].

También en Costa Rica se expulsó en 1858 a su primer obispo, don Anselmo Llorente, porque rehusó someterse a otra ley que imponía gravámenes injustos a la Iglesia. El desterrado retornó en 1859. En este molesto forcejeo se adivina la decisión de los obispos de resistir a los abusos patronalistas de los gobiernos y de encontrar soluciones reguladas jurídicamente por concordatos[25].

Empero la atmósfera centroamericana entre 1840 y 1870 es ampliamente favorable a la Iglesia, a pesar de estas pasajeras turbulencias. Las constituciones de El Salvador de 1841 y de 1864 son confesionales. Los gobiernos

23. Ibid., p. 89-92.

24. Ibid., 116-162.

25. Textos de los concordatos en Mercati, t. I: Guatemala y Costa Rica, p. 800-820; los demás países, p. 936-970. También V. Sanabria, *Anselmo Llorente*, p. 114-142.

que se suceden en Honduras entre 1840 y 1880 proceden con parecida conducta, y en 1873 se declara que la religión católica es la del Estado exclusivamente. Entre 1842 y 1883 reinó la armonía en Costa Rica, ensombrecida con el destierro del obispo Llorente referido en el párrafo anterior.

En tales circunstancias fueron oportunos los concordatos firmados por los gobiernos centroamericanos con la Santa Sede entre 1852 y 1862. Su formulación es bastante homogénea pero llama la atención que se conceda a los presidentes el derecho de patronato o de presentación de los obispos, a condición de que sean sacerdotes ejemplares e idóneos. Hay un artículo que acepta que los obispos hagan juramento de obediencia y fidelidad al gobierno constituido y de no atentar contra la estabilidad del mismo[26].

Tales concesiones debieron de hacerse *in extremis*, ya que, en 1853, Pío IX había recibido una súplica póstuma del arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, muerto en el destierro, de que no concediera a los gobiernos injerencia alguna en la presentación de los obispos, que constituía una esclavitud oprobiosa.

La estipulación de estos tratados provocó en los países de régimen liberal, como México y Colombia, una reacción enfurecida[27].

3. *Debilidad de las estructuras eclesiásticas*

De todos modos, la Iglesia centroamericana muestra, a lo largo de todo el siglo XIX, una dramática debilidad de sus estructuras.

En 1840 sólo existían 3 diócesis: Guatemala con un arzobispo desterrado y casi octogenario, y Nicaragua y Comayagua, vacantes. En 1842 se erigió la diócesis de El Salvador, y, en 1851, la de San José de Costa Rica.

Sólo con cinco jurisdicciones eclesiásticas dentro de medio millón de kilómetros cuadrados hubo de hacer frente la Iglesia centroamericana a una existencia colmada de dificultades durante los 60 años restantes del siglo XIX.

26. Pío IX habló con gran satisfacción de estos concordatos en el consistorio del 16 de marzo de 1863. Destaca el hecho de que la religión católica se declarase como la de esos estados, la libertad de los obispos en su ministerio y comunicación con el Papa y los fieles, la fundación de seminarios, etc. Véase *Pii IX Acta 1858-1864* (s.f. ni lugar), p. 560-561.

27. En el Archivo Vaticano, Segreteria di Stato, 1863, rúbr. 251, fasc. 2, hay unas hojas de la «Revista Americana» (sin más referencia) copiado por un periódico de Bogotá en 1863 con el título «Concordatos en América». Con muchas inexactitudes el artículo representa la reacción agria del liberalismo latinoamericano contra los concordatos en América Central. A su vez, el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, camino de Roma, desterrado de Colombia, escribía al Papa desde Marsella en diciembre de 1853, que los concordatos con Guatemala y Costa Rica no podía servir de ejemplo para Colombia por ser, en ese momento, tan distintas las circunstancias de la Iglesia, Arch. de la Congr. de Asuntos Ecl. Extraordinarios, fasc. 326, núm. 161.

4. *El hecho religioso*

L. Mecham escribe que «las fuerzas del regionalismo y del fanatismo religioso» se impusieron sobre el ascendiente de Morazán. El «fanatismo» no es monopolio de los católicos. «Fanatismo, oscurantismo, ultramontanismo» pertenecen a la fraseología del siglo XIX, y siguen siendo de buen recibo en alguna historiografía contemporánea.

Los legisladores liberales de los años 20 desconocían o infravaloraban las convicciones religiosas de la pobre masa católica tan despreciada. Este talante orgulloso atropellará en los últimos decenios del siglo XIX el buen derecho de los pueblos. En 1825 el senador Alvarado, de Costa Rica, decía a propósito de la mitra del presbítero Delgado:

> «Las autoridades se convierten en perseguidores del pueblo que representan. Una mayoría inmensa es la víctima de una pequeña ínfima minoría [...]. Los grandes hombres que han conducido la revolución de la América han evitado con el mayor cuidado el llevar una mano imprudente a las conciencias delicadas de los americanos»[28].

Después de 1820, Bolívar intuyó la fuerza religiosa del pueblo, y en parte por táctica y en parte por convicción religiosa que obedeció a un proceso interior, respetó el hecho católico de la Gran Colombia[29].

Como en las demás repúblicas hispanoamericanas, el pueblo de Centroamérica conservaba un instinto de fe. Las gentes de El Salvador procuraban esquivar al pequeño grupo de sacerdotes cismáticos de Delgado. La insurrección de 1837 se debió, en parte, a las medidas irreligiosas de Morazán y de Gálvez. Razón tenía el arzobispo Casáus cuando escribía al gobierno centroamericano en 1826:

«Los que turban el Estado no son los que defienden las leyes del Señor Dios, sino los que las quebrantan y atropellan»[30]. En páginas posteriores aparecerá el implacable desquite liberal resuelto a demoler clericalismo y catolicismo. Esto no autoriza a descalificar, sin más, la actitud de la Iglesia que aprovechaba en su ventaja las favorables coyunturas que se le presentaron, aun bajo formas políticas, en la América Latina del siglo XIX.

Disuelta la Federación Centroamericana se definen las repúblicas unitarias entre 1850 y 1870, cuya existencia se vio turbada por escaramuzas nacionalistas y por la invasión del aventurero William Walker, que concluyó desastrosamente en 1860.

El mayor aglutinante de los pueblos era su fe religiosa. El empeño de los salvadoreños para que el papa erigiera la diócesis de San Salvador y el entusiasmo con que fue recibido en septiembre de 1843 su primer obispo, manifiestan un profundo sentido de solidaridad de parte del pueblo con la vida y la suerte de su Iglesia. En vísperas de la revolución liberal, la situa-

28. S.R. VILANOVA, o.c., p. 71-72.

29. Véase el estudio de A. GUTIÉRREZ JARAMILLO, *La Iglesia que entendió Bolívar*, Caracas 1981.

30. Carta de Casáus al gobierno, S.R. VILANOVA, o.c., p. 65.

ción de la Iglesia salvadoreña ofrecía aspectos de mucho optimismo. En su primera visita diocesana el obispo, don José Luis Cárcamo, administró 100 000 confirmaciones[31]; su recorrido por la vastísima jurisdicción constituyó una renovación de la vida cristiana.

Dejó un grato y cristiano recuerdo en Guatemala el padre capuchino Esteban de Adoain, infatigable misionero rural, que predicó, él solo, más de 100 misiones antes de 1871.

La caída del presidente Rafael Mora en Costa Rica en 1859, se debió en parte a la expulsión decretada el año anterior del obispo de San José, don Anselmo Llorente.

La celebración de cinco concordatos en menos de diez años, en que se reconoce que la religión del Estado es la católica (por muy confesional y «constantiniana» que hoy se califique esta política) demuestra que los pueblos centroamericanos continuaban anclados en la tradición católica. No creemos pueda alegarse seriamente que los concordatos fueron impuestos por gobiernos conservadores. Habría que reconocer, por lo menos, que respondían al tejido cristiano de las masas. El cambio de situación persecutoria desde los años 70 se hizo por la fuerza, violentando el sentido histórico de aquellas naciones. Examinando la segunda mitad del siglo XIX, el protestante A. Rambao «contempla en la América hispana el fenómeno de unos países católicos en teoría, gobernados por autoridades que privan a la Iglesia católica de sus privilegios y fueros», llegando hasta la misma confiscación de sus bienes[32].

IV. La reacción liberal: los primeros cuarenta años: 1871-1911

1. *Irreductibilidad de posiciones. Responsabilidades*

Las páginas precedentes han pretendido esbozar un esquema de prehistoria de la inacabable dominación liberal que se inaugura en 1871 en Guatemala, se expande a las repúblicas centroamericanas y se prolonga con mayor o menor fuerza hasta el decenio de 1950. En la pleamar antirreligiosa de fines del siglo XIX se celebra en Roma el Concilio Plenario latinoamericano. En él, el único representante de la Iglesia centroamericana será el obispo de San José de Costa Rica.

Después del medio siglo que hemos sintetizado, 1820-1870, después de un asalto liberal que dura casi 20 años, y de una reacción conservadora, de 30 años, cuya fuerza no es igual en las cinco repúblicas, el liberalismo se adueña de su destino.

Una primera verificación invita al observador a preguntarse si un régimen conservador y clerical, un estatuto concordatario, una dominación de

31. S.R. Vilanova, o.c., p. 285. El dato puede aparecer un poco inflado. La época parece de 1872.

32. Cit. en P. Damboriena I, 21, *Discurso a la nación evangélica* 76.

«togados y tonsurados que promulgaban leyes como para la edad media»[33] fueron la causa del contraataque antirreligioso de 1871. Más todavía: si fue la misma Iglesia, y sobre todo su propio clero, el responsable de la persecución.

Atendiendo únicamente al aspecto sociopolítico, señalemos ciertas causas que explican la situación guatemalteca, luego centroamericana[34]. El error de Carrera, «común a los autócratas, consistió en no formar un sucesor, ni menos en educar al pueblo para que supiese hacer respetar sus derechos y librarse de la anarquía de nuestras democracias»; añádanse las ambiciones de algunos carreristas impacientes por ejercer funciones de importancia; «la miseria del indio y del peonaje», presa fácil de la demagogia y «el antagonismo latente entre Honduras, El Salvador y Guatemala. Muerto Carrera, suficientemente fuerte para imponerse a los otros dos gobernantes, el desequilibrio volvió a aparecer, para continuar en una serie de mutuas invasiones hasta principios del siglo XX».

No podría suscribirse con certeza la afirmación general de que la Iglesia fraguó con su alianza con los conservadores su futura desastrada suerte. No todos los conservadores centroamericanos del período de los «treinta años» eran católicos a secas. Como conservadores desterraron a sus obispos de El Salvador y de Costa Rica[35]. De los conservadores nicaragüenses se sabe que propendían «al partido de los que en Europa se llamaban *católicos liberales*; acogían varios errores condenados en el *Syllabus*, propiciaban la expulsión de los jesuitas, siendo conservador el presidente que los extrañó de Nicaragua en 1881, y fomentaban el laicismo en la educación»[36].

Refiriéndose en forma general a Centroamérica y de modo particular a Nicaragua, escribirá 30 años más tarde el delegado apostólico, don Giovanni Cagliero, que los conservadores progresistas, practicaban el conservatismo en política y el liberalismo en materia religiosa.

Tampoco el régimen conservador de Costa Rica había sido incondicional compañero de la Iglesia. El conocido liberal costarricense, Lorenzo Montúfar, siendo ministro de Relaciones Exteriores de Guatemala, acusaba a su país de origen en la Memoria de su Cartera, en 1879, de «haber colocado a la juventud bajo el régimen monacal». Furioso y herido, le responde José María Castro, «con las manías de su liberalismo añejo»: «No hay monje alguno entre nosotros, ni Costa Rica es tierra para claustros ni para

33. Expresiones despectivas de liberal centroamericano Rafael Agüero, *Guatemala. La Revolución liberal de 1871*, San José de Costa Rica 1914, p. 8; cit. por. J.L. Mecham, p. 313.

34. Seguimos a García Diego, p. 203.

35. Sobre el destierro del obispo de San José y sus causas, V. Sanabria, *Anselmo Llorente*, p. 199-218.

36. Sobre los católicos liberales de Centroamérica, A. García Diego, p. 216. Uno de los conservadores a secas, Manuel de Urbina, escribía en diciembre de 1881: «¿Qué clase de conservadores son ustedes al partido cuyo principal fundamento es el catolicismo, después de haberlo privado del grande elemento de los padres de la Compañía de Jesús, defensores los más diligentes, sus más esforzados propagandistas?» (véase E. Escobar, p. 303). El sentido más natural es que los jesuitas eran defensores del catolicismo, no del conservadurismo.

ninguna de esas instituciones cancerosas que, aunque se extingan, queda su carcoma en el espíritu de algunos pueblos»[37].

El liberalismo latino del siglo XIX no era puramente político y económico. Poseía una trama ideológica fuertemente antirreligiosa y anticatólica, heredera del iluminismo dieciochesco. El clero centroamericano ya había recibido una primera demostración de estas disposiciones en los años mismos de la independencia. En 1870 reaparecía la corriente subterránea, cargada ahora de agresividad y de masonería, como había ocurrido en México, Venezuela, Colombia, el Brasil, y como sucedería en el Ecuador. El decenio de 1870 es decenio de liberalismos fuertes en la Europa latina, pero es sobre todo el ejemplo de México el que deslumbra a los liberales centroamericanos empezando por Guatemala. No es, a nuestro parecer, del todo exacta la apreciación de J. Lloyd Mecham –que ya hemos citado, en páginas anteriores– de que «la base de esta temprana oposición a la organización de la Iglesia católica –no a la religión católica– era ampliamente política»[38]: no solamente política, también irreligiosa, lo que produjo, en el catolicismo de los «treinta años», una invencible desconfianza hacia los regímenes liberales. El nuncio del Brasil, Ostini, escribía en 1831 al secretario de Estado, cardenal Bernetti: «Encuentro acertadísimo cuanto me ha dicho el buen marqués de Resende en París, que los liberales de Francia son ángeles en comparación con los que tenemos aquí»[39].

Monseñor Víctor Sanabria ha escrito, según referencia hecha anteriormente, que ni Morazán era un capitán del reino de Satanás, ni Carrera lo era del reino de Dios. Pero, de hecho, aquél persiguió a la Iglesia y éste la favoreció. El clero centroamericano se atuvo a los hechos. Todavía más obsequioso con las Iglesias fue el presidente salvadoreño Francisco Dueñas, derrocado por la revolución en 1871. No se pida, pues, a la Iglesia, la postura de una incoherente oposición a quien le brindaba garantías, como si por ello estuviera cavando necesariamente su propia sepultura.

No ignoramos que se asumieran a veces actitudes arrogantes y desorbitadas por parte de algunos sacerdotes. Como anécdota citamos el virulento sermón del dominico colombiano y futuro obispo de Panamá, fray Eduardo Vázquez, que había llegado a El Salvador y era consejero del recién entronizado monseñor Viteri, en 1841.

«Sólo la gente humilde concurre a las iglesias, se confiesa y comulga. Esos miserables judíos [que la nación tiene en su seno] jamás se acercan al altar.» Es preciso que el Estado «se deshaga de esos cismáticos que no

37. V. SANABRIA, *Primera vacante*, p. 121-122.

38. J.L. MECHAM, véase la nota 13. Habla de la primera aparición liberal, 1820-1830, pero su raciocinio pudiera aplicarse a la revolución de 1871.

39. Cit. por G. MARTINA, p. 93. Este historiador admite sustancialmente el juicio pero recuerda que «frecuentemente los liberales regalistas brasileños se movían más por un verdadero odio contra la Iglesia, por la preocupación de defender los derechos del Estado y por imponer a una Iglesia minada en muchos puntos por abusos, los remedios que se tenían como mejores para una reforma». Éste no era exactamente el caso de Centroamérica en los años de Morazán, porque sus medidas nada tenían que ver con una reforma sino con una sujeción de la Iglesia.

frecuentan los sacramentos. Yo prometo que derramaré hasta la última gota de mi sangre, con tal que llevéis a efecto la extirpación de los infieles y herejes»[40].

Puede, asimismo, aducirse el caso de la estúpida excomunión fulminada contra el presidente hondureño Guardiola, por el vicario capitular (sede vacante), Miguel del Cid, a causa de la tolerancia religiosa concedida a los pobladores protestantes de Bahía, en razón de un tratado con Inglaterra. En el fondo era una venganza por no haber sido recomendado para obispo. Pío IX desautorizó plenamente semejante conducta[41].

Tampoco debe desconocerse la politización de la causa católica. Eran tiempos de *ancien régime* en que ni gobernantes ni católicos comprendían la naturaleza de la Iglesia, y ésta en la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas tardó demasiado en entender que podía resistir y actuar sin el Estado; pero resistir y actuar sin el Estado no equivale a la resignación de vivir sometida por largos decenios a la hostilidad de los gobiernos.

2. *Panorama de los 40 años: 1871-1911*

El período que presentamos ahora comprende desde el triunfo de la revolución liberal de 1871 en Guatemala y en El Salvador, hasta 1911, año en que después de llegar a Costa Rica (1908) y visitar las demás repúblicas de Centroamérica el delegado apostólico, Giovanni Cagliero, contempla un cambio en Nicaragua en 1911.

Continúa, ahora bajo signo anticatólico, la hegemonía de Guatemala. La revolución del 71 había empezado ya en 1869. Los protagonistas principales fueron Miguel García Granados y Justo Rufino Barrios, que entraron por México. En 1873 Barrios fue elegido presidente por menos de 9000 votos dentro de una masa electoral de 100 000 habitantes. La abstención resulta, pues, impresionante. Con el triunfo de la revolución, el liberalismo radical se apoderó de Guatemala, El Salvador y Honduras. Barrios gobernó hasta 1885, cuando murió en un ataque a El Salvador, que se había sublevado contra su política hegemónica[42].

Los liberales han exaltado su figura y su obra, inspirada en gran parte en las reformas mexicanas que admiraba profundamente. Dio impulso a la construcción del ferrocarril con que se unió a la capital con el puerto de San José. Se critica su política agraria a la que se atribuye no precisamente una autarquía de los indios y campesinos, sino su mayor depauperación y el

40. Cit. por S. MALAINA, p. 44-45. Le apodaron por ello, «fray Veneno» con la explicable reacción de los liberales.

41. F. SALGADO, *Elementos de Historia de Honduras*, Tegucigalpa 1927, 50-51, cit. por MECHAM, p. 327.

42. C. RUBIO, *Barrios a través de la Historia* (obra de conjunto), Guatemala 1935. V.M. DÍAZ, *Barrios ante la posteridad*, Guatemala 1935. En la última parte de este voluminoso estudio se encuentran datos de interés sobre ciertas facetas religiosas de Barrios. Barrios nació en San Lorenzo el 18 de agosto de 1835 y murió en la batalla de Chalchupa el 2 de abril de 1885.

nacimiento de grandes latifundios en manos extranjeras. La historiografía adversaria ha «satanizado» su persona y sus realizaciones calificándolo de «cacique sanguinario» y ha tratado de comprobar históricamente tal afirmación.

Con Barrios se asienta en Centroamérica el liberalismo anticatólico *standard* de nuestros países latinoamericanos.

«El año 1871 –escribe el virulento Jorge Corredor de La Torre– vio la primera aurora intelectual de Guatemala. Al final de este año, el fanatismo clerical cayó para no volver a levantarse y el régimen democrático liberal sucedió a la autoridad religiosa [...]. Las conquistas del liberalismo en Guatemala son más gloriosas de lo que se cree porque no debe olvidarse que este país fue el foco principal del fanatismo católico en América Central»[43].

La liberalización del istmo con su cortejo de atropellos inferidos a la Iglesia, requiere distinciones de país a país, de período a período, si bien emerge un relativo sincronismo. La revolución en Guatemala «revistió las formas más violentas y terroristas, aplastando por completo al partido conservador. El período se caracteriza por la violenta descatolización intentada y la más completa anarquía política en su triple manifestación de dictaduras, revoluciones e imposiciones: dictaduras en Guatemala, revoluciones en El Salvador y revoluciones e imposiciones en Honduras. Ha habido también progreso material (que lo llevaba la época), a base de ruinosas concesiones al capitalismo extranjero; pero los verdaderos problemas económicos nacionales fueron desconocidos o despreciados»[44].

El liberalismo *standard* de que hablamos comporta estas medidas ya más radicalizadas: promulgación de constituciones laicas, libertad de cultos, separación de la Iglesia y del Estado, denuncia de los concordatos, disolución o expulsión de los religiosos con énfasis específico de los jesuitas, laicización de la educación y del matrimonio con leyes sobre el divorcio y el matrimonio civil, supresión de los diezmos, confiscación de los bienes eclesiásticos, desconocimiento jurídico de los seminarios y de las instituciones eclesiásticas, secularización de la beneficencia y de los cementerios, supresión de la capacidad jurídica del clero en las elecciones, prohibición de usar el traje talar y de las manifestaciones externas del culto, reasunción del patronato imponiendo el *pase* a los documentos pontificios y episcopales. La oposición a semejantes medidas provoca la expulsión de obispos y sacerdotes.

Guatemala va a la cabeza por su radicalismo efectivo. El Salvador y Nicaragua conocerán períodos de especial recrudecimiento; en Honduras y Costa Rica la aplicación de estas leyes no asumirá extremismos. El Salvador, Costa Rica y Nicaragua desterrarán a alguno de sus obispos. Guatemala lo hará como medida de administración ordinaria.

43. *L'Église Romaine*, p. 153-155.

44. A. García Diego, p. 207. Su compendio que citaremos parece bien logrado pero se muestra muy negativo con la revolución y en general con el liberalismo. La bibl. que aduce al final de cada capítulo parece suficiente y ecléctica, aunque descuida citar la fecha de edición.

El estatuto antirreligioso se atenúa algunos decenios más tarde, pero es natural que el pueblo se vaya acostumbrando a una atmósfera de ateísmo oficial. Resultan por ello chocantes los dictámenes que, a veces, formulan personas bien intencionadas pero incautas[45]. Se olvida lo que significa una dominación laica prolongada por 40, 50, 80 años. Produce pasmo la escasez de sacerdotes y se ignora el desmantelamiento de los seminarios; se proclama con énfasis la indiferencia religiosa pero no se tiene en cuenta que «la escuela laica ha sido un semillero de déspotas y dictadores»[46]. El poeta guatemalteco Juan B. Palacios escribió en los años del asentamiento laicista: «De la escuela sin Dios pasaremos a la prole sin apellido: el que niega lo más, niega lo menos.»

Estadísticas muy modernas hablan en tono mayor de un 41 % de uniones concubinarias en Guatemala y de que de 518 413 niños nacidos en esta república en 1947, 364 091 eran ilegítimos. Se alega el 65 % de ilegítimos en Honduras; el 30 % de uniones ilegales en Panamá y el 46 % de hijos fuera del matrimonio. El delegado apostólico, G. Cagliero, calculaba, hacia 1910, que un 70 % de uniones en Nicaragua eran ilícitas, pero él apunta a una de las causas que explican esta degradación: la legislación secularizante y el permisivismo tolerado y aun fomentado por los gobiernos.

La misma secularización de los cementerios era consecuencia de la libertad de cultos, pero al mismo tiempo buscaba una laicización de los sentimientos sociales. Los liberales de Costa Rica saludaron la medida en 1884, como fin del manejo inhumano de los cementerios, por la significación de que las censuras de la Iglesia perseguían a los seres humanos después de la muerte[47].

Por cierto que el historiador católico quisiera encontrar en la legislación eclesiástica mayor comprensión y flexibilidad. La Iglesia no se opuso a la construcción de cementerios para los acatólicos; lo que en este caso se defendía a ultranza era un concepto católico totalizante de una sociedad tradicional y homogéneamente religiosa. La aconfesionalidad del Estado y el ejercicio de un incipiente pluralismo religioso, que se pretendía defender para no distanciarse de las ventajas ofrecidas por el influjo de Inglaterra y de los Estados Unidos, parecen dar materialmente la razón a ciertas medidas de política religiosa.

Juntamente con la legislación viene una saturación fraseológica de efectivismo psicológico. La literatura liberal habla de retroceso, fanatismo, superstición, ultramontanismo, invenciones clericales de la confesión y del purgatorio, nacidas de la codicia eclesiástica. Justo Rufino Barrios, en su mensaje de 18 de septiembre de 1876, proclamaba que había sacado a Guatemala de las tinieblas y la había iluminado con los resplandores del progreso.

45. Algo frecuentes en la obra de Mecham, con referencia a los misioneros de Maryknoll, Coleman y Nevins y a otros visitadores de nuestro continente.

46. J. González Campo, *La escuela laica semillero de déspotas y dictadores*, en ECA, enero-febrero 1955, 7-13.

47. Cit. por Mecham, p. 333.

Nos parece anacrónica la posición de quienes enrostran al catolicismo de aquellos años una obcecación frente a «los signos de los tiempos». Lo más que alcanzaba a distinguir la Iglesia en Centroamérica era lo que desde hacía tiempo estaba ocurriendo en México, Venezuela y Colombia, con el agravante de contar con un reducido número de obispos y de sacerdotes en una región políticamente fragmentada y geográficamente desmesurada. Y aunque las tensiones se fueran aflojando con el pasar de los años, 85 años después de la revolución de 1871, los 29 obispos de América Central recordaban en su pastoral colectiva del 27 de mayo de 1956, que seguían en vigor las leyes inicuas, que en los Congresos tenían voz fuerte los legisladores anticatólicos y masones y que los gobiernos continuaban desconociendo la realidad católica del pueblo centroamericano.

3. *La «cuestión jesuitas»*

La hostilidad contra la Compañía de Jesús constituyó una constante en la historia de la persecución contra la Iglesia en Colombia, Ecuador y Centroamérica. En todas partes se acuñó el curioso término la «cuestión jesuitas». Los jesuitas entraron en Guatemala en 1851, y fueron reforzados por los grupos expulsados de Colombia. Conocieron un gran desarrollo, y fueron muy estimados por la población[48].

«Grave error conservador fue hacer de la Compañía de Jesús el santo y seña de sus campamentos.» La consolidación de los jesuitas significaba el triunfo conservador; su expulsión, el triunfo liberal. «Se introdujo a la Compañía por la puerta política y se la despidió por la misma puerta», escribe monseñor Sanabria. «La Compañía de Jesús no hizo política en Centroamérica, pero se hizo mucha política alrededor de ella»[49].

Una de las primeras medidas de la revolución guatemalteca fue su expulsión, que provocó levantamientos populares de protesta. Aunque se debió la expulsión al presidente García Granados en septiembre de 1871, detrás estaba Justo Rufino Barrios. Él medía a los demás países por su jesuitismo o su antijesuitismo. Veinte años antes había ocurrido lo mismo de parte del gobierno colombiano con relación al Ecuador.

La expulsión de la Compañía de Jesús fue repudiada por la población católica, y los 70 religiosos no fueron recibidos en la vecina república de El Salvador, en cuyo Congreso infiltrado por corrientes masónicas y anticlericales se declamaron furiosas peroratas. Al año siguiente, merced al tratado Arbizu-Samayoa, el gobierno guatemalteco obtuvo que el gobierno salvadoreño expulsara a los jesuitas que trabajaban en la nación. Se buscó primero que la Curia episcopal les aconsejara la salida. Ante su negativa se organizaron manifestaciones callejeras a los gritos de «mueran los jesuitas y muera don Ignacio *[sic]* de Loyola»[50]. Honduras se adhirió al tratado para impedir la presencia jesuítica en el territorio. Años más tarde ocurrirán las expulsiones en Nicaragua y Costa Rica. «Los jesuitas eran pues una cuestión centroamericana.»

Recibidos en Nicaragua en 1872, desplegaron durante nueve años una singular actividad pastoral. Guatemala y El Salvador presionaban para lograr su expulsión. En 1875 el embajador nicaragüense, Marcoleta, pidió a Pío IX que los indujese a salir voluntariamente. El papa se negó a secundar la petición. Finalmente, en 1881, un gobierno conservador, ante la consternación de no pocos partidarios, los expulsó del territorio. Luchó contra semejante procedimiento el distinguido militar Pedro Joaquín Chamorro, tal vez más por razones políticas que por convicción religiosa[51], aunque sus argumentos están tocados de convencido acento democrático. Las seguridades colocadas en el partido conservador fueron registros en papel mojado. El padre Cardella, S.I., escribía más tarde en los Estados Unidos:

> «Es muy conocida en Granada una expresión mía: que aunque el Partido Conservador pusiera un demonio de presidente, este demonio nos dejaría en paz. Me equivoqué»[52].

Claro que se equivocó. Los conservadores no eran, al menos todos, los clerófilos de quienes podía esperarse apoyo incondicional. La expulsión de Nicaragua fue un nuevo triunfo de Barrios.

Es interesante registrar que mientras diez años antes el arzobispo de Guatemala y el de El Salvador habían protestado contra estos atropellos, el obispo de Nicaragua, monseñor Ulloa y Larrios, no quiso mezclarse abiertamente en la cuestión. Es verosímil que aun convencido de la inocencia de los jesuitas, prefiriera por más altas razones pastorales, marginarse de un asunto en el que el gobierno y la opinión manipulada mezclaban demasiados ingredientes políticos.

La oposición implacable contra la Compañía de Jesús se fundaba en último término en el postulado liberal de origen dieciochesco, de que «democracia», «libertad de conciencia», «progreso», «luces del siglo» no podían subsistir con el romanismo y «ultramontanismo» de los jesuitas. Fue un presupuesto apriorístico del liberalismo decimonónico y no había más que discutir.

Como un reto a Barrios, los jesuitas fueron acogidos en Costa Rica por el presidente Tomás Guardia, que prolongó su permanencia en el poder por 12 años (1870-1882). El influjo liberal que iba cobrando fuerza especialmente desde 1875 logró finalmente la expulsión de la Compañía de Jesús en 1884. Volverían a Costa Rica 60 años más tarde, ya que la ley excluía nominalmente su permanencia en el país.

48. Amplia información impregnada de sentimiento fuertemente antiliberal, ya que hubo de sufrir todos los golpes de la persecución y destierros, brinda el padre R. PÉREZ, S.I., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica.*

49. V. SANABRIA, *Vacante,* p. 41-42 y 45.

50. S. VILANOVA, p. 197-198.

51. E. ESCOBAR, p. 270-317.

52. La cita del padre Cardella, ibid., p. 314.

El mito jesuítico funcionaba en Centroamérica en forma semimágica. Sus expulsiones sucesivas producían, a veces, motines populares, como en Guatemala, sentimiento de la población católica, temores de revueltas religiosas, como en Nicaragua, y su defensa era una suerte de *tessera orthodoxiae*: interesante, por demás, el dato de que «a fines del siglo, los liberales exaltados de Nicaragua levantaban las masas en nombre de san Ignacio de Loyola y prometían defender en todo los intereses de la Iglesia»[53].

4. *Ciclón sobre Guatemala*

El triunfo de la revolución de 1871 significó para el catolicismo guatemalteco una sentencia de muerte. No es que se lograse ejecutarla, pero el golpe infligido a la Iglesia ha sido uno de los más brutales asestado en la historia de las persecuciones religiosas[54]. Desde 1871 la nación se ha dado tres constituciones fundamentales, cada una modificada para perpetuar el poder de cada dictador. La de 1879 incorporó las reformas anticatólicas de García Granados y de Justo Rufino Barrios y constituyó el instrumento con cuyo espíritu se gobernó Guatemala hasta 1955. De allí resulta una Iglesia abatida y desarmada: «El poder de la Iglesia había sido definitivamente destruido», escribe con sus categorías poco teológicas, pero realistas, J.L. Mecham (p. 319).

Durante 30 años, la legislación golpea todos los aspectos de la vida y del influjo de la Iglesia. La ley de libertad de prensa (julio 1871) favorece una campaña de difamación anticatólica. A principios de septiembre de este año son expulsados los jesuitas. En octubre tocóles el turno al arzobispo, don Bernardo Piñol, y a su auxiliar, don Mariano Ortiz, acusados de fomentar las insurrecciones populares. Se les dieron pocas horas para salir al destierro.

Cuando en 1948 Guatemala recibió los despojos de su cuarto arzobispo desterrado (monseñor Luis Javier Muñoz), muerto fuera de la patria en 1927, la revista «Verbum» de Guatemala podía escribir con razón:

> «La historia de los arzobispos de Guatemala ha sido y no ha dejado de ser un calvario continuo [...]. La historia de los arzobispos de Guatemala es una historia de destierros, de insultos contra la Iglesia, de opresión, de persecución»[55].

Los prelados protestaron con grandeza sobre su inocencia[56] y recibieron una carta de Pío IX, que ya conocía de memoria todas estas lecciones:

53. D. GÁMEZ, *Historia de Nicaragua*, p. 431, cit. por GARCÍA DIEGO, p. 139, sin referencia a la fecha de edic. de GÁMEZ.

54. Remitimos a A. ESTRADA MONROY, R. PATTEE (colaboración de G. GERARDI), R. PÉREZ, y S. VILANOVA.

55. A. ESTRADA MONROY, p. 458-459.

56. Descripción detallada en R. PÉREZ, III, p. 216-245.

> «Lo que tú, venerable hermano –decía el papa– has experimentado en tu diócesis, está ocurriendo en otros muchos lugares del mismo modo [...]. En verdad que hoy, como en los antiguos tiempos, el episcopado es un verdadero martirio, tanto en la significación de testimonio, como en la de sufrimiento»[57].

Salvo un breve período en que pudo permanecer en la nación el sucesor, arzobispo don Ricardo Casanova, la Iglesia guatemalteca permaneció sin obispo residente durante casi 27 años. El gobierno de la Iglesia hubo de hacerse a través de gobernadores eclesiásticos, «reducidos a la condición de teólogos que se defienden contra cañones» (V. Sanabria).

En diciembre de 1871 se suprimieron los diezmos. En 1872, se prohibió la entrada de jesuitas, y sus bienes fueron confiscados. Se extinguió la comunidad de San Felipe Neri y se expropiaron sus bienes. En junio fueron expulsados violentamente los capuchinos, y poco después se declararon extinguidas las comunidades de religiosos, «porque carecen de objeto en la República, pues no son las depositarias del saber ni un elemento eficaz para morigerar las costumbres». Sus bienes fueron confiscados. Desaparecieron así, además de los jesuitas, oratorianos de San Felipe Neri y capuchinos, los dominicos, franciscanos y vicentinos.

En 1873 se decreta la libertad de cultos, «quedando la religión católica, apostólica, romana, bajo el pie que guarda ahora, en virtud de las leyes vigentes y el concordato celebrado con la Santa Sede». Se había declarado, asimismo, como único válido el matrimonio civil. Siguiéronse las leyes de supresión del fuero eclesiástico, y las de consolidación de todos los bienes de la Iglesia.

El historiador liberal, Salazar Valiente, ha escrito: «El golpe económico que sí fue efectivo y del que no hubo desquite fue el que se dio al poder económico del clero.»

Responde otro historiador guatemalteco, J. González Campo, que eran bienes acumulados en más de tres siglos, que daban rédito a bajo interés, que fomentaban la agricultura y el comercio, y que «los beneficiados fueron Barrios, sus familiares y amigos»[58].

En los años siguientes se acumularon leyes, a veces ridículas. Prohibición de usar la sotana, bajo multa; se legisló sobre los repiques de las campanas; se suprimieron los conventos de religiosas y se nacionalizaron sus bienes; se clausuró el seminario tridentino, cuyo edificio y biblioteca se incorporaron a la universidad. Cuando se consagró el derecho de asociación, se tuvo buen cuidado de prohibir «el establecimiento, de congregaciones conventuales y toda especie de asociaciones o de instituciones monásticas».

57. Ibid., p. 228-229.

58. J. GONZÁLEZ DEL CAMPO, en ECA, 1965, 10-25. En cuanto «al poder económico del clero» y la expoliación realizada por Barrios, L. MARIÑOS OTERO dice que las tierras de la Iglesia eran de escasa importancia: *Gran Enciclopedia Rialp* (GER) III, s.v. «Barrios Auyón», Madrid 1971, 7-39.

En 1879 se proclamó la libertad de educación, pero en 1882 se declaró la educación laica y gratuita del Estado. En cuanto a la privada, se declaró que sería vigilada por el Estado, inspirada en el positivismo y el laicismo, si quería que el Estado le ayudara. «En Guatemala será el presidente Rufino Barrios quien se trasladará personalmente a California para traer a su país a los presbiterianos a fin de que abrieran centros de educación»[59].

En diversos años se expidieron leyes tendentes a recargar la atmósfera laicista del Estado y de la sociedad. La fórmula de juramento se cambió por una protesta de fidelidad; los cementerios fueron secularizados; se impuso a los párrocos la obligación de comunicar a los alcades los bautismos celebrados, y después se prohibió, bajo multa, el bautismo sin previa constancia en el registro civil. En 1882 se suprimió la conducción solemne del Viático y las procesiones exequiales. Se prohibieron igualmente las procesiones, si bien su celebración podía concederse a petición de un seglar y pagando una contribución.

En enero de 1886 se determinó que el nombramiento y remoción de los párrocos debía hacerse con consentimiento del poder ejecutivo.

Después de la expulsión del arzobispo metropolitano y de su auxiliar, en octubre de 1871, vino el decreto de libertad de cultos, «porque la experiencia ha demostrado –se leía– que la religión católica, apostólica, romana, se practica con mayor fuerza en los países en donde, por existir la libertad religiosa, tiene la competencia de los otros cultos».

La expulsión de los jesuitas y de los dos obispos coincidió con sublevaciones populares, en parte promovidas por las medidas antirreligiosas. Acusado por complicidad injustamente fue también expulsado año y medio más tarde el gobernador del arzobispado, don Francisco Espinosa Palacios (2 de julio de 1873). Se hizo denuncia unilateral del concordato, de suerte que en los decretos de 1877 no se determina la situación jurídica de la Iglesia, como organismo que ni siquiera tiene personalidad jurídica.

El administrador apostólico, Juan Bautista Raull, supo manejar con gran acierto la situación, y asesorado por el sacerdote Ángel María Arroyo, como plenipotenciario en Roma, logró llegar en 1884 a la firma de un convenio entre la Santa Sede y el gobierno de Guatemala.

La lectura del texto deja francamente satisfecho a quien quiera encontrar un camino de solución en las tensiones religiosas y políticas de las repúblicas latinoamericanas del siglo XIX[60]. Para ser de la época, el convenio destaca por su realismo y logra salvar para la Iglesia un suficiente espacio de libertad. Pero, debido a la muerte de Barrios que favorecía su firma, la Asamblea Legislativa se opuso a la ratificación (25 de mayo de 1887).

El desconocimiento de los concordatos por parte de los gobiernos centroamericanos debió de obedecer, en gran parte, a una represalia contra sublevaciones y motines populares que siguieron al asentamiento de los

59. P. Damboriena, I, 20.

60. A. Mercati, I, 1018-1020; J.L. Mecham, p. 319-320, parece ignorar que el convenio no fue aprobado por el congreso. Véase A. Estrada Monroy, p. 193ss.

regímenes liberales en Guatemala y en El Salvador, y más tarde en Nicaragua, cuando se expulsó a los jesuitas. Tuvieron a veces carácter religioso. En 1876 el administrador apostólico y obispo auxiliar electo de Guatemala, don Juan Bautista Raull y Beltrán, previno contra semejantes procedimientos, admitida la posibilidad de una resistencia pasiva:

«Rebelarse a mano armada contra las autoridades constituidas, tal vez por fines e intereses bastardos –escribe–, tal vez por satisfacer pasiones de soberbia y orgullo, será siempre un hecho represensible y origen de efectos desastrosos»[61].

Y es que en los cinco concordatos se lee la cláusula con el juramento que hacen los obispos de no injerirse ni personalmente, ni por medio de consejos «en proyecto alguno que pueda ser contrario a la independencia nacional o a la tranquilidad pública». Las palabras del administrador apostólico eran cristianamente sagaces y apuntaban a distinguir las responsabilidades de cada uno.

A los cinco años de la muerte del arzobispo Piñol y Aycinena en el destierro y a los 15 de ausencia de un obispo en Guatemala, fue ordenado arzobispo metropolitano el digno y joven sacerdote Ricardo Casanova y Estrada, nacido en la capital en 1844 y ordenado sacerdote en 1875 en Chiapas (México), porque no había obispos en el país[62]. Sufrió oprobiosas humillaciones durante los primeros años del gobierno de Barrios. La ordenación episcopal fue conferida por el obispo de Costa Rica, monseñor Bernardo Thiel. La ley que prohibía la entrada de «los ministros del culto católico pertenecientes a otras nacionalidades» había sido declarada inconstitucional.

Su primera atención recayó en devolver prestigio a la Iglesia, criticada durante 15 años de oscurantista y retrógrada. La masa popular indudablemente conservaba su fe religiosa, pero el positivismo y la fascinación del «destino manifiesto» presentaban a la religión católica como la fuente del atraso y de la barbarie[63]. La descristianización de la clase culta, minoritaria pero decisiva, era evidente.

El arzobispo se sintió obligado a denunciar la difusión de libros perniciosos impuestos en los centros educativos. Respondió el gobierno prohibiendo toda publicación de documentos eclesiásticos que no se le hubiesen presentado a previa aprobación. Monseñor Casanova no era prelado para callar frente a tales cesaropapismos tropicales:

«En lo temporal –escribió– soy y seré el primer súbdito de los poderes legítimos de mi patria; en el régimen espiritual de mi arquidiócesis no dependo más que de Dios y del Romano Pontífice.»

61. A. Estrada Monroy, p. 177-179.

62. Sobre mons. Casanova y Estrada véase la nota 126 del capítulo III de esta segunda parte.

63. Publicaciones protestantes de aquellos años no escatiman expresiones como «degradación del cristianismo», «edificio de la barbarie», etc., P. Damboriena, I, 21-22 y notas.

El arzobispo anuncia que no podrá someterse «a una servidumbre vergonzosa y culpable» y protesta contra las vejaciones inminentes que provocará su negativa a claudicar[64].

Inmediatamente el 4 de septiembre de 1887 fue expulsado de su patria, concediéndosele únicamente tres horas para salir del Puerto de San José y embarcarse a Panamá. El presidente era Lisandro Barrillas, que gustaba justificar sus medidas evocando «las tinieblas de la edad media».

Durante el gobierno del tolerante Reina Barrios, y por las vivas súplicas de los pueblos, diez años después de haber sido desterrado, monseñor Casanova pudo regresar a la patria. Durante su ausencia se había reconocido la masonería, se había aprobado el divorcio, el régimen había usurpado el nombramiento y recusación de los párrocos.

En 1898, un año después del regreso del arzobispo, fue asesinado el presidente Reina Barrios. En esa fecha, la Asamblea Nacional Legislativa dio posesión del cargo presidencial a Manuel Estrada Cabrera, «al que se aferró con tan amoroso afán que 22 años después la propia Asamblea tuvo que declararlo loco para separarlo de él»[65]. El historiador González Campo califica su régimen como el imperio de la esterilidad.

«Gobernó en nombre del partido liberal; se decía de la cepa de los panteristas de occidente, mantenedor del Jacobinismo barrista, pero en el fondo era creyente vergonzante, que mezclaba sus creencias con las supercherías de los brujos de Quezaltenango.» Le llevaban en peregrinación las imágenes de las procesiones de Semana Santa a su lejana residencia.

Dos atentados sufrió en 1907 y en 1908: era «un recurso desesperado del tiranicidio». La adhesión hipócrita de sus clientes hablaba, en un país oficialmente ateo, de que había salido «providencialmente ileso».

Monseñor Casanova se entregó a la paciente reconstrucción de su Iglesia devastada. Expresión trivial frente a la realidad de una comunidad que había carecido de obispo durante más de 26 años, sin seminario, sin ordenaciones, bajo un régimen tiránico cuyo ordenamiento jurídico parecía intencionalmente planeado para desarraigar la fe.

Las estadísticas de P. Termoz[66] dan la suma de 139 sacerdotes para 1 388 000 habitantes hacia 1900: es decir, un sacerdote por 13 000 habitantes. Habría que reconstruir con la imaginación el abandono espiritual de parte del clero, de la dispersa masa campesina, de la inermidad de una Iglesia aplastada furiosamente durante 30 años, sometida al desprestigio y al sarcasmo diario.

La persecución había concluido. En 1899 el masón Rafael Spinola redacta el libro *Moral razonada y lecturas escogidas* para formar oficialmente a la juventud en moldes agnósticos sin ninguna relación con Dios. El propio

64. Todo el episodio en ESTRADA MONROY, p. 245-252.

65. Léanse los dos estudios de J. GONZÁLEZ DEL CAMPO, *El Presidente* y *La caída*.

66. *Amérique Latine* en *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, París 1903, col. 1082. Los datos guardan armonía con los de W. PROMPER, *Priesternot*, p. 41. El número de habitantes es inferior al que hemos tomado de J. PERTHES en las primeras páginas de este estudio.

Estrada Cabrera erigió un templo a Minerva, como una resurrección del antiguo paganismo, con fiestas idolátricas y egolátricas de la educación.

El arzobispo prefirió el contacto directo con el pueblo. Las circunstancias de 1899 le impidieron la participación en el Primer Concilio Plenario latinoamericano. Su gran obra pastoral consistió en la visita tesonera a la inmensa arquidiócesis. Murió haciendo una visita pastoral en marzo de 1913. Murió con el consuelo de comprender que los guatemaltecos perseveraban en la fe. Contrastes frontales no ocurrieron desde su regreso del destierro hasta su muerte. La prudencia pastoral sugería la discreción y el mal menor. Estrada Cabrera, por lo demás, no se sentía seguro. Permitió la visita no oficial del delegado apostólico don Giovanni Cagliero en 1910. Nueve años después de la muerte de monseñor Casanova, un cuarto arzobispo sería expulsado del país.

Al regresar de su destierro, el arzobispo Casanova encontró que aún se conservaba muy vivo el sentimiento religioso que había podido desplegarse durante los años del tolerante mandatario José María Reina Barrios (1892-1897). La revista católica «El Mensajero del Corazón de Jesús en Colombia y Centroamérica», editada mensualmente en Bogotá, recoge en los años 1897 y 1898 no escasas noticias del fervor mariano y eucarístico de la población, de los templos atestados de fieles, de los rosarios concurridísimos en el mes de octubre y de la solemnidad de las procesiones, sobre todo de la del Corpus Christi.

«En este rincón del mundo –escribe un corresponsal en uno de sus números de 1898– está bien arraigada la fe, que no han podido arrancar los enemigos de Dios; pero como la persecución ha sido odiosa, satánica y persistente, necesitamos de la oración de todos nuestros hermanos para que esta fe no desfallezca.»

5. *La persecución en El Salvador*

Simultáneamente con lo que sucedía en Guatemala, El Salvador experimentó una revolución en 1871, en parte justificable por el descontento popular con el régimen anterior. Entre aquel año y 1907, la «revolución» degeneró en «una serie periódica de asonadas, pronunciamientos, invasiones armadas de emigrados, cada y cuando se presentaba el problema de obtener el poder mediante la designación popular. El resultado ha sido, lejos de implantarse las libertades democráticas de la revolución, un sistema de estados de sitio, leyes marciales, no interrumpidas»[67].

Trece presidentes en 36 años. Rafael Zaldívar gobernó nueve años (1876-1885) merced a una constitución promulgada para prolongar su mandato, pero otros no alcanzaron siquiera un año de gobierno.

La administración anterior a la revolución, presidida por don Francisco Dueñas (1863-1871), altamente favorable a la Iglesia, había de pagarse tam-

67. A. GARCÍA DIEGO, p. 211.

bién en el terreno religioso con una persecución que se desarrolló en dos tiempos: 1872-1876 y 1881-1885.

En 1872 la Iglesia florecía en El Salvador, presidida desde 1853 por un viejo, prudente y enérgico prelado, don Miguel Pineda Saldaña, muerto a los 84 años de edad en 1875. Ya había sufrido en 1861 un destierro, como se anotó anteriormente, por su oposición pastoral a la exigencia gubernativa de que el clero prestase un juramento incondicional a la Constitución. Gozaba el clero de buena reputación y aprecio. Los capuchinos y un reducido grupo de jesuitas trabajaban directamente con el pueblo; había dos congregaciones de religiosas consagradas a la beneficencia y a la educación de las niñas, preferentemente pobres, circulaba un pequeño periódico religioso, de reciente fundación, batallador e incisivo, «La Verdad»; las relaciones entre la Iglesia y el Estado se veían reguladas por el Concordato de 1862 y se había organizado un seminario que, al empezar la hostilidad anticatólica, contaba con 12 seminaristas mayores.

Se asigna como causa de la persecución igual que para el resto de las naciones centroamericanas, la combinación de tres factores: el influjo de Guatemala, de la masonería infiltrada en el gobierno y del viejo liberalismo. Llegó al poder el mariscal Santiago González. Las dificultades empezaron en razón de la reticencia del obispo y del clero frente a la revolución cuyo gobierno fue, en definitiva, reconocido y aceptado por ellos.

Nuevas reservas y motivos del conflicto se presentaron en los debates de la Asamblea Constituyente cuando empezó a agitarse la libertad de todo, y se enarbolaba la bandera de los derechos, «con esa exageración delirante –escribe Vilanova– que causa naturalmente el tránsito repentino de una causa a otra».

No obstante la resistencia del grupo de sacerdotes y católicos, miembros de la Asamblea, en octubre de 1871, se aprobó una constitución de propensión laicista y jurisdiccionalista, aunque, curiosamente, todavía de tinte confesional, ya que se reconocía lo siguiente: «La religión católica, apostólica, romana es la religión del Estado y el Gobierno la protegerá; pero se tolera el culto público de las sectas cristianas en lo que no ofenden a la moral y al orden público.» La laicización total vendrá años más tarde.

En 1872 visitó El Salvador el presidente de Guatemala. Las autoridades eclesiásticas de la nación se negaron a tomar parte en los homenajes tributados a quien se había convertido en perseguidor de la Iglesia guatemalteca. Vino después el tratado Arbizú–Samayoa, en una de cuyas cláusulas el gobierno salvadoreño se comprometía a expulsar a los jesuitas[68], como efectivamente ocurrió, no sin la movilización previa del liberalismo callejero. Fue también expulsado el obispo coadjutor de Guatemala que había recibido asilo en El Salvador unos meses antes, al ser desterrado de su patria.

Los atropellos se acumularon en los años siguientes: expulsiones de

68. Eran solamente tres: un hermano y los padres Telésforo Paúl, más tarde obispo de Panamá y después arzobispo de Bogotá, y Roberto Pozo, más tarde obispo de Guayaquil.

sacerdotes, supresión del periódico católico «La Verdad», destierro de los capuchinos, ruptura del concordato, secularización de los cementerios, y en 1875 expulsión del celoso y joven obispo auxiliar de San Salvador, don José Luis Cárcamo, con algunos sacerdotes del cabildo catedralicio.

Ninguna de las medidas persecutorias había ocurrido sin la protesta de la autoridad religiosa. El joven obispo resultaba demasiado incómodo: en su tenaz visita pastoral a la nación, que correspondía toda a la diócesis, despertaba el entusiasmo religioso de la población, en la que celebró, según afirma Vilanova, más de 100 000 confirmaciones. El gobierno trató de persuadir a Pío IX que el prelado adolecía de una enfermedad mental; pidió su traslación a otra diócesis, pero ante la resistencia de la Santa Sede, se valió de un motín ocurrido en San Miguel, en junio de 1875, para proceder a la ejecución del destierro, acusando al obispo de ser el secreto causante de la asonada. Los desterrados partieron a Nicaragua.

Ha de reconstruirse la atmósfera de hostilidad, sarcasmo y violencia que padeció en estos años la perseguida Iglesia salvadoreña. El pueblo conocía bien quiénes eran los perseguidores: por una de esas inexplicables incoherencias de los gobernantes tropicales, el presidente Santiago González quiso acompañar en lugar prominente el féretro del anciano obispo Pineda y Saldaña, muerto el 6 de agosto de 1875, mientras monseñor Cárcamo sufría el destierro; hubo de retirarse porque percibió el sentimiento generalizado de que su conducta había provocado la muerte del obispo residencial a causa de los sufrimientos que le habían acarreado los últimos sucesos.

Por prescripción canónica, monseñor Cárcamo, dentro de muchos obstáculos puestos por el gobierno, empezó a gobernar desde Nicaragua a su Iglesia de El Salvador. La división del partido liberal, las disensiones de la masonería, y las apetencias de Guatemala sobre El Salvador llevaron al gobierno ahora presidido fugazmente por C. Andrés Valle a permitir el regreso del prelado. Éste bien podía con toda justicia exigir una reparación y declaración oficial de no haber dado causa alguna para sufrir el destierro. El obispo atendió más a las necesidades espirituales del pueblo y escribió:

> «Si estuviéramos en tiempo de paz, debería yo esperar que el gobierno diera a la Iglesia mejores garantías; pero en tiempo de guerra el pueblo sufrirá inmensas calamidades y debemos ir a aliviarlo y consolarlo. Tal vez pronto nos volverán a expulsar, pero nada valen nuestros personales sufrimientos, si logramos evitar algunos a nuestros diocesanos o compartir con ellos los dolores y las desgracias. Baste que no nos cierren las puertas de nuestra diócesis para que volemos a auxiliarla y a favorecerla en cuanto podamos»[69].

Su destierro había durado sólo algunos meses. El acogimiento triunfal y espontáneo que le brindó la población ponía en claro el divorcio entre la legislación y el sentimiento popular. El mismo año empezó el gobierno de Rafael Zaldívar, prolongado por nueve años. Los primeros fueron para la

69. Cit. por S. VILANOVA, p. 291. El obispo se refiere, sin duda, a la inminente invasión por Guatemala.

Iglesia tan favorables cuanto lo permitía la influencia directa del gobierno de Guatemala. Zaldívar no exigió el cumplimiento de las leyes persecutorias. Incluso proporcionó ayuda al obispo empobrecido para viajar a Roma a la visita *ad limina*.

Pero los últimos años del gobierno de Zaldívar constituyen una nueva forma de persecución, «suave en la forma pero terriblemente destructora en el fondo, que hizo desaparecer por completo la religión profesada por nuestros padres de en medio de todo lo oficial y gubernamental», apunta Vilanova. El carácter de Zaldívar impidió las medidas violentas, pero las constituciones estatales de 1880, de 1883 y de 1886, de cuño cada vez más irreligioso, cuya sustancia perduró por más de 60 años, colocó a la Iglesia en una desigual situación de inferioridad. Se legisló, efectivamente, sobre libertad absoluta en materia religiosa, se proscribieron las órdenes religiosas, se estableció el matrimonio civil y se impuso la enseñanza laica. Sólo en 1945 regresó «el nombre de Dios» a la Constitución, se devolvió personalidad jurídica a la Iglesia «representativa de la religión que profesa la mayoría de los salvadoreños» y se escribió en la educación el adjetivo «libre» en vez de «laica».

Monseñor Cárcamo se convenció de que el mejor sistema para defender la fe consistía en la acción positiva de la Iglesia. «Luchó contra las leyes secularizadoras con el mismo denuedo con que los heroicos obispos de la primitiva Iglesia lucharon en las primeras persecuciones.» Pero, por su propia cuenta, promovió la enseñanza primaria cristiana en las parroquias (eran entonces 83 en el país), fundó cinco colegios, imprimió una hoja suelta titulada «La propaganda católica» y cuidó con singular atención de su seminario despojado de todos sus fondos por el gobierno.

La acción pastoral del obispo se desplegó con especial intuición en la insistente catequización del pueblo por medio de frecuentes cartas pastorales y en la homilía, que nunca dejó de predicar, cada domingo y cada fiesta. Vivió pobremente y así murió en septiembre de 1885, a los 48 años de edad y 15 de episcopado. Desde 1886 no ha existido persecución frontal contra la Iglesia y la Constitución laica se ha aplicado muy elásticamente de acuerdo con el talante de cada gobierno.

Fue sucesor de monseñor Cárcamo, tres años después de su muerte, otro excelente obispo, don Antonio Adolfo Pérez, cuyo pontificado llegará hasta 1926.

Tampoco monseñor Pérez tomó parte en el Concilio Plenario, presumiblemente a causa de la revolución de 1898, encabezada por el general Tomás Regalado. Monseñor Pérez fue consagrado a los 49 años de edad en San Salvador por el obispo de Comayagua, sede diocesana de Honduras.

A pesar de esas vicisitudes dolorosas, la masa popular permanecía aferrada a sus cristianos sentimientos. «Las medidas antirreligiosas iniciadas en 1871 encontraron la más violenta oposición en la masa del pueblo. La constituyente de El Salvador en 1871 fue impotente para imponer la omnímoda libertad de cultos y se tuvo que contentar con la tolerancia de las otras sectas cristianas»[70]. En los mismos días de estos debates las gentes humildes

se agolparon para recibir, con el instinto cristiano de compasión y solidaridad propio de nuestros pueblos, al obispo auxiliar de Guatemala expulsado por el gobierno de García Granados. Su expulsión de El Salvador a los nueve meses de haber sido recibido (junio de 1872), la expulsión de los jesuitas y capuchinos, 1875, la expulsión del obispo auxiliar de El Salvador, despertaron profunda conmoción popular, tanto que, previéndola, las tres medidas se ejecutaron siempre de noche y en forma expeditiva. También la presión popular influyó sobre el gobierno para que se permitiera el regreso del obispo y de los sacerdotes que habían sufrido la misma sentencia. Su retorno constituyó un triunfo.

En la visita *ad limina* realizada por monseñor Cárcamo, «presentó al Sumo Pontífice la pequeña ofrenda de 5000 francos colectada en su pobre diócesis y en los tiempos más difíciles» para acudir a las necesidades de la Santa Sede reducida entonces a una grave situación por la invasión de los Estados Pontificios.

Pero una legislación laicista no puede menos de golpear la existencia católica de una comunidad. Tal legislación se prolongó durante muchos años.

6. *Honduras: entre persecución y tolerancia*

La situación de la Iglesia en Honduras se asemeja en su aspecto externo a la de sus repúblicas vecinas. Desde 1840 hasta el decenio de 1870 imperó el régimen conservador, como reacción contra el morazanismo. La sede episcopal residía en Comayagua; en 1854 había 60 parroquias y más de 300 lugares de culto. Llama la atención que en 67 años, 1854-1921, sólo hubiera cuatro obispos, que se sucedieron regularmente y tuvieron larga vida episcopal merced a la edad relativamente juvenil en que fueron preconizados.

En el terreno político, Honduras ha sido la república «más castigada de las naciones centroamericanas en todo el siglo XIX. Durante los últimos decenios de régimen liberal, a las imposiciones de Barrios se sucedieron revoluciones intestinas y luego las sostenidas por Zelaya». En 35 años, 1872-1907, hubo 10 presidentes.

Durante el gobierno conservador se celebró un concordato (1861), que sigue las mismas pautas de los demás concordatos centroamericanos, y en 1865 se declaró la confesionalidad del Estado. Pero con el presidente liberal, Manuel Aurelio Soto (1870-1883), la legislación se hizo hostil y laicista. Entre 1878 y 1880 se rompió el Concordato, se declaró la libertad de cultos, se suprimieron los diezmos y el fuero eclesiástico, se proscribió la vida religiosa o «monástica», de acuerdo con la fraseología de aquellos legisladores; los cementerios fueron secularizados, así como las cofradías y fundaciones; se implantó el matrimonio civil y se impuso la educación laica.

70. A. García Diego, p. 226.

Tales medidas se han repetido en constituciones subsiguientes hasta 1936, de suerte que el Estado no puede subvencionar las escuelas confesionales. El golpe no pudo venir más desconcertante cuando en la capital diocesana, Comayagua, había poquísimos sacerdotes. Suprimidas las cátedras eclesiásticas en la Academia de Tegucigalpa, los pocos aspirantes al sacerdocio no encontraron dónde formarse, ya que el seminario de Comayagua hubo de cerrarse por absoluta falta de recursos. Hasta 1909, la Iglesia hondureña careció de seminario, a pesar de los esfuerzos pastorales de monseñor Manuel Francisco Vélez (1887-1902). En 1907 se dieron los pasos para la institución de un seminario auténtico en Tegucigalpa.

Todavía en estadísticas recientes Honduras suele aparecer como uno de los países más desamparados de clero. Ciertas observaciones que se han hecho acerca de su mala formación en lejanos decenios y de algunas defecciones y flaquezas, han de tenerse en cuenta esas circunstancias por que la Iglesia no contaba con un centro donde pudieran residir y formarse los futuros sacerdotes. En una carta escrita por el obispo de Comayagua, don Manuel Francisco Vélez, al cardenal Rampolla, secretario de Estado, el 28 de julio de 1891, leemos este juicio: «Las mayores dificultades las he encontrado en la poca ilustración y casi ninguna disciplina interior del clero, en lo muy extenso de la diócesis [...], en la escasez de sacerdotes, y en la mucha pobreza del país.» Añade que la situación ha ido mejorando y que «el clero se muestra más disciplinado, especialmente después del sínodo diocesano».

Las constituciones y el Estado eran oficialmente laicistas pero no acababan de asumir la hostilidad antirreligiosa de los vecinos. En la misma relación del obispo que hemos citado se dice: «Sin embargo de esa constitución liberal, aquí, en Honduras, con el actual gobierno no se siente en la práctica la influencia de los malos principios, y desde que llegué a esta diócesis [1887] he cultivado y conservado con el gobierno y todas las autoridades del país tan buenas y estrechas relaciones, que la Iglesia vive como pudiera hacerlo en un país oficialmente católico»[71].

También son de interés dispersas noticias publicadas en la modesta revista «El Mensajero del Corazón de Jesús en Colombia y Centroamérica», que se editaba en Bogotá, sobre la actividad de las parroquias hondureñas, su culto, la organización de sus asociaciones piadosas, en el decenio de 1890 y 1900.

7. *Nicaragua: persecución retrasada pero cruel*

Los «treinta años» de régimen conservador imperante en Centroamérica estuvieron lejos de aportar tranquilidad en Nicaragua por la presencia del célebre «filibustero» estadounidense William Walker, y por el antagonismo

71. Debo agradecer al padre Santiago García, salesiano, el conocimiento de estas noticias cuya publicación me ha sido autorizada. Las obtuvo en el Archivo Vaticano, Segreteria di Stato. Anno 1885, rubr. 279 (fasc. único) fol. 100-101.

de las dos ciudades de León y de Granada. El buen sentido prevaleció, por fin, con la formación del «Gobierno binario» presidido por dos caudillos de opuesto partido, Máximo Jerez y Tomás Martínez, representantes de los «legitimistas» y de los «demócratas».

La presidencia de Martínez (1857-1867) supuso un período de reconstrucción y recuperación del país, y de rechazo a las pretensiones expansionistas de los Estados Unidos. En tiempo de Martínez se celebró el concordato con la Santa Sede (1862), y aunque el gobierno estaba dominado por conservadores, éstos no dejaban de alimentar ideas o de adoptar posturas propias de los católicos liberales europeos. Esta tendencia puede observarse, especialmente, a partir de la presidencia de Fernando Guzmán (1867): juntamente con la admisión de los jesuitas expulsados de Guatemala y de El Salvador en 1871 y 1872, van entrando en Nicaragua, y aun llamados por el gobierno, maestros librepensadores y agnósticos. Los últimos presidentes anteriores a la revolución de 1893, Joaquín Zavala, Adán Cárdenas y Evaristo Carazo, fueron ya «liberales moderados, religiosamente indiferentes». Zavala, intimidado por Justo Rufino Barrios, expulsó en 1881 a los jesuitas, ante la consternación de su amigo y semicopartidario Pedro Joaquín Chamorro. Las intervenciones en favor de aquéllos de parte del obispo, don Francisco Ulloa y Larrios, aparecen prudentes y aun tímidas si se comparan con las que diez años antes habían empleado los obispos de Guatemala y de El Salvador[72].

En 1893 se produjo la revolución conjunta de liberales y conservadores contra el presidente Sacas. Hemos referido en páginas anteriores que hubo revolucionarios liberales que enrolaban en sus filas a incautos campesinos al grito de «¡Viva san Ignacio de Loyola!» A la postre quedó como dueño de la revolución el general visceralmente antirreligioso José Santos Zelaya, que se mostrará tirano entre ilustrado y primitivo, aspirante a una hegemonía nicaragüense sobre la América Central y causante de conflictos con las repúblicas vecinas. Gobernará durante 16 años.

En 1893 se proclamó la nueva constitución, cuyo espíritu reapareció, en gran parte, en 1950. El laicismo de la Constitución dejó honda huella en las nuevas generaciones y afectó a la misma moralidad del nuevo y escaso clero, desprovisto de medios para formarse y para subsistir[73].

Que esta Constitución, como las de las demás repúblicas centroamericanas, respondía plenamente a los ideales anticatólicos de la época, puede colegirse del júbilo con que en 1910 registraba sus efectos el libro venenoso y panfletario de Jorge Corredor Latorre:

«Las leyes liberales se han mantenido rigurosamente: libertad de culto, separación de las Iglesias y del Estado, matrimonio civil, divorcio, secularización de los

72. Narración y textos en R. Pérez, III, p. 521-530.

73. El escritor católico nicaragüense P.A. Cuadra hace una síntesis impresionante «de la vía dolorosa» de la Iglesia en Nicaragua, en un artículo publicado en LA, 1951, p. 222-223. Reproducimos el texto, casi al final de este estudio correspondiente a la nota 205.

cementerios. Existen asimismo otras leyes que son más que liberales, como la del control de las finanzas eclesiásticas por el Estado y la que prohíbe el establecimiento de congregaciones religiosas, nacionales o extranjeras. El culto católico tolerado por el Estado, es fríamente acogido por el pueblo. En definitiva, la religión no tiene ninguna importancia en la vida de estas pequeñas naciones. Nada de gobernantes clericales, nada de intervención del clero en los asuntos públicos, nada de influencia religiosa en la vida social. ¿Qué más podré decir a propósito de estos pueblos que no tienen historia religiosa? No tener historia religiosa, ¿no es la más bella página de historia? Y sin embargo para los fanáticos de la religión allí hay un crimen de lesa humanidad. ¡No tener historia religiosa es para ellos algo más que salvaje! Pero, ¿qué es la historia religiosa? ¡Luchas fratricidas, venganzas crueles, persecuciones injustas, suplicios, matanzas horrendas. Ése es el crimen de lesa humanidad. ¡Eso es lo salvaje! Sí, señores panegiristas de la Iglesia católica, sin miedo a vuestros rayos es como yo felicito a Nicaragua y a sus hermanas vecinas por no tener sino un pequeño lugar en este libro»[74].

La nueva Constitución desconoció el Concordato y en razón de su irreligiosidad provocó la protesta del obispo, monseñor Manuel Ulloa, que por lo mismo fue desterrado con un grupo de sacerdotes en 1894. Monseñor Ulloa murió en Panamá en 1908. También salieron al destierro las religiosas betlemitas. En 1899 se decretó la supresión de toda comunidad religiosa y la confiscación de los bienes eclesiásticos, aun de los dedicados a los hospitales y a la beneficencia. En 1904 se prohibieron todas las manifestaciones de culto externo y el uso del traje talar. Se llegó a perseguir como a vagos a los que observaban los días festivos. El mismo año fue desterrado el obispo coadjutor don Simeón Pereira, con una parte del clero[75].

Cuando Zelaya fue derrocado en 1909 la humilde fe del pueblo persistía tenazmente. Había podido regresar el obispo, monseñor Pereira, y aun el delegado apostólico de Pío x, monseñor Cagliero, en visita al país, podía verificar por experiencia la adhesión de las masas a su tradición cristiana. Como respuesta irónica e involuntaria, espontánea y masiva, todo lo discutible que se quiera, aparece y se desarrolla en estos años el fenómeno popular de la «traída y dejada» de la imagen de santo Domingo de las Sierras, tumultuosa expresión de piedad popular que ni las leyes de Zelaya ni una excomunión arzobispal de 1969 han podido suprimir. La fe, como la profesa muchas veces el *pueblo*, tiene una resistente espina dorsal, dura de roer para teólogos elitistas y legislaciones laicas. Así se entiende la respuesta de un espontáneo al sacerdote que reclamaba obediencia a las leyes y al arzobispo en la «traída» de 1961: «No, padrecito, no vamos a hacer nada malo. Estamos defendiendo nuestra fe»[76].

La fe del pueblo nicaragüense, después de 20 años de laicismo oficial, persistía viva en el rescoldo. En la visita del arzobispo Cagliero en 1909, su secretario, el salesiano don Nolia, confesó a más de 10 000 personas. P. Cuadra, historiador católico nicaragüense, escribió: en la persecución de

74. J. Corredor Latorre, *L'Église Romaine,* p. 157-158.
75. J.E. Arellano aduce datos concretos de interés de los periódicos de la época, p. 69-72.
76. I. Pinedo, p. 68.

Zelaya, a la mujer católica «debe Nicaragua, sin distinción de partidos, la transmisión intacta y hasta acrecentada por hermosos ejemplos de santidad y heroísmo femeninos, de la fe de sus mayores»[77].

Merece que se mencione el nombre de una extraordinaria mujer nicaragüense, Elena Arellano, a cuyo empeño se debió, antes de la persecución, la entrada de algunas congregaciones religiosas.

Al empezar el nuevo siglo, León xiii consagró el mundo a Jesucristo. En la lejana Nicaragua, en medio de la persecución, los católicos de Granada, importante ciudad de la república, resolvieron tributar un público homenaje a Cristo entre el 31 de diciembre de 1900 y el 1.° de enero de 1901 con la inauguración de una cruz de grandes dimensiones; participó una inmensa multitud de fieles, como nunca se había visto en la ciudad y como demostración de atrevido reto a la hostilidad anticatólica se quemaron varios centenares de libros irreligiosos. «Atribuyo el entusiasmo y la alegría de la población –escribía Enrique Guzmán el 31 de diciembre de 1900– al carácter religioso que se le ha dado en la fiesta; de otra manera no hay en Nicaragua festividad alguna que valga dos cacos»[78].

8. *Costa Rica: entre la hostilidad y la coexistencia*

A Costa Rica se le ha llamado «la eterna disidente» entre las repúblicas centroamericanas. En su aspecto religioso institucional «no ha conocido por mucho tiempo las rabietas del anticlericalismo europeo. Precisamente la paz religiosa se basa en un respeto innato –si no en razones más profundas– a todo lo que es cosa o persona sagrada»[79].

Este juicio vale de preferencia para los gobiernos, no tanto para la masa, que religiosamente aparece mucho más homogénea con el resto del pueblo centroamericano.

La paz religiosa no se vio sacudida con violencia sino a partir de 1884. El «trentenio» conservador llega hasta principios de los años ochenta, caracterizado por dictaduras y golpes de Estado. Gracias al llamado «milagro del café», Costa Rica conocerá un notable desarrollo económico y entre 1821 y 1870 pasará de ser «un poblado miserable a un Estado con recursos propios»[80]; pero esta ventaja acarreará el fenómeno de la desigualdad social, el nacimiento de oligarquías económicas y por eso mismo de oligarquías políticas.

La primera diócesis se erigió en febrero de 1850: comprendía todo el territorio de Costa Rica y se le asignaba como sede la ciudad de San José[81]. Su primer obispo fue don Anselmo Llorente y Lafuente, de 51 años, muerto

77. R. Pattee, especialmente, p. 336-340 y 348-351.
78. J.E. Arellano, que además de la cita mencionada, describe brevemente la ceremonia, página 72.
79. R. Pattee, p. 166.
80. Monge Alfaro, p. 194.
81. Para esta y otras noticias preferimos a V. Sanabria, *Anselmo Llorente.*

20 años más tarde, en 1871. La bula de erección menciona la desmesurada extensión diocesana, la dispersión de los feligreses y la escasez de clero. En 1871 había 73 sacerdotes y 13 aspirantes al sacerdocio. Por ello la gran preocupación del obispo fue la fundación del seminario, que realizó en 1854. Entre 1851 y 1870 se ordenaron 75 sacerdotes y murieron 56.

En 1852 se celebró un concordato con la Santa Sede. Ratificado por un gobierno conservador y por un presidente (Rafael Mora) impopular a los liberales; será unilateralmente abrogado en 1884. Por mucho concordato que existiera y por muy católicos que se profesaran aquellos conservadores, la manía jurisdiccionalista no desapareció en la práctica gubernativa. Baste pensar en la anacrónica postura del gobierno, que se creyó con derecho a dar el *pase* a la bula *Ineffabilis Deus* de la definición dogmática de la Concepción Inmaculada de la Virgen. Otro presidente «supercatólico», Tomás Guardia, se mostró tan terco en ejercer el patronato, que la diócesis careció de obispo entre 1871 y 1880, como insinuaremos en seguida.

El obispo Llorente tenía, por su parte, una ideología conservadora «guatemaltequista» (Sanabria), intransigente, como quien había conocido los excesos del liberalismo de Morazán en Guatemala, siendo así que Morazán no persiguió a la Iglesia en Costa Rica. Ocurrió que también el presidente conservador expulsó en 1858 al obispo porque creía que el prelado se oponía a su reelección, y le concedió sólo 24 horas para salir del territorio. Monseñor Llorente pudo regresar a la caída de Mora, en septiembre de 1859.

Otra disposición de corte totalitario se adoptó en 1869 declarándose por la Asamblea legislativa que la educación primaria era función del Estado.

En 1872 llegó al poder el conservador Tomás Guardia, que, en la práctica, permaneció en él hasta 1881. Conservador, católico y autócrata, representaba un desafío a los gobiernos liberales de Guatemala y de El Salvador. Su mandato, en algunos aspectos brillante, no se caracterizó por el respeto a cuantos le hacían oposición. Fue mérito suyo «haber sustraído el Estado de las manos de los grupos pretorianos» (Monge) y de los aristócratas, pero conservando libertades y derechos. Otros juzgan que el régimen de Guardia fue demasiado castrense.

Precisamente en una dictadura conservadora se presentó la larga vacante de la sede episcopal, a la muerte de monseñor Llorente (1871), vacante que se prolongó hasta 1880, porque no hubo acuerdo entre Guardia y la Santa Sede acerca del sucesor del prelado difunto. En 1876 se nombró como vicario y delegado apostólico al prelado italiano Luis Bruschetti. En este decenio, la Iglesia registró la instalación de jesuitas, capuchinos, vicentinos, hermanas de la caridad, hermanas de Sión y betlemitas, mientras en Guatemala arreciaba la persecución.

Al liberalismo le resultaba impotable la presencia jesuítica, por cierto bien reducida. Con los demás religiosos se mostraba más tolerante, «no sabemos –escribe Sanabria– si por compasión o por conveniencia, y esto parece lo más probable, porque nuestro liberalismo ha tenido sus momentos de lucidez aun en medio de sus espasmos»[82].

En 1878 monseñor Bruschetti encomendó el seminario a los vicentinos alemanes. Tenía el deseo –según Sanabria– de introducir en el clero el *fermentum romanum*, e hizo una fundación para sostener perpetuamente un alumno en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma. Esta medida y los vicentinos «han hecho de nuestro clero lo que por gracia de Dios es»[83].

Durante el propio régimen conservador de Guardia se va advirtiendo la reacción de las juventudes liberales: se trata de un liberalismo anticlerical, cuyas raíces arrancan del ventenio que va de 1820 a 1840. Los síntomas de descristianización se echan de ver aún más en el decenio siguiente, cuando todavía eran borrosas sus finalidades[84]. Paradójicamente no faltan partidarios del presidente conservador, Rafael Mora (1849-1859), que en el extranjero se afilian a la masonería y traen sus principios a Costa Rica; encontrarán apoyo en la segunda presidencia de José María Castro (1866-1868). Personajes como Lorenzo Montúfar o Valeriano Fernández Ferraz desempeñaron un papel preponderante en el proceso de descristianización sistemática de los estratos culturales.

Cuando en 1877 el Gran Consejo Nacional consagró la libertad de cultos y por ello protestó el vicario y delegado apostólico Bruschetti, el ministro de culto, Castro, respondió que estaba en vigor desde hacía 30 años, y concluía: «Es firme resolución del gobierno de proteger la religión católica, apostólica, romana, en armonía con las exigencias de la civilización y del progreso.»

Tales expresiones de «civilización y progreso» eran equívocas para liberales y católicos de la época: tenían un sentido mágico para aquéllos y demoníaco para éstos, según se leyeran en clave del positivismo o del *Syllabus*.

Muerto Guardia en 1882 se impone por su vigor la clase intelectual de ideas liberales, alimentadas por profesores, escritores y científicos llegados en los últimos años, que constituirán un soporte ideológico para la época de cambio ya vecina.

De la presencia cada vez más incisiva de estas nuevas corrientes pueden ser testimonio estas palabras del provisor diocesano, doctor Rivas, que en 1875 recibiendo las limosnas para la construcción de la catedral, decía que la generosidad de los fieles «le hacía esperar que los apóstoles del error no cantarían victoria en su réproba tarea de descatolizarlos»[85].

En 1882 muere Guardia, con lo que el influjo anticristiano de Justino Rufino Barrios ve despejada, desde Guatemala, una difícil barrera. «El período de Tomás Guardia marcó interesante etapa de transición entre la república patriarcal y la república liberal, escribe Carlos Monge[86], proceso que se realizó sin la participación del pueblo. Se pasó de la oligarquía

82. V. SANABRIA, *Primera vacante*, p. 329.
83. Ibid., p. 270-271. Sanabria escribe en 1935.
84. Ibid., p. 229-231.
85. Ibid., cit. p. 289.
86. *Historia de Costa Rica*, p. 204ss.

económica a la intelectualidad liberal; no hubo propiamente partidos tradicionales, sino personalistas.»

Tendría que preguntarse el historiador católico: mientras los liberales se preparaban en la universidad (¡por cierto pontificia!), ¿qué hacían los católicos? Gran parte del régimen de Guardia respondió a una vacante de la sede episcopal; el entusiasmo que demuestra el historiador jesuita de aquella época, padre Rafael Pérez, víctima de muchas de las persecuciones liberales, puede inducir al juicio verosímil de que el catolicismo se confiaba sin originalidad e ingenuamente en los favoritismos de los gobiernos, si bien el historiador Sanabria dará otro juicio que citaremos en breve.

Afortunadamente para la Iglesia costarricense se renombró en 1880 como obispo al joven sacerdote, alemán de nacimiento, Bernardo Augusto Thiel, de la Congregación de la Misión, profesor del seminario. Había nacido cerca de Colonia y en 1874 se hallaba en Quito. El expulsado arzobispo de Guatemala, Bernardo Piñol, no ocultaba su extrañeza: Thiel era demasiado joven, extranjero y religioso. Empero su designación se hizo a presentación del gobierno de Guardia. Era hombre culto, explorador y conocedor de lenguas indígenas, sobre lo que escribió algunos estudios; estaba en capacidad de conocer las peripecias del *Kulturkampf* y los avances del catolicismo social alemán. Durante 21 años regiría la diócesis y será el único obispo centroamericano presente en el Concilio Plenario de América Latina.

Sobrevino necesariamente la «cuestión jesuitas», que fueron expulsados en 1884, bajo la presidencia de Próspero Fernández (1882-1885), según los convencionales pretextos empleados a lo largo y ancho del istmo.

Jesuitas y obispo fueron expulsados con un mismo decreto el 18 de julio: el presidente se declaraba muy informado y conocedor de que «a instigación del diocesano eclesiástico en convivencia con los padres de la Compañía de Jesús» tienen la mira «de trastornar el orden público, con el fin de apoderarse de la dirección de los negocios que solamente incumben al poder público constitucionalmente establecido» y que quieren «sobreponerse al Estado en sus más altas funciones»[87].

No las tenía todas consigo el gobierno, pues hubo de acompañar el destierro con dos meses de estado de excepción por la conmoción causada en el pueblo. Ocho días más tarde se desconocía el concordato, y se siguieron las medidas de secularización, de cementerios, supresión de diezmos, expulsión de los lazaristas y religiosas. El presidente Fernández telegrafiaba inmediatamente al presidente de Nicaragua anunciándole la expulsión del obispo y de los jesuitas «por convenir así a la tranquilidad del país y a las ideas que sustentan y gobiernan».

La nueva constitución laica de 1884, en que incluso se quiso anular la cláusula de que la religión católica era la de Costa Rica, estuvo en vigor hasta 1942. En 1886 se estableció la escuela neutra. En 1910, Jorge Corredor Latorre, saludaba entusiasmado todas estas medidas: de «las conquistas

87. Texto en R. PÉREZ, III, p. 590.

de los católicos fanáticos de Costa Rica [...] no queda sino una tropilla de beatos sin apoyo en un medio que se extingue»; «se ha puesto fin a la escuela fanática», y el Liceo de Costa Rica, creación del liberal fuerte Mauro Fernández, «verdadera escuela de democracia y de liberalismo, ha sido el único establecimiento de enseñanza secundaria del país». Costa Rica se levanta como un paradigma del amor por la paz «y progresa de una manera sorprendente, protegido contra el clericalismo por las convicciones liberales que desde hace un siglo predominan en el país»[88]. Demasiada retórica y entusiasmo, ya que, en 1910, pueblo y gobierno abrumaban de agasajos al humilde delegado apostólico del Papa, monseñor Cagliero.

Muerto el presidente Fernández, el obispo Thiel, con quien ni siquiera podían comunicarse los fieles en su destierro de Panamá, pudo regresar a Costa Rica. La masonería se había mostrado ineficiente a causa de su desorganización. El obispo organizó un Partido de Unión Católica. Hacia 1890 escribía:

> «Es preciso que los católicos busquen darse organización, contribuyendo cada uno a ella, ya con su persona, ya con su dinero o influencia, porque con sólo rezar en la iglesia o con la casa no se hacen las cosas, sino con la actividad varonil y con contribución en dinero y otros haberes.»

Surgió, pues, el Partido de Unión Católica: «Cada sacerdote se convirtió en un propagandista político y cada parroquia y barrio importante en un club político»[89]. En 1891 obtuvo en las elecciones municipales un triunfo bien sonado. Tres años más tarde triunfaron los liberales en las elecciones para diputados, en un proceso oscuro, por el que los católicos perdieron la mayoría absoluta.

El mejor resultado de la fuerza obtenida, de todos modos, por la Unión Católica fue el triunfo del buen sentido: la oligarquía y los liberales comprendieron la esterilidad de una guerra religiosa. En Costa Rica han podido vivir en coexistencia y aun en colaboración, liberales y católicos. Por ejemplo, a pesar del laicismo escolar, ya se enseñaba religión en la escuela oficial en tiempo de monseñor Thiel. El recuerdo de la Constitución de 1884 sirvió para aglutinar al clero y a los católicos.

A apenas seis años después de las «temibles leyes liberales», el presidente José Joaquín Rodríguez (1890-1894) asistía al *Te Deum* de rigor en la catedral para inaugurar su mandato. El deán Domingo Rivas analizó en su panegírico la época liberal y dijo:

> «Ved, señor presidente, bosquejado a ligeros rasgos el cuadro de los rudos golpes con que se ha pretendido abatir a esa inocente y sobre inocente, bienhechora Iglesia a quien vos con noble orgullo llamáis Nuestra Madre.»

88. *L'Église Romaine*, p. 166-169. El impacto causado por las leyes persecutorias se echa de ver en la vehemente corresponsalía enviada desde Costa Rica a la revista «La Civiltà Cattolica» (véase vol. XII, serie XII, 1885, p. 383-384).

89. V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel*, p. 341ss.

Este talante clerical, la fuerza relativa de la Unión Católica, la alocución del obispo en 1893, para acoger la encíclica *Rerum Novarum*[90], alarmaron a los liberales, que unidos por «el deseo de evitar el derrumbe de las instituciones libres del país con el irremediable triunfo del clero», como se expresa en su autobiografía el futuro presidente y dictador Rafael Iglesias (1894-1908), obtuvieron nueva victoria, en la que actuó el miedo a la fuerza del catolicismo político.

No se hostilizó sistemáticamente a la Iglesia. En el decenio de 1890 y en la presidencia de Cleto González Víquez (1906-1910), el gobierno se interesaba por la venida de los salesianos, «a condición de no llegar en traje talar». En 1908 llegará un delegado pontificio cuyo rango diplomático será reconocido en seguida.

«La Iglesia como tal, escribe Sanabria, nunca adoptó ni siguió un plan político. Hubo clérigos en todos los partidos. Fuera del 84, en que los liberales por iniciativa propia hicieron tabla rasa, la Iglesia nunca tuvo que sufrir con la derrota de los partidos, ni cifró determinadas esperanzas en el triunfo de una candidatura. Nuestra Iglesia ha mantenido una actitud definida sólo en materia de principios, cuando en los afanes políticos sólo se traían y llevaban cuestiones sobre las cuales no puede en manera alguna transigir»[91].

No ha existido, pues, una ola de hostilidad contra la Iglesia, pero se hizo visible el desinterés religioso en las clases influyentes.

9. *Evaluación del período*

La descripción que hemos hecho hasta el momento parece que conserva una fijación en los problemas de índole política y de conflicto entre las relaciones de la Iglesia y del Estado. La historia, la vida de la Iglesia, tiene también otro gran protagonista: el pueblo cristiano con su riqueza religiosa, sus expresiones de fe, sus defectos, limitaciones y alienaciones. Infortunadamente no poseemos literatura a este propósito, y nos hemos contentado con indicar algunos de estos aspectos que señala, demasiado periféricamente, la bibliografía consultada.

Una cierta insistencia en las peripecias de la vida eclesial sufridas a través de las legislaciones irreligiosas y anticatólicas obedece a la convicción de que la atmósfera anticristiana se produjo en gran parte, o se acentuó, por la violencia del poder político ejercida dentro de una comunidad que por su débil infraestructura difícilmente podía defenderse. Aunque los gobiernos surgidos de la revolución de 1871 no mostraron la dureza e intransigencia de Guatemala, sí contribuyeron a una laicización oficial y de los estratos intelectuales. El pueblo, rural en su mayor proporción, quedó parcialmente protegido por la caparazón de su propia religiosidad.

Algún historiador atribuye la incapacidad de resistencia de la Iglesia a la debilidad, al mero nominalismo del catolicismo latinoamericano[92], religión de mujeres y de pueblo bajo. Los hombres de la *elite* no estaban dispuestos a dar la vida por su fe.

Éste será un juicio sociológico que desconoce otras dimensiones de la fe e infravalora la omnipotencia de las dictaduras. Se pasan por alto otros resultados extremadamente graves, se desvertebran las estructuras de la Iglesia con la expulsión de obispos, sacerdotes y religiosos; los católicos quedan privados de sus lugares de culto y de sus precarias formas de defensa. Los golpes vinieron repentinamente. Si se arguye por qué la comunidad no se encontraba organizada, habría que lamentar, aunque anacrónicamente, que aquéllos eran otros tiempos: los obispos pertenecían a su época y a su espacio, que no eran los de Bélgica ni los de la Alemania del *Kulturkampf*; la escasez de diócesis y de un clero numeroso y bien formado no obedece siempre y necesariamente a falta de voluntad o de visión profética. Los católicos, al menos en gran parte, respondieron de acuerdo con sus posibilidades. La persecución se vio acompañada de medidas uniformes de gran eficacia: acusaciones de *complot* contra el Estado lanzadas a los obispos en todas las naciones centroamericanas; su expulsión nocturna y perentoria de los obispos; desconocimiento arbitrario de los concordatos; promulgación rápida de constituciones laicistas. Se podría leer con fruto el estudio de Hilaire Belloc, *Cómo ocurrió la Reforma*, y se encontrarán analogías interesantes.

Tampoco se han de ignorar las deficiencias de la Iglesia, comunes entonces a los países de tradición católica: Iglesia con nostalgias de *ancien régime*, no poco aferrada a los favoritismos de los gobiernos y confiada en el estatuto concordatario. Quizá la mayor parte del clero no representaba el mejor retablo de cultura como para presentar al catolicismo cual imagen de apertura y de progreso. Pero los pueblos no asistieron indiferentes a la aplicación de las medidas hostiles. Baste recordar la pública manifestación de dolor y de protesta popular en las expulsiones de los obispos, religiosos y religiosas de Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica, y el júbilo con que fue saludado su retorno, así como el valor con que en la república de El Salvador y en Costa Rica defendieron su causa los sacerdotes y católicos que tomaron parte en las asambleas constitucionales o legislativas.

90. «Sobre el justo salario de los trabajadores y artesanos y otros puntos de actualidad que se relacionan con la situación de los destituidos de bienes de fortuna.»

91. V. SANABRIA, *Anselmo Llorente*, p. 139.

92. J.L. MECHAM, p. 416ss.

V. Las estructuras de la Iglesia[93]

1. *Diócesis y episcopado*

Hasta bien entrado el siglo xx produce penosa impresión la debilidad numérica de diócesis, de clero y de parroquias que aqueja a la Iglesia en Centroamérica. Durante más de tres siglos existieron cuatro sedes episcopales únicamente para todo el territorio del istmo: Guatemala, erigida en 1534 y hecha metropolitana en 1746; Comayagua en Honduras, creada en 1561; León, Nicaragua, creada en 1534, y Panamá, 1513, que perteneció en la época colonial al arzobispado de Lima, y más tarde al de Santa Fe de Bogotá.

Tenemos, pues, que hasta 1842, la provincia eclesiástica de Guatemala, sólo con tres sedes, comprendía cinco naciones, alrededor de medio millón de kilómetros cuadrados y verosímilmente, cerca de dos millones de habitantes. Razones pastorales y de nacionalismo llevaron a la Santa Sede a erigir la diócesis de El Salvador en 1842 y la de Costa Rica en 1850. En esta situación absurda se continuó hasta el decenio de 1910. Ya monseñor Cárcamo, de El Salvador, había propuesto a Pío ix en 1876 la división de su diócesis, y monseñor Casanova había pedido al cabildo catedralicio de Guatemala estudiar la creación de los obispados de Quezaltenango y de Esquipulas, que se mostró irrealizable por la pobreza de la Iglesia y la escasez de sacerdotes.

Ya poco después de la independencia se agudizaba la conciencia de que en tales circunstancias la acción pastoral resultaba casi imposible. En 1825 se hacía ver por parte del cabildo de San Salvador que la región tenía 300 000 habitantes y 54 parroquias; que cada parroquia contaba con 5555 *(sic)* feligreses; que la distancia a la sede arzobispal era de 60 leguas; que las vacantes, a veces dilatadas, causaban muchos trastornos y que una visita pastoral del prelado se hacía imposible[94].

En el decenio de 1890, de acuerdo con los datos aportados por Termoz, que aquí completamos con los de Ritzler - Sefrin *(Hierarchia VIII)* la situación del personal ministerial era el siguiente:

País	Habitantes	Sacerdotes	Parroquias
Guatemala	1 388 000	139	104
Honduras	380 000	?	65?
Costa Rica	245 000	102	54
Nicaragua	350 000	130	67
El Salvador	800 000	127	86

93. En la elaboración de las páginas que vienen empleamos los siguientes autores citados en la bibliografía y evitamos las notas: I. Alonso, G. Garrido, J. Brufau Macías, W. Promper, PMV, P. Termoz, y varios: *Survey*.

94. S. Vilanova, p. 99-102.

Fuera de la capital de Guatemala, que llegaba a los 75 000 habitantes, las otras capitales eran grandes aldeas, ninguna de las cuales superaba los 20 000.

¿Qué impedía a la Santa Sede la multiplicación de las diócesis? Es falsa la aseveración de que la Santa Sede propendía, por principio a mantener jurisdicciones macrodiocesanas y a oponerse a su división. En cuanto fue posible dentro de las circunstancias del siglo xix se buscó una multiplicación de las diócesis: así lo hizo Pío ix en la década de 1860 creando nueve diócesis en dos provincias eclesiásticas en México, y ello en plena persecución juarista. Otro tanto hizo León xiii en el Brasil cuando acabó el malhadado imperio. Ocho diócesis repartidas en dos provincias eclesiásticas se erigieron en Colombia en la segunda mitad del siglo xix. Con referencia a la América Central, puesto que carecemos de documentos, podríamos trabajar con hipótesis. La lentitud con que se procedió en la creación de nuevas diócesis pudo obedecer a la escasez de clero preparado; a previsibles conflictos debidos al patronato, como fue el caso de Costa Rica que estuvo vacante nueve años en tiempos del «supercatólico» Tomás Guardia; a dificultades internas para formar cabildo catedralicio por la escasez de clero; a las turbulencias políticas del tiempo con la consiguiente inestabilidad de los gobiernos.

Durante los regímenes liberales inmediatamente subsiguientes a 1871, era impensable la creación de diócesis, si bien el arzobispo de Guatemala contempló la posibilidad de crearlas al empezar el gobierno de Estrada Cabrera.

Empero semejante situación aparecía ya demasiado antipastoral y por ello el delegado apostólico Cagliero se embarcó en el proyecto durante su misión entre 1908 y 1915. Obtuvo la creación de cuatro sedes metropolitanas más, fuera de Guatemala que ya lo era: San Salvador, Tegucigalpa, Managua y San José, con ocho sufragáneas y tres vicariatos apostólicos. La realización de esta iniciativa no tuvo efectos uniformemente inmediatos en todas las repúblicas del istmo.

Fue mérito de Cagliero, primeramente, haberlo conseguido: ahora cada nación constituiría una provincia eclesiástica; en segundo lugar no lo hizo como quien trabaja en su escritorio sobre un mapa. Personalmente recorrió enormes extensiones, incluso en la hostil Guatemala. El paso dado será una inyección de vida a la golpeada organización de la Iglesia centroamericana. Pero mientras en El Salvador el presidente Araújo se congratuló de ello y en Guatemala el mismo Estrada Cabrera aprobó el plan y ofreció garantías, en Honduras chocó de tal suerte la medida, que en 1916 fue expulsado el lazarista padre Nieborowski, profesor en el recién fundado seminario, porque era quien se puso al frente de la iniciativa y había conducido las negociaciones con Roma.

La primera diócesis filial de Guatemala, Quezaltenango, se creó solamente en 1921, y la segunda, Verapaz, en 1935. Erigida la provincia eclesiástica de Honduras en 1913 con tres jurisdicciones, hubo que esperar hasta 1949 a nuevas divisiones. En El Salvador corrieron 30 años entre la decisión

Cuadro estadístico de la Iglesia en Centroamérica

	Extensión en km²	*Habitantes en 1970 en miles*	*Densidad km²*	*Parroquias*	*Religiosos*	*Religiosas*	*Sacerdotes diocesanos*	*Sacerdotes religiosos*	*Sacerdotes total*	*Seminaristas*	*Habitantes sacerdote en 1970*
GUATEMALA	108 889	5 189	48	302	667	946	175	450	625	59	8 342
Guatemala	5 546	995	186	88	410	492	79	239	318	14	3 119
Jalapa	7 204	465	64	24	6	20	16	6	22	2	19 291
Quezaltenango	4 733	340	71	29	45	110	22	37	59	10	5 760
San Marcos	3 791	424	111	26	3	58	18	—	18	—	16 300
Sta. Cruz de Quiché	8 387	315	37	19	22	25	—	22	22	3	12 600
Sololá	5 540	689	124	30	34	63	20	32	52	—	14 669
Verapaz	11 810	457	38	16	40	33	2	36	38	9	13 050
Zapata	5 281	318	60	16	19	36	13	9	22	—	13 250
Huehuetenango	7 400	471	63	20	32	63	5	22	27	2	16 240
Escuintla P.N.	4 384	343	78	9	17	16	—	17	17	14	20 000
Sto. C. de Esquipulas	160	31	—	6	11	5	—	5	5	3	—
El Petén A.A.	35 854	51	8	11	14	9	—	13	13	1	3 400
Izabal A.A.	9 034	292	32	8	14	16	—	12	12	1	24 000
EL SALVADOR	21 393	3 534	163	209	286	700	206	211	427	90	8 031
San Salvador	5 381	1 253	232	93	192	425	97	149	246	36	5 093
San Miguel	4 993	603	120	24	25	36	18	15	33	25	16 298
Santa Ana	4 394	752	83	38	39	132	38	29	67	12	11 750
Santiago de María	2 868	476	158	18	14	15	14	14	28	4	17 000
San Vicente	3 502	450	128	36	16	92	39	14	53	13	6 923
HONDURAS	112 088	2 582	23	110	196	284	72	183	255	22	10 940
Tegucigalpa	23 470	643	27	43	95	142	17	95	112	11	6 691
Comayagua	7 527	231	30	11	9	10	10	8	18	3	14 400
San Pedro Sula	36 599	540	14	14	40	52	5	33	38	1	14 500
Santa Rosa de Copán	17 360	697	40	25	23	34	25	21	46	5	17 000
Choluteteca P.N.	5 775	290	50	10	25	46	13	22	35	—	8 000
Imac. C. de Olancho	24 715	146	5	7	4	—	2	4	6	2	13 200
NICARAGUA	130 000	1 984	15	145	266	509	101	213	314	53	6 400
Managua	5 210	707	135	42	130	257	31	123	154	27	4 900
Estelí	7 293	191	26	13	11	53	14	7	21	7	8 000
Granada	9 000	202	22	24	20	36	11	20	31	2	5 100
León	10 000	354	35	31	45	65	27	25	52	9	6 800
Matagalpa	16 370	300	18	14	12	51	11	8	19	3	5 000
Juigalpa P.N.	12 565	122	9	9	4	4	6	4	10	—	13 500
Bluefields V.A.	72 050	144	1	12	44	43	1	26	27	4	5 500
COSTA RICA	50 700	1 737	34	142	193	898	256	127	383	70	4 924
San José de C.R.	3 758	758	201	67	153	702	147	94	241	37	3 524
Alajuela	8 811	329	37	32	21	87	57	13	70	10	4 569
San Isidro del General	11 404	140	12	12	5	35	10	5	15	8	9 333
Tilarán	17 000	345	20	19	4	50	31	4	35	11	8 846
Limón V.A.	11 000	136	12	12	10	24	11	11	22	4	7 157
PANAMÁ	75 650	1 464	19	101	318	335	90	174	264	17	6 236
Panamá	16 327	689	42	46	201	171	55	97	152	13	4 600
Chitré	6 294	144	22	14	7	3	10	7	17	1	8 400
David	8 758	236	26	25	41	58	8	29	37	2	6 300
Santiago de Veraguas	11 086	150	13	12	12	22	16	8	24	1	11 000
Bocas del Toro P.N.	8 917	41	4	4	12	17	—	12	12	—	4 100
Darién V.H.	24 268	159	6	—	45	64	1	21	22	—	5 000
TOTAL GENERAL	498 720	16 490	33	1 009	1 926	3 672	900	1 368	2 268	310	7 400

de 1913 que erigió la diócesis de Santa Ana y San Miguel, y 1943, en que se creó la de San Vicente. En Costa Rica debió aguardarse hasta 1921 para que se cumpliera la resolución pontificia de fundar las jurisdicciones de Alajuela y Limón. Panamá fue elevada a sede metropolitana con una diócesis sufragánea solamente en 1925. Inmediatamente antes dependía de la arquidiócesis colombiana de Cartagena.

Según el cuadro ofrecido por la meritoria monografía de «Pro Mundi Vita» (pág. 26) citada en bibliografía, la situación estadística de la Iglesia en Centroamérica en 1970 era la que aparece en el cuadro de la página anterior[95].

Esto significa que las seis diócesis de 1870 eran, un siglo más tarde 42 jurisdicciones eclesiásticas, aunque de desiguales dimensiones: el territorio misional de Bluefields (Nicaragua) tenía 72 050 km²; la diócesis de San Pedro Sula (Honduras), 36 599; El Petén (Guatemala), 35 854; Olancho (Honduras), 24 715; el vicariato de Darién (Panamá), 24 268, y la arquidiócesis de Tegucigalpa, 23 470; las 371 parroquias de 1890 habían subido a 1009; los probables 568 sacerdotes de la misma época eran 2268 en 1970. Adviértase que en 1890 no se considera a Panamá, donde debían de ser unos 40 verosímilmente, o quizá menos.

En cuanto al número de jurisdicciones eclesiásticas, quedan repartidas así en 1970: trece en Guatemala; cinco en El Salvador; seis en Honduras; siete en Nicaragua; cinco en Costa Rica; seis en Panamá.

2. *El clero y las parroquias*

Teniendo en cuenta el cuadro estadístico reproducido anteriormente para el año 1970, la evolución del número de sacerdotes y su proporción con el número de habitantes entre 1912 y 1970 puede observarse en el cuadro (pág. 27 de *Pro Mundi Vita*) que nosotros reproducimos para su estudio y comparación en la página que sigue[96].

95. Los datos demográficos difieren de los que se indicaron al principio de este trabajo, tomados del «Anuario de las Naciones Unidas».

96. La fuente para 1912-1960 es *Latin America in Maps, Chartes and Tables*, número 2. *Socioreligious Data* (Comp. por Yvan Labelle y Adriana Estrada), México. W. PROMPER aduce idénticos guarismos en la pág. 41, pero sus fuentes son: *Atlas Hierarchicus* de STREIT, Paderborn 1913, p. 114. Más adelante en nuestra nota 105 veremos que se ha de trabajar con cautela ante las estadísticas.

		1912	1945	1950	1955	1960	1965	1968	1970
GUATEMALA	Diocesanos	109	71	60	83	105	196	184	188
	Religiosos	10	47	72	159	207	298	321	434
	Total	119	118	132	242	312	494	505	622
Habitantes por sacerdote		9400	20 700	21 200	13 500	12 300	8809	9827	8342
EL SALVADOR	Diocesanos	130	111	111	120	148	153	204	227
	Religiosos	12	88	103	121	136	203	191	213
	Total	142	199	214	241	284	356	395	440
Habitantes por sacerdote		7000	8700	8700	9200	9185	8149	8349	8031
HONDURAS	Diocesanos	95	61	55	48	57	75	111	63
	Religiosos	15	41	65	79	114	111	140	173
	Total	110	102	120	127	171	186	251	236
Habitantes por sacerdote		5000	12 300	11 900	13 000	11 500	12 446	10 577	10 940
NICARAGUA	Diocesanos	54	94	102	97	97	116	111	123
	Religiosos	30	63	96	111	125	194	189	187
	Total	84	157	198	208	222	310	300	310
Habitantes por sacerdote		6300	5900	5300	6000	6600	5658	6333	6400
COSTA RICA	Diocesanos	86	95	101	113	140	187	222	248
	Religiosos	25	51	67	117	114	144	136	125
	Total	111	146	168	230	254	331	358	373
Habitantes por sacerdote		2500	4700	4800	4100	4600	4432	4539	4924
PANAMÁ	Diocesanos	52	33	37	39	44	55	81	78
	Religiosos	8	57	83	108	125	154	176	176
	Total	60	90	120	147	169	209	257	254
Habitantes por sacerdote		6400	7800	6700	6200	6200	5785	5369	5763

A excepción de Guatemala y Panamá, donde la proporción de habitantes por sacerdote experimenta alguna mejoría, en las otras repúblicas se registra un deterioro de la situación.

Interesa advertir sobre los casos de Guatemala y Honduras. En Guatemala, de 1912 a 1950 la disminución de sacerdotes diocesanos es alarmante y la desproporción con el creciente número de fieles es catastrófica. Está dando, sin duda, sus frutos la prolongada hostilidad y el despojo de los bienes del seminario. En Honduras se pasa de 5000 habitantes por sacerdote en 1912 a 10 940 en 1970. Por otra parte, en Guatemala, Honduras y Panamá se nota una creciente disminución de sacerdotes diocesanos entre 1912 y los años cincuenta.

En cambio la recuperación se advierte en el clero religioso en todos los países. Se ve que las legislaciones anticatólicas de los últimos decenios del siglo XIX habían perdido influjo y se aplicaban elásticamente. Pero ello no significa una evolución en el interior de la comunidad autóctona, porque la

proporción de sacerdotes religiosos en los últimos decenios es superior al de diocesanos y los religiosos son en su gran mayoría no nacionales. El crecimiento de clero religioso arranca en el decenio de 1950 debido, en gran parte, a la preocupación de Pío XII, que alentó a las órdenes y congregaciones a que también miraran al que llamó «formidable bloque católico», pero con su monstruoso problema de carencia de sacerdotes. El cuadro siguiente, tomado asimismo del estudio de *Pro Mundi Vita* (pág. 28) presenta la proporción de clero diocesano y religioso no nacional en 1970, en esta forma:

	Diocesanos	Religiosos
Guatemala	38,1	96,8
El Salvador	9,0	85,0
Honduras	30,9	98,0
Nicaragua	29,2	95,0
Costa Rica	21,0	76,0
Panamá	56,8	93,0

De acuerdo con datos anteriores establezcamos la comparación del número de parroquias entre el decenio de 1890 y el año de 1970:

	1890	1970
Guatemala	104	302
El Salvador	86	209
Honduras	60/70	110
Nicaragua	67	145
Costa Rica	54	142

No incluimos a Panamá, entonces (1890) territorio colombiano.

Solamente Guatemala, El Salvador y Costa Rica se aproximan a una triplicación de sus parroquias. En Nicaragua casi se duplican y en Honduras no alcanzan a doblarse. Nos encontramos por tanto, frente a gravísimas manifestaciones de irrelevancia eclesial, por el estancamiento o la dificultosa marcha de centros pastorales. Se abulta el problema si se considera que el número de sacerdotes por habitantes es una simple expresión convencional: entran los factores de edad, de burocracia, de dedicación a tareas no estrictamente pastorales, con otros factores comunes a toda la América Latina, de la dispersión, la distancia y la explicable inadaptación de no pocos extranjeros, puesto que la adaptación no se logra en pocos años.

Las estadísticas de W. Promper (pág. 36) para 1964 colocaban a Honduras, Guatemala, El Salvador, Panamá y Nicaragua entre los 10 países latinoamericanos con más alto número de católicos por sacerdote. En cambio en 1961 se contaban 700 misioneros protestantes extranjeros y 1600 nacionales.

3. *Seminarios y ordenaciones*

Aparece desolador el cuadro de ordenaciones sacerdotales entre 1960 y 1971, así como el número de seminaristas mayores. Éstos experimentan un aumento, a veces notable, en tanto que las ordenaciones disminuyen:

	Seminaristas mayores					Ordenaciones anuales					
	1960	1965	1969	1970	1971	1960	1961	1968	1969	1970	1971
Guatemala	30	19	49	60	59	8	1	3	7	3	3
El Salvador	51	51	85	72	90	5	4	10	9	5	5
Honduras	24	26	35	22	22	3	3	3	4	2	6
Nicaragua	11	37	46	31	53	2	5	6	2	2	1
Costa Rica	50	73	75	69	70	7	13	7	7	5	13
Panamá	19	21	26	21	17	1	1	0	0	0	2

La historia de los seminarios en Centroamérica acompaña las vicisitudes de su propia historia religiosa. El de Guatemala, fundado en 1597, fue aniquilado durante los años de persecución de 1871 a 1900. En 1918 un pavoroso terremoto destruyó el nuevo edificio, cuya reconstrucción se inició en 1928. El edificio original fue incautado por los gobiernos perseguidores. En 1963 sólo había dos seminarios mayores para las 10 jurisdicciones eclesiásticas[97]. El seminario de El Salvador fue fundado a mitad del siglo XIX, único hasta 1916. Tuvo que cambiar de sede varias veces, dirigido entre 1900 y 1973 por los lazaristas y por los jesuitas sucesivamente. Se convirtió en interdiocesano al crearse nuevas diócesis; de las seis que se contaban en 1963, solamente la metropolitana y la de Santa Ana poseían seminario mayor propio.

El seminario de Honduras, erigido en Comayagua en 1680, obtuvo incluso la categoría de universidad. Cerrado por las guerras civiles de 1826, pudo reabrirse como seminario independiente en 1905 y se trasladó a Tegucigalpa en 1907. Sus grandes bienhechores y directores fueron los lazaristas, especialmente los padres Hombach y Nieborowsky, de origen alemán. Ambos hubieron de sufrir incomprensiones y críticas. Desde 1948 hasta 1962, estuvo dirigido sucesivamente por los salesianos, cordimarianos y clero canadiense. Es interdiocesano. En sus nuevos orígenes fue ayudado por la limosna del propio papa san Pío X[98].

El seminario de la arquidiócesis de Managua (1913) fue erigido tardíamente en 1950 y de hecho es interdiocesano para Nicaragua. Todavía en 1970 estaba bajo la dirección del clero canadiense.

El de San José de Costa Rica, fundado en 1854 por su primer obispo con grandes sacrificios y esperanzas, tuvo que clausurarse por su extrema pobreza en 1872. Reabierto en 1875 padeció la expulsión de sus nuevos directores, los lazaristas alemanes, en 1884. El tesón de monseñor Thiel al regresar de su destierro lo llevó adelante; también padeció la ruina de su edificio por un terremoto. En 1920 se inauguró la nueva sede y sirve a las diócesis de la nación. El de Panamá data apenas de 1951.

97. Estos y los siguientes datos en *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Vaticano 1963, entre p. 1415-1460.

98. J. BRUFAU GARCÍA, *La formación*.

Las causas de escasez de sacerdotes en América Central son comunes a las de otros muchos países latinoamericanos. Ha desempeñado un papel deletéreo la persecución religiosa, la precariedad y vicisitudes de los seminarios, el descrédito orquestrado contra el estado sacerdotal y ciertas manifestaciones de mediocridad espiritual, ciertos casos de conducta escandalosa que, por otra parte, se ha demostrado, no ser monopolio de nuestras desamparadas comunidades católicas. El *survey* realizado por un grupo de jesuitas en 1969 señala, asimismo, casos menos frecuentes de lo que pudiera desearse, de una apreciación profesionalista de la vocación al sacerdocio como mero recurso para ascender en la escala social. El estado de aspirantes al sacerdocio en los últimos años puede apreciarse en el siguiente cuadro de 1969.

	Seminaristas mayores					Ordenaciones anuales					
	1960	1965	1969	1970	1971	1960	1965	1968	1969	1970	1971
Guatemala	30	19	49	60	59	8	1	3	7	3	3
El Salvador	51	51	85	72	90	5	4	10	9	5	5
Honduras	24	26	35	22	22	3	3	3	4	2	6
Nicaragua	11	37	46	32	53	2	5	6	2	2	1
Costa Rica	50	73	75	69	70	7	13	7	7	5	13
Panamá	19	21	26	21	17	1	1	0	0	0	2

Estableciendo comparaciones muy parciales con el siglo XIX, encontramos que en 1890 había en Honduras 71 sacerdotes diocesanos para unos 400 000 habitantes. En 1970 eran 70 para dos millones y medio, ya que no contamos a los religiosos, en su mayor parte extranjeros (98 % [!]). Entre 1888 y 1905 hubo 31 ordenaciones: una por 16 129 habitantes; entre 1909 y 1927 aquéllas disminuyeron a 20: una por 35 000 habitantes; entre 1927 y 1944 se ordenaron 26 sacerdotes: uno por 46 000 habitantes.

En Honduras ha existido una campaña contra el clero «extranjero» por parte del gobierno, y aun desafortunadamente, de algunos eclesiásticos nacionales. En su defensa salieron los obispos en 1950. Esa celotipia nacionalista desconoce la catolicidad de la Iglesia, pero, a su vez, como lo ha señalado agriamente y no con toda justicia, Iván Illich, la demasiada confianza en la ayuda exterior puede traer riesgos de rutina y pérdida de identidad.

Una pregunta de sumo interés para la historia eclesiástica de Centroamérica es la de cómo se formaban los sacerdotes dentro de las vicisitudes después de la independencia. Entre 1829, año de la expulsión de Guatemala de monseñor Casáus, y 1843, no hubo ningún obispo en la región. Sanabria nos informa que en Costa Rica, antes de la creación de la diócesis (1850), se

improvisaban clérigos «después del aprendizaje regular de la escritura, de la gramática y del catecismo y de algunas nociones de filosofía y de moral quienes se presentaban a la Vicaría en solicitud de sus dimisorias, y no se les podían extender, porque en Centroamérica no había obispos [...]. A la Vicaría Eclesiástica llegaban continuamente peticiones de las autoridades y de los particulares clamando por sacerdotes. Otras veces eran quejas contra el párroco cuya remoción se solicitaba. «"Y no puedo fabricar sacerdotes", decía el padre Del Campo al presidente Carrillo, que apoyaba con la autoridad de su recomendación, una súplica de un pueblo lejano»[99]. El obispo de San Salvador, Tomás Miguel Pineda y Saldaña, se empeñó pronto en la fundación de su seminario diocesano; por su marcha se preocupó igualmente el sucesor, monseñor Cárcamo, dentro de las infinitas dificultades que fueron surgiendo.

En Honduras parece que existían deplorables deficiencias. El polígrafo hondureño, que más tarde abandonaría el sacerdocio, don Antonio R. Vallejo (nacido en 1844 y ordenado en 1868), escribía a su obispo, monseñor Zepeda: «¿No es altamente doloroso que no nos dejas ningún sacerdote para la controversia, ni para el púlpito, ni para la enseñanza, ni para un gobierno?» Se queja de que ningún alumno de aquellos años (1861 a 1885) haya sido enviado a estudiar en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma. Calificó la enseñanza del seminario o Colegio Tridentino, de «estrechísima, sin horizontes, sin base y sin principios. La Sagrada Escritura se vio explicada por cuentos de pulpería, como se ve hoy explicada por chiles de convento»[100].

Para hacer justicia, no se debe olvidar la fidelidad de la mayor parte de los sacerdotes centroamericanos a sus obispos, como fue el caso en el destierro del arzobispo Casáus (1829), el repudio de los intentos «cismáticos» del padre Matías Delgado en El Salvador, la solidaridad expresada por no pocos sacerdotes con los obispos nuevamente desterrados de Guatemala y de El Salvador, algunos de los cuales sufrieron la misma pena, y la defensa que hicieron de los derechos de la Iglesia los sacerdotes representantes en las asambleas constituyentes de El Salvador en 1871 y de Costa Rica en 1884.

Monseñor Víctor Sanabria, historiador de la Iglesia en Costa Rica, afirma que el clero de su patria el siglo pasado era fervoroso aunque de preparación intelectual mediocre. De ese clero salieron obispos virtuosos y valientes, como Piñol Aycinena y Ricardo Casanova en Guatemala, Pineda, José Luis Cárcamo y Adolfo Pérez en El Salvador, y Anselmo Llorente en Costa Rica. Cuando el dictador Zelaya prohibió el uso de la sotana en Nicaragua, a principios de nuestro siglo, hubo sacerdotes que salieron con ella por las calles con gran denuedo y fueron apaleados. Fueron beneméritos de la Iglesia en aquellos años, sacerdotes como José Lezcano (más tarde

99. V. Sanabria, *Anselmo Llorente*, p. 19-20.

100. Cit. por J. Reyna Valenzuela, *Biografía del Doctor Antonio R. Vallejo*, Tegucigalpa 1966, p 157 y 153 respect La noticia me ha sido proporcionada por un eclesiástico hondureño

arzobispo de Managua), Ramón Ignacio Matus y Mariano Dubón, que dejó fama de santidad.

Monseñor Cagliero, en misión pontificia por la América Central en el pontificado de Pío x, habla con simpatía del clero que fue conociendo y alaba su esfuerzo pastoral. En cuanto a tiempos más recientes nos remitimos al juicio de los obispos del istmo en sus observaciones a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, de lo que trataremos mucho más adelante.

4. *Diócesis sin obispo y episcopado autóctono*

Algunas naciones centroamericanas han sido seriamente afectadas por largas vacantes o por ausencias forzosas impuestas a sus pastores. Recordemos una vez más los 27 años de vacante del obispado de Comayagua (Honduras) entre 1817 y 1844; los 24 de León de Nicaragua, 1825-1849; los 16 años de destierro del arzobispo de Guatemala, don Ramón Francisco Casáus, 1829-1845, muerto en La Habana; los 27 años de expulsión de los arzobispos de Guatemala entre 1871 y 1898, sin mencionar aún el futuro destierro del arzobispo Luis Javier Muñoz en 1922 hasta su muerte en Bogotá en 1927; el dilatado ostracismo impuesto al obispo de Nicaragua, monseñor Ulloa, desde 1894 hasta 1909, cuando murió en Panamá. En algunos casos la Santa Sede atendió por medio de coadjutores. San José de Costa Rica estuvo vacante 9 años, entre 1871 y 1880, remediada en parte por un vicario apostólico italiano.

Otras veces pasan algunos años entre la muerte del obispo y la designación del sucesor: monseñor Thiel, de San José de Costa Rica, murió en 1901; el siguiente prelado, monseñor Stork, fue preconizado en 1904.

La más extraña vacancia de una sede arzobispal, por ser tan reciente y por la terquedad sacristanesca del gobierno, fue sufrida en Tegucigalpa durante 14 años, de octubre de 1933 a diciembre de 1947. La arquidiócesis fue gobernada de forma anómala, no anticanónica, primero por un vicario de carácter excéntrico, luego por otro muy competente, el presbítero Emilio Morales Roque, que sufrió incomprensiones de un nuncio, y finalmente por el obispo sufragáneo de Santa Rosa de Copán, quien, a su vez, administraba la arquidiócesis a través de un obispo subdelegado, monseñor José de la Cruz Turcios, preconizado por fin arzobispo de la capital a fines de 1947.

A falta de una documentación disponible por tratarse de tiempos demasiado recientes, es preciso atenerse al juicio de algunos eclesiásticos fidedignos, que afirman la existencia de un malestar a causa de la gestión de algunos nuncios apostólicos del istmo entre 1930 y 1960.

En las observaciones enviadas a la Comisión Antepreparatoria del Concilio por los cuatro nuncios que había en Centroamérica en 1959, no se lee ningún juicio despectivo sobre la comunidad católica, sino la preocupación por la conservación de la fe, por la formación del clero y por la multiplicación de sacerdotes. Más aún, el nuncio en Guatemala pide que el futuro Concilio dicte normas para tutelar a los sacerdotes en conflicto con sus

obispos. En 1956 los obispos del mismo país suscribieron una declaración conjunta para desmentir que existiesen antagonismos entre el episcopado y la nunciatura.

Dentro de la comunidad católica centroamericana se ha advertido desagrado por el crecido número de obispos extranjeros. La Iglesia es universal, «católica», y la madurez pastoral debiera prescindir en teoría de todos estos condicionamientos nacionalistas. Pero no todo es nacionalismo, sino precisamente realismo pastoral. Ha habido por cierto excelentes prelados extranjeros, como los alemanes, monseñor Thiel y monseñor Hombach, en Costa Rica y en Honduras, o monseñor Caruana, maltés, o el arzobispo Luis Durou, en Guatemala (ambos entre 1927 y 1939).

Aunque nos salgamos un tanto del año límite en que se concluye este estudio (1970), anotemos que de los 52 obispos de Centroamérica en 1973, 36 eran centroamericanos y 16 extranjeros: seis españoles, cuatro italianos, tres estadounidenses, dos alemanes y un canadiense. Además, 31 eran diocesanos y 21 religiosos: seis franciscanos, cuatro claretianos, tres agustinos, tres benedictinos, dos de Maryknoll, un dominico, un jesuita y uno de las Misiones Extranjeras de Quebec. Tal situación refleja, asimismo, la proporción de clero nacional y extranjero y de clero diocesano y religioso[101].

Por cierto que en 1969 se produjo una protesta por parte de algunos sacerdotes en Guatemala a causa «del carácter extranjero del episcopado». Señalaban que de 12 jurisdicciones eclesiásticas, 10 estaban regentadas por obispos no nacionales. El episcopado descalificó a «estos grupos de presión que han escandalizado al pueblo fiel, desorientado la opinión y roto la unidad de la Iglesia».

5. *La CEDAC*

La jerarquía de Centroamérica y Panamá fue la primera en organizarse regionalmente, adelantándose desde 1950 a la Conferencia General del Episcopado latinoamericano (1955) y al CELAM, y formando la CEDAC o Conferencia Episcopal de América Central y Panamá. Desde entonces se empezó a reunir cada año en las diversas capitales y en 1956 produjo el primer documento conjunto. En 1970, Pablo VI aprobó sus nuevos estatutos y se denomina ahora Secretariado del Episcopado de Centroamérica y Panamá.

6. *Los religiosos*

Si en América Latina los religiosos constituyen una falange apostólica imprescindible, en América Central, una vez que empezó a permitírseles su

101. PMV 25.

regreso, han significado una inyección de vida para enteras comunidades de fieles sumidas en el total desamparo a causa de la escasez de sacerdotes. Se verá en páginas posteriores que algunos obispos manifestaron reservas al celebrarse el Concilio por la excesiva concentración de los religiosos y religiosas en el sector educativo.

Como queda referido en páginas anteriores, no hubo constitución laicista que les ahorrara la expulsión y decretara la ilegalidad de su retorno. Los religiosos fueron acusados de conspiración, de oscurantismo y de parasitismo. Fueron expulsados de Guatemala en 1871 y 1872 «por carecer de objeto [...] por su naturaleza refractaria a las reformas conquistadas por la civilización moderna». Las instituciones educativas «monásticas» fueron calificadas de «cancerosas» y de «carcoma» en Costa Rica. La Constitución de El Salvador prohibía en 1886 «el establecimiento de congregaciones conventuales y toda especie de instituciones monásticas». En Nicaragua se suprimieron las congregaciones religiosas en 1899; en 1880 fueron vetados en Honduras.

El tremendismo fue poco a poco desapareciendo. El caso de los salesianos es bien significativo: fueron llamados a Costa Rica en 1897 por el presidente Rodríguez, y eso cuando casi todo el gabinete era masón. Su sucesor, Cleto González, ofrecía todas las facilidades, poniendo una condición: que no entrasen vestidos de sacerdotes. Los salesianos, con el entusiasmo que lleva toda nueva y recia fundación, fueron instalándose entre 1905 y 1929 en El Salvador, Costa Rica, Panamá, Nicaragua y aun en Guatemala. En 1957 contaban una floreciente provincia con 115 sacerdotes, 104 estudiantes, 56 hermanos cooperadores y 21 novicios.

De todos modos, los gobiernos, a excepción de Guatemala, hacían la vista gorda a las anacrónicas legislaciones laicistas.

En Guatemala se reafirmaron las leyes antijesuíticas y contra cualquier otra comunidad en 1926. Cuatro años antes se había expulsado al arzobispo, don Javier Muñoz, entre otros motivos por ser miembro de la Compañía de Jesús. Hacia 1945, no obstante las terquedades masónicas del régimen del «socialismo espiritualista», empiezan a instalarse algunas congregaciones, y aun entra algún pequeño grupo de jesuitas. En 1969 trabajan 24 comunidades masculinas con 667 miembros y 39 femeninas con casi un millar de religiosas. Muchos de ellos darán pruebas de heroica fortaleza cristiana y sufrirán nuevas modalidades de persecución en el decenio que empieza en 1970.

Durante la segunda visita que hizo a El Salvador el delegado apostólico Cagliero (1912) aprovechó las buenas disposiciones del presidente Araújo, quien disimulando las fórmulas legislativas hostiles, secundó la entrada de los hermanos cristianos, los salesianos, los capuchinos y los jesuitas desterrados de México, que se encargarían del seminario. En 1960, las comunidades religiosas de varones eran 16, repartidas en 65 casas con 265 religiosos; había también 463 hermanas de 20 congregaciones. Diez años más tarde los religiosos llegaban a casi 300 y las religiosas a 818.

Las diversas constituciones de Honduras se han mostrado teóricamente

hostiles al catolicismo. Sin embargo, en 1912 se concedió libertad de asociación; la hostilidad no siempre ha sido aplicada; el propio Estado ha tolerado y aun ayudado a la presencia de comunidades religiosas: en 1909 entraron los lazaristas para encargarse del seminario; más tarde los salesianos, franciscanos, somascos, redentoristas y comunidades femeninas para colaborar en escuelas normales y en obras de caridad y de beneficencia. Con todo, en la I Conferencia General del Episcopado en Río de Janeiro (1955), el relator por Centroamérica puntualizaba que no se reconocía la personalidad jurídica de las congregaciones religiosas. En 1970, el número de religiosos y religiosas llegaba a 480 en una población de más de dos millones y medio; en conjunto era la nación menos favorecida proporcionalmente. Recordamos nuevamente la queja del delegado apostólico Cagliero de que en 80 años no había habido un solo religioso o religiosa en el país. Desde 1909 los salesianos y las Hijas de María Auxiliadora desarrollaron una gran obra de educación. Mencionamos la escuela primaria «San Miguel», fundada por aquéllos en 1909, que evolucionó para ser el floreciente «Instituto Normal San Miguel». Entre 1930 y 1940 registró un gran desarrollo el apostolado de caridad y beneficencia de las comunidades femeninas.

Monseñor Cagliero se preocupó para que Nicaragua recibiese nuevamente congregaciones religiosas. Gracias al trabajo de una minoría católica, en las reformas constitucionales de 1911 y siguientes se obtuvo la entrada o el retorno de los jesuitas, salesianos, hermanos de la doctrina cristiana, dominicos, franciscanos y capuchinos. En 1970, los religiosos eran 266 y las religiosas 509.

Caídas en desuso y luego derogadas las leyes en Costa Rica, los religiosos de ambos sexos superaban los 1100 en 1970. El destierro contra los jesuitas dictado en 1884 sólo se derogó 60 años más tarde, y por eso, mientras en Nicaragua, El Salvador y aun en Guatemala han logrado abrir universidades propias, en Costa Rica solamente eran tres los jesuitas en 1959.

A Panamá no alcanzaron las tempestades decimonónicas, o mejor, fueron disipadas porque, perteneciendo a Colombia, su Iglesia se benefició de la Constitución colombiana y del Concordato de 1886 y 1887. Monseñor Junguito, jesuita colombiano que había sufrido las persecuciones de Colombia y Centroamérica, obispo de Panamá de 1899 a 1911, se interesó en la entrada de jesuitas, salesianos y hermanos cristianos, antes de la separación política. Más tarde llegarán los cordimarianos. En 1970 existían más de 25 casas de religiosos con 315 miembros de 10 congregaciones y 23 comunidades femeninas con 335 hermanas, entre éstas las religiosas de la Visitación, de vida contemplativa, con 30 monjas.

Vale la pena sintetizar las consideraciones del cuadro que viene a continuación, tomadas del *Pro Mundi Vita*. Adviértase que sus estadísticas no son coherentes con las estadísticas globales ampliamente reproducidas en páginas anteriores tomadas de la misma publicación.

Número de religiosas en América Central, habitantes por religiosa (= hab. × rel.) en 1970 y 1950, y porcentaje de religiosas latinoamericanas (= LA) no oriundas de Centroamérica y de religiosas europeas y norteamericanas (EN) que trabajaban en la región.

	1945	1955	1970	hab. × rel.		% LA	% EN
				1970	1950		
Guatemala	84	212	850	6140	29 000	66,2	19,4
El Salvador	375	444	818	4320	4 556	58,4	21,9
Honduras	102	143	282	9156	10 625	37,8	43,2
Nicaragua	203	417	687	2887	3 382	–72,0–	
Costa Rica	275	342	968	1794	2 661	36,8	3,3
Panamá	224	256	462	3168	2 996	56,1	20,4

Los interrogantes son los siguientes: ¿por qué, a excepción de Guatemala, el crecimiento no es sino tímido en relación con la población? ¿Por qué es tan grande el porcentaje de extranjeras y entre éstas el de latinoamericanas no centroamericanas? ¿Tal esterilidad de vocaciones femeninas autóctonas, señala que el aporte extranjero no representa *aquella* vida religiosa congenial al catolicismo centroamericano? ¿Tal vida religiosa «constituye una estructura inadecuada para el mundo mestizo e indígena»? ¿Se discrimina a la mujer o es una traducción paralela de la pobreza espiritual del mundo femenino? ¿Influyen los factores sociales y canónicos de la ilegitimidad y del concubinato cuyos límites son muy altos?

VI. La primera misión pontificia a la América Central[102]

1. *Monseñor Giovanni Cagliero*

A principios del siglo xx, la república de Costa Rica mantenía relaciones diplomáticas con la Santa Sede, a través del ministro plenipotenciario, Manuel de Peralta, residente en París. Pero la misma Santa Sede no tenía ningún representante en aquella república. La situación de la Iglesia en Centroamérica y la importancia que iba a adquirir el istmo con la apertura del Canal de Panamá, movieron a Pío x a pensar en la creación de una delegación apostólica para la América Central con sede en San José de Costa Rica. Este gobierno, presidido entonces por Cleto González Víquez, moderado y prudente, se mostró favorable a la iniciativa, y pidió que el enviado papal fuese investido de carácter diplomático en calidad de enviado extraordinario. En mayo de 1908, la Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios se fijó en un obispo salesiano, a quien don Bosco había

102. Sobre la delegación apostólica de Cagliero escriben: G. Cassano, II, p. 654-673; E. Ceria, *Annali*, III, p. 792-810. Debemos noticias más pormenorizadas al padre Santiago García, salesiano, que está redactando la tesis doctoral en la Universidad Gregoriana, sobre *La Cuestión religiosa en las constituciones políticas de Nicaragua durante los años 1910-1915 en los informes de monseñor Juan Cagliero, delegado apostólico en la América Central.* Citamos de su trabajo previo para obtener la licenciatura.

estimado muchísimo. Desde 1875 había trabajado en las primeras misiones salesianas de Patagonia. Había nacido cerca de Turín, en 1833, y desde 1883 era vicario apostólico en aquella inmensa región. En el momento cumplía una visita a diversas diócesis de Italia, encomendada por la Santa Sede. Su modo de proceder con el gobierno argentino lo recomendaban, por lo demás, como un futuro pastor y diplomático en la difícil coyuntura de la Iglesia en Centroamérica. El propio presidente de Guatemala, Estrada Cabrera, le dirá un día: «Me agrada su manera de obrar, porque revela una franqueza que jamás he encontrado en los otros diplomáticos. De usted estamos seguros en lo que dice»[103].

Por lo demás, monseñor Cagliero asumió el encargo con gran sentido pastoral, merced, entre otras razones, a sus agradables cualidades humanas. Su circunspección en los asuntos políticos le merecieron elogios del irreligioso Zelaya, dictador de Nicaragua. Cagliero permanecerá en Centroamérica siete años largos, entre agosto de 1908 y noviembre de 1915, cuando fue creado cardenal por Benedicto xv. Murió en 1926, a los 88 años de edad.

2. *Su acción en América Central*

Su misión inmediata era de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario en Costa Rica y delegado apostólico en las demás repúblicas de Centroamérica. Al despedirlo, Pío x le dijo: «Vaya a Centroamérica y haga allí tanto bien como el que ha hecho en Patagonia y en otras partes de América.» De hecho, Cagliero había estado únicamente en Argentina y Uruguay. El 22 de agosto de 1908 llegó a Puerto Limón (Costa Rica) después de un mes de viaje en un vapor español.

A excepción de Guatemala y de Nicaragua, la actitud religiosa de los gobiernos había cejado notablemente de su obsesividad anticatólica. La situación de Nicaragua cambiaría pronto con el derrocamiento de Zelaya. La recepción que se le deparó en Costa Rica, por parte del gobierno, fue de extremada cortesía, mientras «la población aplaudía frenéticamente» a su paso, en tren especial, de Puerto Limón a la capital. Superadas amigablemente ciertas circunstancias protocolarias se le reconoció el honor de decano del Cuerpo Diplomático.

Conforme el delegado fue visitando las diversas repúblicas, pudo verificar cuán arraigado estaba todavía el sentimiento religioso y qué postizas aparecían las constituciones anticatólicas de los estados. Debió de impresionarle favorablemente el tenor de vida de los costarricenses, y de otros pueblos, ya que escribe:

«Aquí nadie sufre el frío, el hambre, la sed. Los indios son buenos, inquietos los civilizados, sin vanidad las mujeres. El pueblo es cristiano y liberal [?] cuando no es un autócrata el que lo gobierna.»

103. E. Ceria, p. 796.

Se siente a gusto con el pueblo, profundamente religioso, que venera y enarbola la bandera pontificia.

Cuando pudo visitar Nicaragua y Honduras, mostró gran preocupación por los indios. En diciembre de 1908 empezó su visita a Nicaragua; Zelaya quería aprovecharla como sedativo del enorme descontento popular con su gobierno. Cagliero reconoce que el presidente lo trató muy bien; mucho mejor el entusiasmo del pueblo, «que arrastraba a las autoridades con inmensa alegría de su obispo». Las cartas a don Rua, inspector general de los salesianos, reflejan una emoción interior por la explosiva religiosidad de los nicaragüenses. Recorrió gran parte del país y planeó la creación de nuevas diócesis porque un solo obispado, de las dimensiones de la nación, 130 000 km^2, representaba un adefesio pastoral. Bella impresión le causó el obispo Simeón Pereira, y de regreso por Nicaragua, derrocado el presidente Zelaya, le conmovió la presencia de aquel clero pobre que de nuevo podía vestir la sotana, prohibida por la radical legislación de Zelaya.

Don Cagliero obtuvo desde Nicaragua que el gobierno de Honduras manifestase el deseo de recibirlo investido de carácter diplomático. La Santa Sede accedió, y en marzo de 1909 fue recibido «con hospitalidad regia». «La constitución –escribe E. Ceria[104]– ponía al clero fuera de la ley. Por fortuna, el presidente Dávila era un hombre de ideas moderadas, aunque tuviese los acostumbrados prejuicios liberales a cuenta de la Iglesia. El delegado, ganándose la estima y la confianza, encontró el camino para mover su buena voluntad y tomar en examen las inicuas excepciones [...]. Pronto se experimentaron sus efectos al propósito, de modo que entre los dos poderes amaneció con gran ventaja mutua un período de paz.»

«Período de paz» por cuanto no se aplicaron radicalmente las constituciones anteriores de 1880, 1894, 1906; los decenios siguientes traerán otros cambios constitucionales en sí poco favorables. Solamente a mitad del siglo se notará un alivio legal. No se cambió la condición que exigía la nacionalidad hondureña para los altos cargos eclesiásticos, si bien en 1923 el arzobispo de Tegucigalpa sería un alemán.

También en Honduras advirtió el delegado el divorcio existente entre legislación y sentimiento popular. Su presencia equivalió a un soplo de gracia y de fe entre las gentes del pueblo. Se logró que el gobierno permitiera la entrada de los lazaristas alemanes para la dirección del seminario.

En febrero de 1910, Cagliero pudo visitar El Salvador. La recepción popular fue magnífica. Se afirmaba en los periódicos que en la capital se habían congregado 60 000 personas, y de toda la república le llegaban telegramas de bienvenida. Su residencia se convirtió en meta de peregrinación de humildes gentes que venían a pie desde 80 kilómetros de distancia. El delegado en compañía del obispo, don Antonio Pérez, recorrió personalmente el país entero. Observó la raigambre profunda de la fe popular y la adhesión al papa. Cagliero pudo tratar personalmente con la mayor parte del clero y pudo congratularse del buen trabajo realizado por los sacerdo-

104. Ibid., p. 100.

tes, en medio de grandes dificultades. Pero deploró los estragos de la escuela laica y de las leyes secularizantes del matrimonio. Durante su permanencia en Centroamérica se sucedieron en El Salvador tres presidentes, Fernando Figueira, Manuel Araújo y Carlos Meléndez, gracias a cuya moderación se evitaron tensiones molestas con la Iglesia, pero no se reconoció carácter diplomático a la misión pontificia.

Quedaba todavía la puerta difícil de franquear: Guatemala. Mediante los buenos oficios de los presidentes de Costa Rica y El Salvador, el presidente de Guatemala, Estrada Cabrera, permitió, por fin, la visita del delegado apostólico, que desembarcó en el Puerto de San José en junio de 1910. Después de casi 40 años de exasperada legislación anticatólica, el enviado del papa recibió un acogimiento como no lo había imaginado. La ley le prohibía entrar en hábito prelaticio o clerical, y sin embargo el propio Estrada Cabrera puso a sus órdenes el tren presidencial. Nuevamente la residencia arzobispal se convirtió en centro de peregrinaciones tumultuosas. «Sus breves alocuciones de circunstancia caían en corazones sedientos de la palabra de Dios, que casi no escuchaban jamás.» Habría probablemente un sacerdote por algo más de 18 000 habitantes[105]. El delegado recorrió personalmente en tres meses gran parte del territorio nacional, y en medio de una fe vivida a veces hasta el heroísmo por el pueblo, observó los estragos desoladores de la persecución, especialmente en la juventud y en la familia.

El presidente Cabrera lo tenía sometido a una libertad vigilada; su despotismo no pudo menos de alarmarse con el éxito logrado por el humilde salesiano. Lo rodeó de atenciones, más de una vez lo invitó a su mesa y en la primera ocasión le dijo: «Verá, monseñor, que el león no es tan fiero como lo pintan.» Sólo que Estrada Cabrera no era un león, sino una zorra: nada pudo lograr en favor de la Iglesia el delegado pontificio. Entre otros desplantes, al marcharse Cagliero del país, obligó a acompañarlo a los sacerdotes Ángel Montenegro y Cándido José Piñol y Batres para expulsarlos.

Entre los mejores recuerdos que conservó de su permanencia en Centroamérica fue la visita que le hicieron con bastante intrepidez 260 jóvenes desafiando posibles represalias. De acuerdo con el arzobispo Casanova quiso aprovechar aquella generosidad y se pusieron las bases de un círculo juvenil según la organización de asociaciones semejantes que florecían en Italia. Se creó una revista católica titulada «El Ideal». Por lo demás, llama la atención el dato recogido por Cassano, biógrafo de don Cagliero: de 85 000 habitantes que entonces tenía la capital, 30 000 pertenecían a alguna asociación piadosa. El delegado pudo observar que, por lo menos durante

105 Véase nota 96 Las estadísticas de PMV, p 27, dan 119 sacerdotes en 1912 y 9400 habitantes por sacerdote En tal caso, Guatemala tendría ese año 1 078 600 habitantes, lo que es inverosímil Deberían de llegar a unos dos millones. Si el número de 119 sacerdotes es aceptable, nuestro cálculo no es desacertado El censo de 1903, según Espasa Calpe, es de 1 843 000 habitantes En carta de Cagliero a don Albera, 6 de septiembre de 1910, se lee que en la capital había 23 iglesias, los habitantes de la nación eran unos dos millones y los sacerdotes 120 Datos del padre Santiago García, *Archivio salesiano centrale*, 273 31 1-1-10

su permanencia en aquella ciudad, muchísima gente asistía diariamente a las misas celebradas en las 24 iglesias.

Comentamos marginalmente que, de ser exacta la afirmación, por muy edificante que fuera la piedad en la capital, la presencia del clero en el resto de la república era prácticamente nula: en esas condiciones una quinta parte del clero atendía a 85 000 habitantes, y el resto llevaba el peso de casi dos millones de personas. Precisamente una carta de Cagliero al inspector general de los salesianos habla de dos millones de habitantes y de 119 sacerdotes en toda la república.

En octubre de 1910, Cagliero retornó a Costa Rica, donde la Santa Sede quería que fijara la residencia. Se entendió cordialmente con el gobierno del presidente Ricardo Jiménez, y se le asignó legalmente un terreno para la construcción de la sede diplomática. Hizo nuevas visitas no oficiales a las repúblicas vecinas, despertando otras manifestaciones de entusiasmo.

Entre 1909 y 1913 ocurre en Nicaragua un tropel de revoluciones con el derrocamiento de Zelaya, en el que tomaron parte los Estados Unidos. Su intervención se hizo tan descarada desde 1912 con la complicidad del conservador Adolfo Díaz, que se arrogaron el derecho de permanecer en la nación hasta 1931, salvo un intervalo de dos años[106].

Aquí nos interesa únicamente hacer una referencia a la actividad de don Cagliero frente a las tres constituciones que se dio Nicaragua en aquel período turbulento. Unidos liberales y conservadores contra Zelaya, era imposible que surgiera una nueva constitución de plena satisfacción para el catolicismo. La de 1911 pareció, al principio, de orientación ampliamente cristiana. No fue tolerada por los liberales, a pesar de la viva reacción del sentimiento popular. Cagliero trabajó para que se reconocieran plenamente los derechos de la Iglesia apoyado en la realidad del carácter católico del país, que, desde la época de Zelaya, había aceptado oficialmente la representación diplomática del enviado papal. La constitución de 1913, que se mantuvo en vigor por muchos años subsiguientes, reconoce, es cierto, la realidad católica de Nicaragua, pero declara que «la religión católica no es ni será oficial y conservará su independencia». Para el representante pontificio tal afirmación y proclamación de la libertad de cultos, significaba que el Estado se definía aconfesional y laico. Monseñor Cagliero, hombre de su tiempo, no parecía tener en cuenta la situación de la Mosquitia con su fuerte enclave no católico. No prosperaron los esfuerzos de un grupo conservador para sacar adelante la confesionalidad oficial. No se derogaron muchas

106 L Izaga escribe «Por eso la injerencia de los Estados Unidos en Nicaragua, de una república de 105 millones de habitantes, pletórica de vida material y de recursos, en otra de 638 119 (censo de 1920), pobre y desgarrada por discordias internas, aparece ante el derecho tan injusta, tan perturbadora de las buenas relaciones entre naciones civilizadas, que confirma la opinión ya muy extendida de que son los mismos Estados Unidos con su poderosa política financiera los que inician y fomentan los desórdenes y disturbios de los pequeños países que viven en sus vecindades, para de ahí tomar el pretexto, apoyados en su mito monroísta, de una intervención que siempre acaba con la pérdida, para el país invadido, de la soberanía política y de las fuentes más importantes de su riqueza económica» *(Visiones más amplias*, p. 203-204)

restricciones hostiles en vigor, se concedió libertad de asociación, no se consagró el laicismo educativo, se dejó lugar a interpretaciones favorables al apostolado de la educación, como ocurrió efectivamente con el ingreso de los hermanos de la Salle para regentar las escuelas normales y de otras congregaciones religiosas de caridad y de beneficencia.

Anota el padre Santiago García, quien está historiando este período, que a la postre, don Cagliero, no obstante ser ultramontano por educación, por ambiente y por experiencias, fue llegando al convencimiento de que la Iglesia bien podía pasarla sin constituciones aconfesionales, a condición de que se le reconocieran las libertades esenciales.

En conclusión, la misión de don Giovanni Cagliero respondió a la elección que se hizo en Roma del diplomático y del pastor que requerían las circunstancias. Hombre profundamente religioso, asoció connaturalmente el sentido pastoral y el tacto diplomático. Si su correspondencia personal, privada u oficial, no escatima juicios acerbos a quienes juzga enemigos del catolicismo, su conducta pública se caracterizó por una gran prudencia y su actitud frente al pueblo fue de salesiana simpatía. La misión diplomática reavivó las fuerzas latentes del sentimiento religioso de aquellas repúblicas, puso de manifiesto la vitalidad de las reservas espirituales de las masas, el divorcio existente entre la legislación impuesta y la realidad católica del pueblo y dio un primer impulso a la multiplicación de las diócesis.

Desafortunadamente su cardenalato lo alejó de una actividad que de haberse prolongado unos años más, habría consolidado la obra realizada, especialmente en la conformación de una *elite* católica necesitada de organización y de finalidades concretas, en unión con algunos meritorios obispos, como los de El Salvador y Nicaragua.

El enviado papal no aparece especialmente sensibilizado por la intrusión armada de los Estados Unidos en Nicaragua. Su interés está polarizado por los problemas religiosos de Centroamérica, en orden a lograr las mayores ventajas para la libertad y la acción de la Iglesia. Durante la penetración norteamericana, Cagliero se encontraba en Honduras, pero es extraño su silencio si se compara con la angustiosa exposición dirigida al arzobispo de Baltimore, cardenal James Gibbons, por el obispo nicaragüense, Simeón Pereira. Desconocemos si en su correspondencia oficial Cagliero piensa de otra manera.

VII. Entre la primera misión pontificia y los años del Concilio y de Medellín

La amplitud relativa que hemos dedicado en estas páginas a la primera misión pontificia a la América Central no significa que ésta hubiera obtenido un cambio radicalmente favorable de las condiciones del catolicismo. La Iglesia tuvo que continuar sufriendo y batallando contra una situación adversa en muchos aspectos, de manera particular contra legislaciones hostiles y debilidades internas. Pero, como lo indicaremos ulteriormente, los

siete años de permanencia de monseñor Cagliero en Centroamérica no han de contarse como un momento histórico puramente convencional. A excepción de Guatemala se fortificaron las causas de un ablandamiento con la Iglesia, si no en las legislaciones, al menos en los gobernantes, y se inició paulatinamente la apertura a la multiplicación de las diócesis y al establecimiento de relaciones entre las repúblicas y la Santa Sede. En las páginas que siguen trataremos de esbozar el cuadro político que se prolonga hacia el decenio de 1960 y el esfuerzo de la Iglesia por el justo reconocimiento de sus derechos.

1. *El cuadro político*

Es tarea muy difícil establecer una periodización de relieves análogos en la historia política de los países centroamericanos durante el siglo xx. Mientras se puede señalar un punto de partida en el siglo anterior, que habría de situarse en la década de 1870 con el asentamiento de los gobiernos liberales de tipo latinoamericano, la evolución ulterior complica el esfuerzo del historiador por la maraña de revoluciones personalistas, caudillistas o de partido, que enredan todo intento de síntesis.

A excepción de Costa Rica que conserva una notable estabilidad, las demás repúblicas del istmo disfrutan, a veces, de gobiernos constitucionales, pero normalmente sufren la endemia del golpismo, de las dictaduras y del continuo reformismo de las constituciones.

Se presentan, sin embargo, algunos hechos rebeldes a la simple rutina caudillesca y de sólo golpismo político. Tales han sido la frustrada revolución de carácter social en El Salvador en 1932, la insurrección de Sandino contra el imperialismo norteamericano por los años treinta, los intentos de una reforma, si se quiere revolución social, en Guatemala, entre 1945 y 1954. Podría pensarse que se inscribían en el espejismo de la revolución mexicana.

Nuestro panorama termina en la década de 1960.

a) *Guatemala*

Después de 22 años de dictadura cayó en Guatemala Estrada Cabrera[107]. En los 11 años siguientes se sucedieron seis mandatarios opacos. «Vivimos en plena mentira, porque las elecciones las hacen los policías», había escrito en 1911 Salvador Falla. Siguió la dictadura de Jorge Ubico (1931-1944), a quien unos juzgan un explotador y otros alaban. Se hizo

107. J. González del Campo, *La caída del Presidente*, p. 52-58. Los Estados Unidos intervinieron para que Estrada no cayera. «El cabrerismo no fue sino el reflejo de nuestra miseria social. Por eso renace siempre con siniestros resplandores, aunque con diversas modalidades. Cada dictador ostenta sus características personales y peculiares, pero en el fondo hay en todos el mismo lastre de egoísmo primitivo.»

reelegir en 1935 y «cometió el desatino de querer una Guatemala sin vagos, sin borrachos, sin tahúres y sin ladrones»[108].

Subió Manuel José Arévalo, que por su preparación hubiera podido lograr una transformación, pero la prehistoria del país y ciertas inexplicables maniobras de su «socialismo espiritualista» troncharon lo que germinalmente aparecía con excelentes perspectivas. En su mandato se presenta un forcejeo con la omnipotente United Fruit Company. De los 435 artículos del Código del Trabajo, solamente un 2 % se dedican al trabajo agrícola. Hubo deshonestidad y peculado, se amordazó a la prensa, se practicó el destierro y aun la tortura.

Siguióse el régimen de socialismo nada espiritualista del coronel Juan Jacobo Arbenz. Sus planes de reforma agraria tenían aspectos positivos; el arzobispo de Guatemala, monseñor Mariano Rossell, las estimaba no desprovistas de justicia, pero, además de su demagogia, tenía el defecto de negar la propiedad de la tierra al campesinado aparentemente favorecido. Con Arbenz se inicia un intento de sovietización del país, aunque hay quienes afirmen que el presidente era en el fondo anticomunista[109]. La X Conferencia Panamericana condenó el régimen de Arbenz, y, con la intervención norteamericana, el coronel Castillo Armas derrocó, bajo la consigna de «liberación», el gobierno verosímilmente filocomunista de Guatemala[110].

La exultación provocada en los medios católicos por el triunfo de Castillo Armas puede medirse a través de los distintos números de la revista jesuítica «Estudios Centroamericanos». El «Libertador» cometió no pocos errores: no castigó los vicios incrustrados en el sistema anterior ni en el suyo; no superó los logros de Arévalo y de Arbenz; se hizo elegir por plebiscito; permitió que campeara una corrupción administrativa análoga a la de gobiernos anteriores. Fue asesinado por uno de sus guardias en 1957.

El sucesor, Idígoras Fuentes, anticomunista resuelto, fue en definitiva otro inepto. Le ha juzgado su régimen, que terminó con un cuartelazo en 1963, como de incapacidad, descalabro y despilfarro: «Una especie de circo en que saltaba a la cuerda y se rezaba la oración democrática» (J. González del Campo).

108. Id., *El general Jorge Ubico*.

109. Frente al filomarxismo de Arbenz hay diversidad de opiniones. Muchos indicios llevan a suponer que o era marxista o simpatizante. Lo mismo se dice de Arévalo. Véase en la revista canadiense «Rélations», Montreal 1948, p. 89-90, la síntesis de J. Ledit, de cuanto ocurrió en los dos primeros años del gobierno de Arévalo. El mismo autor, jesuita especializado en doctrina marxista, afirma netamente el carácter comunista de Arbenz: «Rélations» (1954), p. 346-348. También D. James, E. Molina Meyda. No conocemos sino por referencia la obra de R.M. Schneider, *Communism in Guatemala 1944-1954*, Nueva York 1959. ECA (agosto-septiembre de 1952) afirmaba la existencia de un proceso de sovietización. En cambio Th. y M. Melville y el profesor español E. Ruiz García, I, p. 298-299 y 304-308 acusan a los Estados Unidos que el golpe fue tramado por F. Dulles, sindicando a Arbenz de comunista como pretexto de carácter internacional. Víctor Alba en su *Esquema histórico del comunismo en Iberoamérica*, México ^{3}1954, p. 154-163 no duda del carácter comunista del régimen de Arbenz.

110. E. Molina Meyda, p. 459-461.

b) *El Salvador*

Entre 1886 y 1931, El Salvador tuvo 12 administraciones. Tras la sangrienta revolución de 1932 vino la dictadura de Andrés Méndez, que sofocó con violencia toda oposición. Desde 1944 el poder continuó en manos de los militares, entre la presión popular y la resistencia de las oligarquías. En las elecciones de 1948 los obispos afirmaban su distanciamiento de los partidos, pero pusieron de presente la miseria del campesino y de la masa popular así como la necesidad de una avanzada legislación social. La historia de Centroamérica se vio aún más ensombrecida por la «guerra del *foot-ball*», entre El Salvador y Honduras, julio de 1969[111]. En marzo de 1964 se presentó por primera vez a elecciones la Democracia Cristiana, que representó «el ensayo de libertad electoral más significativo en estos 34 últimos años». Obtuvo 14 escaños en la Asamblea Nacional y la alcaldía de la capital. El número de sus simpatizantes o partidarios llegó a 75 000.

c) *Nicaragua y Honduras*

Después del traicionero asesinato de César Augusto Sandino en 1933, la historia política de Nicaragua se reduce a la dinastía de los Somoza: primeramente Anastasio, padre, asesinado en 1956[112], después sus hijos Luis y Anastasio, cuya trágica suerte es de todos conocida. Derribado por la insurrección nacional en 1979, murió en septiembre de 1980 en las calles de Asunción en un atentado.

La coyuntura política de Honduras sometida igualmente a turbulencias continuas, encontró un período de paz entre 1925 y 1933 con el presidente Baraona, en cuyo gobierno se promulgó una carta constitucional socialmente avanzada, y con Vicente Mejía Colindres. De 1933 a 1948 imperó la dictadura de Tiburcio Carías, si bien se le reconoce que impuso orden y progreso.

d) *Costa Rica*

Costa Rica ofrece un cuadro de cordura en el conjunto de la región, desde principios del siglo, a excepción de dos momentos difíciles entre 1917 y 1919, y en 1948. A raíz de los acontecimientos de 1917, nació el Partido Reformista bajo la conducción de Jorge Volio y con cierta inspiración en las enseñanzas de León xiii. Desafortunadamente el obispo de Alajuela, monseñor Antonio Monestel, se opuso tan radicalmente al nuevo partido que a juicio de un historiador, causó, en definitiva, su desaparición[113]. Llama la

111. Véanse los números 254, 255 de ECA (1969) dedicados íntegramente al asunto.

112. R. Millet.

113. Tal es el juicio de M. Picado en su breve monografía. Habla de «un ataque feroz de la jerarquía». «Nunca la jerarquía había condenado tan duramente a un partido liberal.» Esta opinión aparece un tanto exagerada porque la infausta intervención del obispo de Alajuela debió de producirse (ya que Picado no da la fecha) cuando en Costa Rica sólo existían esta diócesis y la

atención el hecho de que en 1930 ocupara una curul en el Congreso de la República el docto obispo dimisionario de Santa Rosa de Copán (Honduras), natural de Costa Rica, Claudio María Volio.

2. *La Iglesia y la circunstancia política*

a) *Abandono de los gobiernos. Terquedad de las legislaciones*

Con la reseña esquemática precedente se ha querido esbozar un aspecto del marco histórico centroamericano que corre aproximadamente entre 1910 y el decenio de 1960. La misión pontificia del arzobispo Cagliero tiene una significación de punto de partida como causa o como síntoma de tiempos nuevos en el comportamiento de los gobiernos con la Iglesia. La revigorización de la estructura diocesana, el cambio parcialmente favorable de la Constitución de Nicaragua, el entusiasmo popular por la presencia de un representante del papa y su contacto directo con los gobernantes nos llevan a asociar su trabajo con una evolución política de tolerancia, y en no pocas ocasiones, de favorecimiento brindado a la Iglesia. Solamente en Guatemala permanece el catolicismo como objeto de la persecución de estilo decimonónico.

Corriendo los años, los gobiernos no iban a entenderse con un solo obispo por país, a quien podían expulsar de un plumazo. Se reconoce tal vez en el catolicismo un aglutinante social cuando ocurren las revoluciones de Nicaragua y de El Salvador por los años treinta. Escribía en 1946 la revista «Estudios Centroamericanos»: «Es una irrisión tener a la Iglesia maniatada, desposeída de sus bienes y oficialmente ignorada, y acudir después a ella, a última hora a que enmiende los errores del Estado, como hizo el gobierno salvadoreño en 1932, que pidió sacerdotes católicos que fueran a aplacar a los *indios comunistas*»[114].

Habría que distinguir entre gobiernos y legislaciones. Aquéllos no están encabezados por anticlericales de profesión y no siempre aplican las leyes en su tenor literal, singularmente cuando se trata de las congregaciones religiosas. Se hacen presentes en manifestaciones religiosas, hacen alarde de buenas disposiciones o relaciones con la Iglesia. Esta conducta constituye un peligro no siempre bien sorteado, para la libertad espiritual y para la imagen de la jerarquía.

En cambio, las legislaciones reaparecen con resabios sectarios ofensivos

metropolitana de San José. No creemos que haya intervenido el vicario apostólico de Limón. En cuanto a los miramientos con el liberalismo, parece darse una contradicción en el autor, por cuanto afirma que la Iglesia buscó una coexistencia ya desde los lejanos años de monseñor Thiel en el decenio de 1890, precisamente para no comprometer a la comunidad en aventuras. No debieron de existir, por tanto, los anatemas antiliberales y por ello no cabe aquí la comparación de tratamientos con unos y con otros. Lamentamos no conocer la obra de la hija de Jorge Volio, Marina Volio, sobre *La Iglesia y el Partido reformista.*

114. F. Arrieta Gallegos en una editorial incisiva sobre la situación de la Iglesia en El Salvador, ECA (mayo-junio de 1946), p. 18.

a la tradición católica de las repúblicas. Frente a ellas los obispos y laicos cualificados levantarán protestas de inconformidad difícilmente atendidas.

La paradoja que llegará a presentarse a la Iglesia consistirá en que regímenes como los de Carías, de los Somoza o de Castillo Arenas, vengan a buscar el proscenio católico para acreditar sus dictaduras.

A excepción de Guatemala, en las otras repúblicas «la casta liberal, burguesa e intelectual no fue muy fuerte ni pudo influir tanto en la honda religiosidad popular del hombre centroamericano»[115].

Las vicisitudes políticas y las relaciones entre Iglesia y Estado no agotan la historia de la existencia católica, pero la condicionan, a veces, de forma muy incisiva. Por este motivo se advierte un forcejeo entre la Iglesia y los gobiernos en el que aquélla exige el pleno reconocimiento de su buen derecho y éste se lo escatima cuando puede. La condición legal del catolicismo queda a merced del frondoso constitucionalismo de los gobiernos, del talante de los mandatarios o de los terremotos políticos. Que así se mantenía la suerte de la Iglesia, pasada ya la mitad de nuestro siglo, lo encarecen todos los obispos de Centroamérica en su primera carta pastoral colectiva de 27 de mayo de 1956. En un amplio pasaje que titulan *Dios y el César: La Iglesia y el Poder Civil*, los obispos afirman:

> «Estamos lejos de que todas nuestras constituciones políticas y las leyes que de ellas se derivan estén inspiradas y fundadas completamente en el Evangelio. Muchas leyes contrarias a la libertad y a los derechos de la Iglesia católica se han dictado y mantenido en una u otra de estas repúblicas en lo que va de la independencia a esta fecha. Hemos dicho que se mantienen aunque no siempre se apliquen. Pero existen, y en el momento en que se quiera aplicarlas se invoca la ley, obra de los hombres, contra los derechos de la Iglesia, obra de Dios.»

Señalan concretamente la presencia de legisladores irreligiosos «llenos de prejuicios contra la Iglesia con esa extraña conducta de alabar al Fundador de la Iglesia y zaherir su obra, su jerarquía y sus sacerdotes». Se refieren a la secularización del matrimonio, al laicismo en la enseñanza, al bloqueo económico que cerca a la educación católica, a la libertad de cultos que «iguala nuestros derechos de inmensa mayoría católica a los de quienes vienen divididos en tantas sectas, haciendo su propaganda a base del insulto bajo y calumnioso contra lo más sagrado de nuestra religión»[116].

Empero, la situación a la mitad del siglo xx no es la misma que la de 1890 y de 1900. De todos modos gran parte de las energías de los obispos ha de orientarse en el sentido de lograr para el catolicismo una seguridad políticamente legal.

115. S. García Iparraguirre, p. 66. Véase nota 102.

116. Episcopado de Centroamérica y Panamá, *Primera Carta.* Los obispos se están refiriendo a los proyectos de unión centroamericana que, de realizarse, podrían legislar contra los derechos de la Iglesia, como había ocurrido en cada una de las repúblicas.

b) *El Salvador*

La república de El Salvador tuvo la fortuna de contar con un atinado obispo en cuyo pontificado de 38 años (1888-1926) se limaron muchas aristas, no obstante el laicismo radical de la constitución de 1886[117]: era monseñor Antonio Adolfo Pérez Aguilar.

La constitución del 86 experimentó algunas reformas en 1939, 1944 y 1945. En el preámbulo se introdujo el nombre de Dios, «fuente de toda verdad y supremo legislador del universo». El artículo 12 reconoció «la personería jurídica de la Iglesia Católica, representativa de la religión que profesa la mayoría de los salvadoreños». Se reformó también el artículo que establecía el laicismo en las escuelas oficiales, cambiando la palabra «laico» por «libre» lo que al menos permitía la enseñanza religiosa. Pero no se atendió a la insistencia de la Iglesia sobre el reconocimiento del matrimonio religioso y se mantuvo la ley del divorcio.

Pero en 1948 se reimplantó enteramente la constitución de 1886. Frente a las convulsiones políticas y electorales los obispos escribían en mayo de aquel año que permanecían intencionalmente a distancia de todo partidismo sin dejar de recordar su magisterio social, el desempleo y la miseria de los campesinos y proletarios y la falta de una legislación social[118]. Proyectándose una nueva constitución la Iglesia pidió una vez más la abolición del laicismo educativo, que descristianizaba al pueblo: en 1949 frecuentaban las escuelas primarias oficiales o no católicas 115 000 alumnos; las católicas 9800. Protestó asimismo el episcopado contra un proyecto de 1949 porque «la Iglesia quedaba equiparada a una secta religiosa cualquiera».

Apareció la constitución de 1950, que sin reconocer naturaleza católica de la nación, concedía al menos, personalidad jurídica a la Iglesia. Los obispos la juzgaron con «luces y sombras». Se reconoció la personalidad jurídica de la Iglesia y el derecho de establecer congregaciones religiosas, «excepto monásticas». Deploró el episcopado los siguientes puntos: desconocimiento del hecho católico de la nación; reafirmación del laicismo educativo, que en la práctica equivalía a que una inmensa mayoría de jóvenes pobres carecieran de instrucción religiosa; prohibición de que los sacerdotes se pronunciaran sobre problemas políticos con lo que se pretendía acallar la crítica a la injusticia social. Finalmente los obispos aclararon que en sus demandas anteriores a la promulgación constitucional habían evitado hablar de unión de Iglesia y Estado para que nadie pensara que nutrían ansias de hegemonía[119].

La constitución no atendió a la realidad católica: las peticiones de los creyentes cayeron en el vacío. Reviste hoy un singular interés el paso dado en 1950 por el presbítero Óscar Arnulfo Romero, futuro arzobispo de San Salvador, que, como secretario de la diócesis de San Miguel, envió a la Asamblea Nacional Constituyente un memorial con 20 000 firmas para solicitar la supresión de la enseñanza laica y el establecimiento de la enseñanza religiosa[120]. A los tres años se dictó un decreto que prohibía conferir títulos en los colegios no oficiales.

117. Síntesis de las vicisitudes históricas en E.J. SIMAN.
118. Texto en ECA (1948), p. 439-442.
119. Texto en ECA (1950), p. 62-66. La fecha del documento es de 8 de septiembre de 1950.

El arzobispo, monseñor Luis Chávez y González, pidió en 1955 que se celebrara un concordato: los católicos resultaban ciudadanos de segunda categoría «con la imposición de una legislación y práctica oficiales divorciadas de la realidad tan nacional como la religión católica de nuestro pueblo»[121].

Llegamos así a la constitución de 1962. Prácticamente está impregnada del mismo espíritu laicista de las anteriores, pero algo se ganó con la declaración que se hizo de la instrucción religiosa opcional en las escuelas oficiales.

c) *Nicaragua*

En *Nicaragua,* sobre todo desde 1913, la legislación religiosa experimenta un cambio, según se ha referido anteriormente. Los gobiernos conservadores llegan hasta 1928. La constitución definitiva de 1913, aunque no era totalmente del agrado de católicos y conservadores, causó admiración, como caso excepcional en Centroamérica. La Iglesia aprovechó de urgencia la nueva coyuntura. No la constitución, sino el ministerio de Instrucción, *impuso la enseñanza religiosa; se iniciaron relaciones diplomáticas con la* Santa Sede y los obispos de las cuatro jurisdicciones creadas en aquellos años adoctrinaron en más de una ocasión a los fieles sobre el deber de votar en las elecciones.

El regreso del liberalismo al poder en 1928 no parece haber causado traumas. Éstos aparecerán a mitad del siglo, cuando se promulgue una constitución laica. El liberalismo de 1928 respetó a la Iglesia: la cultura había sido marcada por el renacimiento religioso de los dos decenios anteriores.

El señor Jorge Eduardo Arellano en su *Breve Historia de la Iglesia en Nicaragua* se muestra severo en el juicio que expresa de «la ausencia de la jerarquía eclesiástica en la justa causa defendida por el general Sandino en las Segovias». Cita en su abono la carta del episcopado del 26 de octubre de 1930[122], pero las referencias que trae se reducen a unos apartes de aquel documento, en que los cuatro obispos de Nicaragua suplican poner fin al baño de sangre que sufría la patria. Desconocemos los sentimientos y los procederes concretos del episcopado de aquellos años ante la presencia de las tropas norteamericanas y la revolución de Sandino.

En 1939 se publicó una nueva constitución en cuya elaboración, «como en un torneo parlamentario que parecía una polémica pseudofilosófica, se entretuvieron largas sesiones en discutir si se decretaba la constitución "en

120. Noticia en Eccl (1950), p. 46.
121. ECA (1955), p. 479
122. J.E. ARELLANO, p. 85-86.

la presencia de Dios", o no. La mayoría opinó por la ausencia de Dios» (P.A. Cuadra).

Las relaciones de la Iglesia con Somoza García no experimentaron fricciones duraderas, situación juzgada más tarde como una complicidad con la dictadura (J. Arellano). En 1942 ocurrió un desdichado episodio: el arzobispo Lezcano y Ortega coronó a la hija del dictador en un estadio, aunque no, como se ha afirmado, con la diadema de la Virgen de la Candelaria. Qué motivos tuvo el anciano prelado para realizar tan extraña función es algo que desconocemos. En la práctica el catolicismo vivió un período de tolerancia y favor de parte del gobierno, no así de los cuerpos constituyentes. Incluso en la protesta elevada en 1950 por el episcopado contra las leyes antirreligiosas promulgadas ese año, se reconocía que la moderación de los gobernantes o sus sentimientos católicos *(sic)* impedían una persecución, aunque no se excluía que pudiera sobrevenir en virtud de las leyes promulgadas. En el capítulo III de la sección primera de esta obra (p. 631ss) se presenta con mayor amplitud la actitud, especialmente del episcopado, dentro de los 43 años del somocismo.

Es muy verosímil que el lejano recuerdo de lo que hubo de padecer la Iglesia en los 16 años de régimen de Zelaya (1893-1909), proyectado sobre los decenios subsiguientes[123] que fueron de libertad, y el temor de provocar conflictos, causaran espejismos insidiosos, a lo que se añadía la autoridad de monseñor Lezcano que pudo convivir con la dictadura del primer Somoza durante 15 años de su larguísimo episcopado (1913-1948). Es el propio historiador, Jorge Arellano, que enjuicia con duro rigor al clero y a la jerarquía de Nicaragua, quien afirma, por otra parte, que este arzobispo «poseía una sólida formación intelectual y llegó a ejercer su alto cargo con verdadera capacidad apostólica»[124]. Las zalemas con Somoza vinieron igualmente de dirigentes comunistas. Ese mismo año, 1942, el conocido líder comunista mexicano, Vicente Lombardo Toledano, que tanta gala hacía de ser marxista leninista, según refiere Víctor Alba en su *Esquema histórico del Comunismo en Iberoamérica* (p. 124) «abrazó públicamente a Somoza en plena plaza de Managua y dijo de él que era "hombre inteligente, constante, que le hace bien a su pueblo, a su modo, y que es, dijéramos, un dictador paternal para su pueblo"...»

De todos modos la historia de la Iglesia tiene que cargar con estos hechos que ojalá nunca se hubieran presentado. Quizá se refiere a estas circunstancias el obispo de León, monseñor Isidoro Oviedo Reyes, en su respuesta a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, de 25 de agosto de

123. P.A. Cuadra, «La vía dolorosa del catolicismo nicaragüense» en LA (1951), p. 222, alude a las «tres grandes agresiones expoliadoras de la Iglesia», una de ellas patrocinada por Zelaya, «que pone de nuevo en pie esas viejas leyes persecutorias». Cita un diario de Managua que escribe: «De este saqueo legalizado, la Iglesia no ha podido reponerse todavía. De ahí su pobreza material.»

124. J.E. Arellano, p. 78. Monseñor Lezcano había nacido en 1865. Fue preconizado primer arzobispo en 1913 y murió en 1953 con cerca de 88 años. En los últimos años de su episcopado gobernó la arquidiócesis, como coadjutor, monseñor Luis Chávez y González.

1959, cuando escribe: «Los nuncios y la jerarquía estén impuestos de lo que compete a las autoridades civiles y comuniquen su juicio justo y acertado *(iustum et probum)* a la Santa Sede para que no se deje sorprender improvisamente por informaciones de carácter político y para que los personajes de conducta abiertamente opuesta a la doctrina de la Iglesia y a sus criterios no sean homenajeados con distinciones eclesiásticas»[125]. Seguidamente advierte sobre la formación del laicado católico que ha de estar muy ajeno a mezclar la Iglesia importunamente en asuntos de naturaleza política y en la subversión contra las autoridades legítimamente constituidas. «Esta conducta –continúa– vale mucho más para el clero como tal, para que no promueva de palabra o por escrito movimientos llenos de peligro.» Hacia 1950 el historiador católico nicaragüense, P.A. Cuadra, escribía que la historia de la Iglesia en su país se había contagiado del partidismo y divisionismo político del clero[126].

Con el gobierno de Somoza García el episcopado tuvo momentos de fuerte tensión. Al tratarse en la nación de la nueva asamblea constituyente en 1950, que aparecía de corte irreligioso, el episcopado denunció los lastres anticatólicos de la historia patria: ateísmo del Estado, enseñanza laica, matrimonio civil, divorcio.

En la nueva constitución de 1950 no se privilegia a la Iglesia. Se inicia con la invocación del nombre de Dios: el Estado se declara aconfesional y concede garantías a todos los cultos, reconoce libertad de asociación y personalidad a las asociaciones religiosas, ratifica la educación laica y la secularización de los cementerios, pero, a diferencia de la constitución salvadoreña, no prohíbe la participación del clero en la vida política ni la existencia de congregaciones monásticas.

La constitución fue acremente recibida y comentada por los obispos. Protestaron contra la injusticia cometida, sobre todo en el terreno educativo y familiar en un país de tradición católica y contra el resultado práctico de semejante sectarismo, que condenaba a los pobres a recibir forzosamente educación laica por ser gratuita.

En 1952 un político conservador propuso a la Asamblea legislativa el reconocimiento del matrimonio religioso y la supresión del estatuto que exigía el previo matrimonio civil para que se pudiera celebrar el religioso. El proyecto fue rechazado «porque en Nicaragua –decían los congresistas anticatólicos– el Estado no tiene vínculos con ninguna religión». Los obispos respondieron que estaban dispuestos a ir a la cárcel, ordenando a los párrocos no acatar la ley inicua. El 21 de julio el arzobispo coadjutor de Managua dirigió un razonado mensaje a la Asamblea y una circular a los párrocos para que presenciaran matrimonios sin previas certificaciones civiles. Más aún, el 10 de enero de 1953 anunció, en vista del sectarismo legislativo, que señalaría un candidato a los católicos para las próximas elecciones. Somoza García intervino, probablemente atemorizado por la fuerza de las

125. *Acta et Documenta*, p. 622. El párrafo resulta de trabajosa comprensión.

126. R. Pattee, p. 344.

declaraciones episcopales, y propuso a la Asamblea esta fórmula que fue aceptada: que el matrimonio civil no fuera necesariamente previo a la celebración del religioso, aunque tendría que realizarse antes o después de éste[127].

En 1960 se registró nueva orquestración anticatólica al tratarse de enmendar el artículo 100 de la constitución, que prescribía la educación laica oficial. Al año siguiente los obispos ofrecieron su mediación a Somoza Debayle, sin compromisos partidistas, para obtener la reconciliación del país profundamente dividido. Se limitó Somoza a responder que tendría en cuenta lo que dijera su partido y su gobierno.

d) *Honduras*

Honduras ofrece aspectos muy contradictorios en la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Su constitucionalismo anticlerical o anticatólico parece el más terco por su continuada duración entre las repúblicas centroamericanas. La constitución de diciembre de 1958 se inspira en las anteriores de 1880, 1894, 1906, 1924 y 1936. Por otra parte la práctica de las legislaciones no hostiliza sistemáticamente a la Iglesia. Recuérdese la comunicación del obispo de Honduras José María Vélez, al cardenal Rampolla en 1891: parece que se vive en un país oficialmente católico[128].

Si en 1880 se había declarado la separación de la Iglesia y del Estado, en 1912 el gobierno del presidente Manuel Bonilla manifestó a petición del obispo, José Martínez y Cabañas, que la Iglesia había tenido y tenía personalidad jurídica. El mismo año se concede libertad de asociación, lo que representaba la posibilidad de establecimiento de congregaciones religiosas.

Aunque en 1916 otro presidente advirtió que sacerdotes extranjeros no serían admitidos como obispos de las nuevas diócesis, en 1923 empezó a gobernar la sede metropolitana de Tegucigalpa un lazarista alemán, monseñor Agustín Hombach, llegado a Honduras en 1909. Su episcopado se prolongó hasta su muerte en 1933.

Se reiteró en 1924 la ley de separación de Iglesia y de Estado y, sin embargo, los presidentes Carías, Lozano y Villeda procuran mantener cordiales relaciones con los obispos, entre los años treinta y sesenta. El encargado de la nunciatura, monseñor Giuseppe Paupini, y a presión suya –según parece– el arzobispo, monseñor Turcios, pidió al Congreso una ley de amnistía para los encarcelados, con motivo del Año Santo de 1950. El Congreso transmitió la petición al Poder ejecutivo y a la Corte Suprema de Justicia. Esto es, por lo menos, un signo de la conciencia vivida por la Iglesia de no haber perdido totalmente su fuerza social. No conocemos el resultado de la petición.

La separación de Iglesia y Estado, así como suena, constituyó a lo largo del siglo XIX y parte del siglo XX un proyecto teóricamente inadmisible para

127. ECA (1953), p. 345-348.

128. Véase el texto correspondiente junto a la llamada de la nota 71.

los países católicos. Separación equivalía a opresión. Pero unión de Iglesia y Estado representó también otra suerte de opresión en algunas circunstancias. Se ha tratado de esto en la sección primera, de esta parte segunda del tomo. En Guatemala, con Estrada Cabrera, y en Honduras con el dictador Tiburcio Carías, se presenta el absurdo fenómeno de presidentes metidos a designar arzobispos a pesar de todas las leyes de separación. Tiburcio Carías (1933-1948) se empeñó de tal modo en la designación como arzobispo de Tegucigalpa del sacerdote Ernesto Fiallos, probo y anciano de 76 años, pero juzgado incompetente para el cargo por la Santa Sede, que la iglesia metropolitana estuvo vacante durante 14 años según hemos referido al tratar de las Estructuras eclesiásticas (p. 642).

Un periódico de la capital designaba en 1933 al presidente Carías como quien tenía la competencia de señalar al presbítero Fiallos ante la Santa Sede para arzobispo de Tegucigalpa[129]. Sólo faltaba, pues, a la empobrecida comunidad católica del país tener sus presidentes sacristanes.

Separación de Iglesia y Estado en que se entremezclan los más ambiguos elementos. En 1950 se desencadena una campaña contra el «clero extranjero», en cuya defensa tuvieron que salir los obispos[130]. En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro, 1955) se informaba que en Honduras aún no se reconocía personalidad jurídica a los religiosos.

Al reunirse la Asamblea constituyente de 1957, fue admitido el arzobispo, monseñor José de la Cruz Turcios para pronunciar una alocución inaugural. Las publicaciones de la época pusieron de relieve la excepcional circunstancia de que, por vez primera en más de 80 años, se escuchaba la voz de un obispo o de un sacerdote en la república, dentro de tales actos.

Se animaron los obispos para pedir a los constituyentes que se legislara sin discriminaciones. Se cuenta que el presidente Villeda Morales, tranquilizó a la jerarquía comprometiéndose a secundar el proyecto que pareciese más favorable, para lo que remitió al arzobispo de Tegucigalpa los tres que habían sido propuestos de modo que la jerarquía señalara lo más conveniente. Se habla también de un engaño cometido por el propio presidente ya que ratificó la constitución de cuño laicista aprobada en la Asamblea. Esto ocurría en diciembre de 1957. El 3 de febrero de 1958 los cinco obispos del país dirigieron una carta abierta a la comunidad católica hondureña que, a nuestro juicio, es uno de los documentos más serenos y objetivos que se hayan escrito en América Latina acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las concretas circunstancias de nuestros países[131].

Dada su importancia merece que se presente en síntesis. No hay en la carta del episcopado ninguna nostalgia de hegemonía. «Los obispos no estamos pidiendo privilegios de ninguna clase ni para el clero, ni para la Iglesia

129. Se debe esta información a un sacerdote hondureño, buen conocedor de la situación y de la época.

130. ECA (agosto de 1950), p. 49-50.

131. Texto completo en Eccl (1958), p. 360-363. MECHAM ni siquiera menciona tan valioso documento en la segunda edición de su obra al referirse a Honduras, p. 327-328.

como tal. Únicamente reclamamos la libertad de acción necesaria para que los fieles encomendados a nuestros cuidados –que son todos los hondureños– puedan vivir su cristianismo plena e íntegramente»[132]. Después de una introducción en que se asienta netamente la distinción de la competencia del Estado en lo suyo y de la Iglesia en su campo, se explica cuál fue la conducta de los responsables de la Iglesia al elaborarse la constitución: proceder a través de un diálogo con quienes parecían presentarse animados de buenas intenciones. Por este motivo, confiada en la buena voluntad y buena fe de los legisladores, «no hizo ninguna otra pública y formal actividad en favor de la reivindicación de sus derechos. La Iglesia bien pudo haber hecho una campaña pública, ya escrita, ya hablada. No le era difícil congregar muchedumbres grandes de fieles que en nutridas manifestaciones exigieran de los constituyentes el desaparecimiento de las leyes discriminatorias e injustas».

Se reconocen aspectos positivos: la constitución se encabeza en nombre de Dios, se suprime «la ilógica y sectaria prohibición del establecimiento de las asociaciones monásticas», desaparecen las restricciones contra los establecimientos religiosas de educación y de beneficencia. «Pero los beneficios obtenidos por estas rectificaciones casi pierden su valor al no haber logrado lo que la jerarquía, clero y pueblo tanto anhelaban y con derecho reclamaban, a saber: la supresión de la palabra *laica* referente a la enseñanza costeada por el Estado.» Piden los obispos que no se achaque a la jerarquía este fracaso como si hubiera pedido la supresión del laicismo educativo «en voz baja y casi tímidamente». Precisamente en este particular se les habían ofrecido seguridad y esperanza por parte de las gentes del gobierno y de los legisladores. «Pero a pesar de estas manifestaciones de seguridad, que se obtuvieron aún en vísperas de votar el artículo 138 de la nueva Constitución, la palabra *laica* quedó en la nueva Constitución, como continuada afrenta al pueblo hondureño en su mayoría católico.»

Insisten a continuación en que se ha tratado de una «afrenta». No quieren cargar la responsabilidad sobre los legisladores de modo indiscriminado, sólo se limitan a preguntarse si «los mismos y eternos enemigos de la Iglesia actuaron hábil y ocultamente para cerrar esta fuente de vida cristiana al pueblo hondureño». Por otra parte el episcopado expone que no perseguía finalidades hegemónicas y proselitistas: no se pedía la enseñanza religiosa obligatoria, sino la posibilidad de impartirla; no se pedía la enseñanza de una determinada religión sino «la enseñanza de la religión de los alumnos de cada confesión religiosa». No se pedía convertir en catequistas a los profesores: «la Iglesia habría determinado y aun remunerado a los encargados de impartir la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado.» Ha sido una afrenta para el derecho que tienen las familias de escoger el tipo de

132. «Informations Catholiques Internationales» hace una buena síntesis y añade: en Honduras hay 1 485 000 católicos sobre 1 506 000 habitantes (número 70, 1958, p. 11-12). MECHAM, hablando de la misma época asigna 1 553 000 católicos sobre 1 887 000 habitantes, es decir, el 82 % de la población es católica.

educación que quieren para sus hijos. Además dicen: «Que la educación sea función *esencial* del Estado va contra el mismo derecho natural y tiene marcado sabor absolutista y totalitario.» «La masa del pueblo es la que ha perdido, porque ese pueblo no puede enviar a sus hijos a las escuelas privadas ni puede –por incuria o incapacidad– dar en el hogar la enseñanza religiosa.»

Los legisladores se han refugiado en el expediente de implantar «la enseñanza de la moral obligatoria como paliativo a la fría orfandad de la escuela sin Dios». Se preguntan entonces: «¿Qué moral es la que se va a enseñar: la moral utilitarista, la moral hedonista, la moral de la situación?»

Existen en el Código civil otras injusticias hechas a la naturaleza católica de la república que el congreso nacional debería reformar: el matrimonio religioso no puede celebrarse sin la previa certificación de que se ha celebrado el civil, y se conminan penas al ministro religioso que lo hiciere. Semejante determinación vigente desde hace muchísimos años ha traído como resultado que las parejas no cumplan ni con el matrimonio civil ni con el religioso. En este punto el episcopado registra un hecho verdaderamente cruel: no solamente en los lugares apartados, sino en las mismas ciudades, hay que llamar al funcionario civil hasta el mismo lecho del moribundo para que éste pueda arreglar su situación de cristiano. «La jerarquía, inclusive, aceptaría la humillación de que el matrimonio religioso fuera enteramente desconocido por el Estado, no concediéndole más valor que a las simples uniones de hecho, con tal que se obtuviera la plena libertad en este respecto.»

A esta razonada carta se añade un anexo señalando el mínimo de cambios deseados en las leyes secundarias del código penal, del código civil, del de instrucción pública y de la ley de policía.

En mayo de 1962 el arzobispo Turcios renunció a la sede. Declaró, por escrito, que lo hacía «por razones de índole personal», que no había intervenido «ninguna razón de cáracter político» y que libremente se retiraba fuera del país a una casa de la sociedad salesiana a la que pertenecía[133]. Sin embargo, se generalizó la impresión de que la renuncia se debía también a la presión del gobierno y del nuncio apostólico. De hecho la Santa Sede nombró como sucesor a monseñor Héctor Enrique Santos, que será un gran arzobispo del período conciliar. Todavía durante el episcopado de monseñor Turcios la Iglesia logró alcanzar una modesta concesión, no obstante la oposición de algunos extremistas: en septiembre de 1961 el Ministerio de Educación ordenó que se invocara a Dios en las escuelas. En 1963 se reconoció, por lo menos, el carácter católico de la mayoría de los hondureños. La legislación laica seguía en vigor. Debió de causar desfavorable impresión que el sucesor de monseñor Turcios aceptara un rico pectoral del presidente que había sancionado, años antes, una Constitución injusta con el catolicismo.

133. Hacemos la misma observación que en la nota 129.

e) *Costa Rica*

Costa Rica ofrece un cuadro religioso más apacible que el de las repúblicas vecinas. Los presidentes liberales Cleto González Víquez (1906-1910) y Ricardo Jiménez (1910-1914) se mostraron muy tolerantes, de suerte que la aplicación de las leyes de 1884 no se hizo con todo rigor. Fueron abolidas en 1942. «La coexistencia evolucionó lentamente de la hostilidad a la cooperación.» No faltaron escaramuzas pasajeras de acuerdo con el genio de los gobernantes[134].

A la revolución de 1948 incluso se le dio un tinte religioso. Hubo capellanes en las filas de los rebeldes que manifestaban deseo de relacionarse con la Iglesia. Las arengas de las emisoras proclamaban: «¡Dios salve a Costa Rica!», si bien la cuestión religiosa no estaba implicada en el conflicto. De esta suerte hasta la promulgación de la Constitución de 1949 las relaciones entre Iglesia y gobiernos habían sido de mutua confianza. Fue entonces cuando afloraron viejos prejuicios laicistas. El arzobispo, monseñor Víctor Sanabria, tuvo que protestar contra la fórmula de que la educación era «función esencial del Estado». Se reconoció que la religión católica era la del Estado; que se comprometía a conservarla, se respetó la libertad interna del gobierno de la Iglesia, se admitió la tolerancia de cultos y se prohibió la propaganda política invocando motivos religiosos o haciendo uso de creencias religiosas. Se decretó, asimismo, la educación religiosa en los establecimientos oficiales, pero quedó en pie el divorcio a voluntad de las partes. Sin embargo, la ayuda material brindada a las obras de la Iglesia ha sido insignificante.

En las elecciones de 1950 era grande el ascendiente del clero entre los electores. Ni los partidos ni los candidatos se prestaron a exasperar el sentimiento religioso.

f) *Panamá*

Panamá separóse de Colombia en 1903 con el apoyo de los Estados Unidos interesados en la construcción y dominio del Canal. En sus diversas constituciones ha prevalecido un aire laicista y aun anticatólico: entre 1902 y 1946 estuvieron en vigor el desconocimiento de la realidad católica de la nación, la educación laica, la obligación del matrimonio civil, el divorcio. En 1910, aunque se había declarado que el Estado no tenía religión se inició un ataque frontal «inspirado en el liberalismo más doctrinal y cerrado y la masonería agresiva y anticlerical»[135]. Si bien se combatió contra la presencia de religiosos en la enseñanza y en las misiones, el primer arzobispo, monseñor Rojas Arrieta, no tuvo dificultad en instalar, durante los años

134. La revista española «Razón y Fe» 1 (Madrid 1928), p. 211, aporta por ejemplo, esta extraña noticia: en 1927 (?) llegaron al país en el mismo barco el arzobispo de Filadelfia, D. Dougherty, y un obispo evangélico. La ley impidió el desembarco del arzobispo católico.

135. Para la historia de estas vicisitudes, F. Guardia, en J. Terán Dutari, p. 359-397.

veinte, entre los indios y en la zona del Canal, a los misioneros de Filadelfia y a los claretianos.

En la Constitución de 1946 se reconoció (art. 26) que la religión católica era la de la mayoría de los habitantes, se aceptó la enseñanza religiosa opcional en los centros oficiales, se concedió personalidad jurídica a las congregaciones religiosas y se prohibió formar partidos políticos en base de sexo, raza o religión. Aunque continuó en vigor el divorcio, se aceptó como legalmente válido el matrimonio religioso. Curiosamente las diversas constituciones han sido encabezadas «en nombre de Dios».

g) *Guatemala*

La historia de la Iglesia en Guatemala merece un tratamiento especial. Desde la revolución de 1871 hasta la Constitución de 1955, el catolicismo fue puesto al margen de la ley. Aun en esta última fecha la legislación se mostró mezquina con él. No es que las leyes de las repúblicas vecinas hayan sido menos sectarias o duraderas: la diferencia reside en que en Guatemala se aplicaron rigurosamente, salvo el período de Jorge Ubico, y en que los gobernantes se mostraron decididamente anticatólicos. A casi 80 años de distancia escribía la revista «Verbum» de Guatemala, en 1948, sobre «el tropel totalitario de leyes que no reconocen a la Iglesia ni aun la posesión *del espacio vital de sus templos*». «*Caso único de Guatemala, difícil como* pocos de resolver», apuntaba en 1951 el historiador P. Gerardi[136]. En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1955, el relator por América Central afirmaba que «el laicismo había creado a la Iglesia una de las peores situaciones entre todas las naciones de América» (Doc. 3). Finalmente, en 1962, el político católico J. García Bauer creía que sólo por un milagro de la Providencia se había conservado la fe[137].

Por otra parte durante los amargos años de Estrada Cabrera, de Orellana y de los sucesores, no se advierte que el mundo católico haya mostrado con la Iglesia guatemalteca aquella solidaridad universal que provocó la persecución religiosa en México.

Los años más difíciles fueron de 1897 a 1927 y de 1944 a 1954: es decir, medio siglo. Estrada Cabrera tuvo una madre muy piadosa; tal vez por eso era «un creyente vergonzante que mezclaba sus creencias con las supercherías de los brujos de Quezaltenango»[138]. Durante su gobierno se llegó a la ridiculez de poner tarifa a los repiques de las campanas[139]. Con todo su anticlericalismo a cuestas, el dictador no titubeó en enviar a Roma al licenciado Antonio Batres para obtener la designación como arzobispo sucesor de monseñor Ricardo Casanova, muerto en 1913, del fraile dominico, Julián Ramón Riveiro, que era el confesor de la madre de Estrada.

136. R. Pattee, p. 250-251. También J. Álvarez Mejía, p. 9-12.

137. J. García Bauer, p. 352

138. J. González del Campo, *El Presidente*, p. 388.

139. A. Estrada Monroy, p. 293. Se trata de un comunicado del secretario de gobierno, Jorge Ubico. Lo mismo se había dispuesto en Honduras.

Había nacido en 1854 y había sido expulsado a El Salvador en el destierro decretado por Barrios. Pero como de muchacho había prestado buenos servicios domésticos a Barrios, éste, que lo estimaba mucho, le permitió el regreso en 1877 y más tarde se ordenó de sacerdote. La Santa Sede aceptó la propuesta, de modo que en 1914 preconizó al padre Riveiro como arzobispo de Guatemala. Se refiere que al conocerse su nombramiento los amigos de Estrada Cabrera decían con adulación al gobernante: «Ahora ya usted es presidente y arzobispo.» Riveiro renunció a su cargo a la caída del dictador en 1920.

La designación como arzobispo de fray Julián Riveiro no deja de suscitar perplejidades. Efectivamente el delegado apostólico se habían opuesto a semejante nombramiento, porque la conducta de ese religioso dejaba mucho que desear. La información enviada a Roma, acreditada con testimonios del embajador de Chile le era sumamente desfavorable, ya que el futuro arzobispo tenía mala reputación y hasta el propio secretario de Estado, cardenal Merry del Val, no propiciaba semejante preconización. Mientras carezcamos de la documentación completa perteneciente al pontificado de san Pío x, la única explicación plausible habría de buscarse en la necesidad forzosa de que la Iglesia guatemalteca no quedara sin arzobispo y a merced de la tiranía de Estrada Cabrera, quién sabe durante cuántos años más. Si la hipótesis responde a la realidad, el historiador no acierta a escoger cuál era el mayor de los males, o no tener arzobispo o tener un arzobispo sin recomendaciones morales.

En los últimos años de Estrada Cabrera sobresalió el obispo guatemalteco de nacimiento, José Piñol y Batres que tras de breve permanencia había renunciado a la sede episcopal de León en Nicaragua. Se hicieron famosas sus conferencias en la iglesia de San Francisco, en las que fustigó los vicios de la sociedad, proclamó la libertad de los ciudadanos y enjuició la corrupción del gobierno. Los aludidos iniciaron una campaña contra el obispo: «¡Alerta liberales! –decía una publicación–. El obispo Piñol y Batres se ha convertido en el inmundo salivazo de la hidra conservadora.» El historiador Clemente Marroquín dejó este juicio: «Jamás orador alguno de nuestro liberalismo habló con tanto valor y con tanta sinceridad como el obispo Piñol y Batres.» Consultado por un grupo de ciudadanos que tramaban un atentado contra Estrada Cabrera en 1918 y en 1919, monseñor Piñol «estimó las medidas propuestas como contrarias a la moral cristiana únicamente en nombre de la cual le era dado intervenir»[140].

En diciembre de 1921 llegó al poder el general José María Orellana y con él la plana liberal. En reemplazo del arzobispo Riveiro, la Santa Sede había elegido para arzobispo de Guatemala al jesuita Luis Javier Muñoz y Capurón. Nacido en Guatemala en 1858 había seguido a sus maestros jesuitas en el destierro a Costa Rica. Allí ingresó en la Compañía de Jesús. También su familia fue expulsada por Rufino Barrios. Desterrados los jesuitas de Costa Rica, el padre Muñoz vivió gran parte de su vida en Colombia donde trabajó como misionero en el tórrido valle del río Magdalena. Cuarenta años después de haber dejado su patria, retornó a ella como arzobispo. La población lo recibió con entusiasmo en septiembre de 1921. Se entregó de lleno a reorganizar la arquidiócesis, a reconstruir el seminario y la catedral destruidos por el terremoto de 1917, pero se ocupó especialmente de la formación del clero.

Por su actividad y su celo resultaba incómodo al gobierno. Al cumplirse un año de su regreso, Orellana dispuso su destierro, acusándolo, como se había hecho antes con los arzobispos Piñol Aycinena y Ricardo Casanova, de apoyar la militancia política del clero. Se invocó además su pertenencia a la Compañía de Jesús proscrita definitivamente del país 50 años antes. Se le dieron 24 horas de plazo para salir. La digna protesta del arzobispo en el destierro desmiente las calumnias del gobierno[141]. La Santa Sede se negó a pedirle renuncia del arzobispado, como pretendía el gobierno. Monseñor Muñoz murió en Bogotá en 1927 a causa de una enfermedad contraída en la visita de los territorios misionales de Colombia, que le había confiado el papa Pío xi. Sus despojos mortales fueron llevados a la patria guatemalteca en 1948. Escribía, a este propósito, la revista «Verbum»:

> «La historia de los arzobispos de Guatemala ha sido y no ha dejado de ser un Calvario continuo [...]. La historia de los arzobispos postcoloniales es una historia de destierros, de insultos contra la Iglesia y contra su persona, de opresión persecutoria, y esto sigue como antes, sin que tal afirmación sea una hipérbole. Los arzobispos de Guatemala [...] han sabido mantener muy alto el prestigio de la Iglesia, a pesar de que los gobiernos los pusieron en la disyuntiva de hacerlos sus edecanes o de lanzarlos al destierro y optaron por lo segundo»[142].

Para que la Iglesia no quedase absolutamente desamparada, a la muerte del arzobispo, el papa Pío xi designó como administrador al arzobispo de origen maltés Jorge Caruana, que había sido capellán en la primera guerra mundial y delegado apostólico en México y de allí expulsado por el gobierno en 1926. Su gestión fue muy acertada. En 1928 Guatemala tuvo nuevamente arzobispo propio en la persona del sacerdote lazarista francés, Luis Durou. Sus primeras visitas fueron al hospicio de huérfanos, a los leprosos y a los enfermos de tisis del Hospital de San Vicente. Monseñor Durou alcanzó a gobernar casi 10 años, con una particular insistencia en las visitas pastorales para reanimar a la feligresía que encontró muy aferrada a su tradición cristiana pero marcada con la huella profunda de la relajación moral por causa de la inacabable legislación anticatólica.

Con la llegada al poder de Jorge Ubico en 1931 y su reelección en 1935, se alivió bastante la suerte del catolicismo. Incluso en 1935 se creó una tercera diócesis, Verapaz (la segunda, Quezaltenango[143], había sido es-

140. Ibid., p. 370-381. Monseñor Piñol y Batres tuvo que salir de Guatemala presionado por el gobierno de Orellana. Murió en Francia en 1941.

141. C. Salcedo, p. 427-467.

142. Cit. A. Estrada Monroy, p. 458-459.

143. El primer obispo sólo tomó posesión en 1928.

tablecida en 1921) y en 1936 llegó a Guatemala el primer nuncio apostólico.

En 1939 la sede metropolitana de Guatemala empezó a ser gobernada por uno de los más resueltos y clarividentes prelados con que ha contado la Iglesia en América Latina: Mariano Rossell y Arellano, cuyo episcopado duró 26 años. Murió en diciembre de 1964. Tenía 45 años al ser consagrado. Conocía lo que era la persecución, pues había acompañado en su destierro, siendo joven sacerdote, al arzobispo Luis Javier Muñoz. Sus primeras visitas como arzobispo fueron al hospital, al manicomio, a los tuberculosos, a los leprosos, a las escuelas y a los mercados[144]. Su largo episcopado está marcado por la lucha resuelta contra la infiltración comunista entre 1945 y 1954; por la denuncia de la corrupción de los partidos conservador y liberal; por el combate en favor de los derechos del catolicismo; por la promoción de una selección católica y por la defensa de la masa indígena. Es una figura recia, y por eso discutida e incomprendida.

Rossell estaba persuadido de que su patria no había sido perdida para la fe. En 1943 celebró un congreso eucarístico en el que participaron grandes multitudes. El pánico laicista fue estrepitoso: «El Congreso ha sido una sonda en la conciencia nacional» escribía el periódico «Nuestro Diario». En un nuevo congreso celebrado en 1951 podía afirmar: «Jesús es el Rey de Guatemala y seguirá reinando entre nosotros, pese a quien pesare»[145].

Aunque el gobierno de Ubico se había mostrado tolerante con la Iglesia, en sus últimos años evolucionó hacia una dictadura cruel con el país. El arzobispo no titubeó en hablar en la pastoral de Cuaresma de 1944 sobre «gobiernos despóticos y satrapías». Ubico abdicó en julio del mismo año.

Para comprender la acción pastoral del arzobispo Rossell y Arellano, hemos de situar esquemáticamente los acontecimientos[146].

Gobiernos de Arévalo y Arbenz

La revolución contra el efímero sucesor de Ubico fue dirigida por Francisco Javier Arana, Jacobo Arbenz y Jorge Toriello. Arana, que se hizo popular desde el día en que cargó una estatua del Niño Jesús en una procesión pública, fue asesinado en julio de 1949. ¿Intervino el gobierno de Arévalo?

Juan José Arévalo se convirtió en presidente en octubre de 1944. A fines de 1950 las elecciones llevaron al poder a Juan Jacobo Arbenz. Parece fuera de duda la simpatía de Arbenz por el comunismo, como dejamos dicho en páginas anteriores. Cuando presintió la inminencia de una revolución, sus lugartenientes, Cruz Wer y Jaime Rosemberg, organizaron una bárbara represión de la que quedaron testimonios en las fosas comunes de cadáveres con señales de torturas. El arsenal soviético, enviado en primera remesa en el buque sueco «Alfhem», llegó tarde. El 27 de junio Arbenz se refugió en

144. A. Estrada Monroy dedica al episcopado de monseñor Rossell de la p. 513 a la 664.
145. LA (1951), p. 257.
146. Véase antes la nota 109, especialmente J. Lédit y E. Molina Meyda.

la embajada de México y el 2 de julio el vencedor, Castillo Armas, entró en triunfo en la capital. No hemos de ignorar las acusaciones del sector vencido que sindicaban a Dulles, a los Estados Unidos y a la CIA como los grandes protagonistas del abatimiento del gobierno[147].

La condición de la Iglesia entre 1944 y 1954

La situación legal de la Iglesia, que en la práctica había logrado un respiro durante la dictadura de Ubico, empeoró, si era posible, en los diez años siguientes. El 14 de julio de 1944 monseñor Rosell se pronunció contra el egoísmo y apeló al civismo, a las formas legales y al patriotismo de los nuevos gobernantes. La revista «Verbum» intuye en 1945 que el «socialismo espiritualista» de Arévalo representa una pendiente al comunismo, y a su vez el episcopado escribe el segundo domingo de octubre una carta pastoral alertando sobre el peligro e incitando a los católicos al compromiso con la justicia social. Pero la Iglesia –escribe Agustín Estrada– carecía de infraestructuras y no pudo hacer prácticos sus llamamientos. «La mayoría hicieron oídos sordos a esta profética llamada y no supieron despertar del sueño en que estaban dormidos. Otros les arrebataron la bandera de lucha»[148]. Clama el gobierno sobre un complot tramado por la Iglesia y habla de ordenar la expulsión del arzobispo. «La Hora blanca» fue suprimida y se suspendieron los semanarios católicos «Verbum» y «Acción Social Cristiana». Más tarde se permitirá la reaparición de «Verbum».

Se redactó una nueva constitución en 1945. En el aspecto religioso fue juzgada peor que la de Justo Rufino Barrios, lo cual ya era mucho decir. Tuvo el mérito de proponer avances sociales, pero respiraba el implacable anticlericalismo. Declaró «libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos sin preeminencia alguna y en el interior de los templos». Además de reiterar la prohibición de «órdenes monásticas», el artículo 22 decía: «Las sociedades y agrupaciones y los ministros de los cultos no pueden intervenir en política ni en las cuestiones relacionadas con la organización del trabajo.» Ello significaba una mordaza totalitaria para que la Iglesia permaneciese muda en la difusión de su doctrina social.

La acción pastoral del arzobispo incomodaba demasiado. Por eso en 1947 el Partido de Acción Revolucionaria presentó un proyecto de ley para prohibir que la Iglesia difundiera su pensamiento en *todos* los sectores incluso en el más estrictamente pastoral. La Iglesia quedaría sin derecho a la prensa y a la radiodifusión para exponer su doctrina. Más tarde, efectivamente, fue clausurada por orden del gobierno la emisora *Pax* con el pretexto de que hacía política. Había sido fundada por el arzobispo cuando se le vetó el uso de la radio oficial.

Ya durante el régimen de Arbenz, celebrándose el primer Congreso eucarístico nacional de Guatemala, monseñor Rossell pronunció palabras

147. Por ejemplo, S. Jonás - D. Tobis.
148. A. Estrada Monroy, p. 583-584.

durísimas sobre la situación de la Iglesia y de su patria, ante el propio alcalde de la ciudad y de diversas delegaciones extranjeras:

«El Espíritu del Señor se ha posado en tierras de Guatemala, tierras que tanto más necesitan su ayuda, cuanto que son en el mundo las más desposeídas de clero, y las que en América fueron azotadas con la peor de las persecuciones que silenciosamente fueron llevando con una saña diabólica la más nefasta doctrina que se ha enseñado al pueblo de Guatemala: el liberalismo ateo, que, desde 1871, sembró con mano infernalmente certera la enemistad con la Iglesia y preparó durante más de 70 años el campo abonado para que fructificaran las doctrinas comunistas que han agitado nuestra patria en estos últimos años»[149].

La acción pastoral de monseñor Rossell

Más allá de las fogosas protestas, el arzobispo se dio a la tarea de crear organismos adecuados. En 1947 organizó la Acción Católica, precedida desde 1941 por movimientos de instrucción religiosa, congresos vocacionales, catequísticos y eucarísticos, con actividades de prensa, de educación, de propaganda. En 1950 la JOC contaba con 40 muchachos de gran calidad. La JUCA, heroica agrupación de la Juventud Universitaria Centroamericana, compuesta por jóvenes resueltos, unionistas o federacionistas católicos, se infiltraba tácticamente en la universidad.

Para oponer una acción positiva a la nueva ola de descristianización acrecentada por las leyes se fundó el Secretariado Arquidiocesano de Instrucción religiosa. Éste editó diversos textos de catecismo para utilizar en las sesiones de catequesis adecuadas al auditorio, que contaron a veces, cada una, con una asistencia en promedio de 200 personas.

El Congreso Eucarístico de 1951 y el Santo Cristo de Esquipulas

En abril de 1951 Guatemala celebró el primer Congreso eucarístico nacional en la capital de la república. Fue precedido por los congresos regionales de Quezaltenango y Cobán. El Papa acreditó como su legado al cardenal Arteaga, arzobispo de La Habana. El éxito del Congreso demostró que la masa popular seguía siendo sensible a estos momentos fuertes de la fe comunitaria. Las misiones populares acreditaron la persuasión siempre manifestada por la Iglesia, de que el pueblo conservaba una honda capacidad de respuesta a las instancias de la religión. Así, en la misión de Soloma, las comuniones subieron de 1000 a 2000. Verosímilmente la coyuntura de cambio de gobierno, de Arévalo a Arbenz, impidió una intromisión hostil oficial. Las organizaciones extremistas intentaron el fracaso del Congreso,

149. Cit. en LA (1951), p. 256. Recordemos que también el episcopado del Ecuador, en los años cincuenta abonó a la persecución prolongada la enorme dificultad de la Iglesia para atender al problema social. En la segunda conferencia del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín, el arzobispo brasileño, Araujo Sales, dijo otro tanto y es, por lo demás, pensamiento de la encíclica *Quadragesimo Anno*.

logrando sólo una huelga ferroviaria que no bloqueó la gran afluencia de fieles a la capital. Poco antes de comenzar el Congreso se recibió la noticia de que la Santa Sede había erigido cuatro nuevas diócesis: Zacapa, Jalapa, Sololá y San Marcos y la administración apostólica de El Petén. En la procesión final tomaron parte 200 000 personas. Uno de los días del congreso comulgaron 22 000 hombres.

Pío XII, en el radiomensaje enviado para la clausura, evocando la historia cristiana del país, aludió discretamente a las difíciles condiciones en que se había debatido la Iglesia:

Que Cristo, pan de vida «[...] obtenga para las instituciones católicas de un pueblo que tanto debe a la Iglesia aquella libertad, y hasta aquella protección que con razón cree merecerse. Que él os otorgue la serenidad en la vida pública y el justo equilibrio en la vida social por el único camino seguro y aceptable, que es el que enseña la Iglesia. Que él os defienda de los falaces engaños de los enemigos, descubiertos y solapados de vuestra fe; que él os haga tales, que con vuestra conducta vayáis pregonando que la Iglesia católica no es ni puede ser nunca –ni en sus fieles, ni en sus ministros de cualquier grado y procedencia– un peligro para nada ni para nadie, ofreciendo, en cambio, la más desinteresada y más eficaz colaboración para la verdadera felicidad y progreso de los pueblos»[150].

La legislación antirreligiosa, con 80 años de permanencia, había descristianizado a una franja influyente de la inteligencia y de la cultura. La pobre masa proletaria indígena y campesina, a pesar de innumerables deficiencias se obstinaba en su adhesión religiosa. Rossell no se opuso a una reforma agraria, y la exigirá antes de las elecciones de 1957, para dar un sucesor a Castillo Armas, asesinado en el mes de julio.

«Urge –escribe– que la distribución agraria se aumente con rapidez y que se cree una nueva situación agrícola en Guatemala; todo otro procedimiento lento o retardatario, lo único que hará será ir creando y aumentando en la sombra a los futuros comunistas, formados, más que por las prédicas marxistas, por la miseria y por la explotación de los míopes, que no comprenden que sólo una barrera hay contra el comunismo: la justicia social. [...] Guatemala necesita una clase social proletaria instruida, poseedora de bienes y no una clase industrial de mil guatemaltecos y tres millones y medio de pordioseros»[151].

Lo que preocupaba en 1952 al arzobispo eran dos cosas: una reforma agraria de tipo estatista, que no otorgaba la propiedad de la tierra al campesino, y la amenaza de un asentamiento definitivo del régimen comunista, que podía, a la larga, arrancar del alma popular el sentimiento religioso, logro no alcanzado todavía por el otro régimen ateo del laicismo. A fines de 1952 tomó la resolución de llevar en peregrinación por todos los pueblos y parroquias de Guatemala la copia de la imagen de Cristo negro de Esquipulas como una «movilización de las almas». El país vibró de entusiasmo y

150. Texto completo en Eccl (1951), p. 255-257.
151. Reproducción parcial en Eccl (1958), p. 9-11.

aunque el gobierno calificó el acontecimiento de propaganda política, entendió dentro de su cólera cuán hondamente arraigados permanecían los sentimientos religiosos.

La acción social del arzobispo entre 1944 y 1954

La revista católica «Estudios Centroamericanos» publicó en mayo de 1954 un estudio del padre J.R. Scheifler, S.I., sobre la situación económica y religiosa de Guatemala. El contraste entre la capital y el campo, entre ricos y pobres era aterrador. El censo de 1950 daba la cifra de 2 787 000 habitantes. 750 000 recibían un promedio salarial de 28 centavos por día. La miseria del indio era indescriptible.

En 1945 se fundó la Liga Obrera de Guatemala, intento de sindicalismo católico que tuvo poca fortuna. El esfuerzo se orientó, dentro de escasos recursos, a la liberación del indio. En 1949 el arzobispo inauguró el Instituto indígena, para cuyo sostenimiento monseñor Rossell vendió hasta el automóvil del arzobispado. Allí se brindó educación a niños indígenas de toda la república, y se les proporcionó gratuitamente todo lo necesario: colegio, vestido, alimentación (P. Gerardi). Con motivo de la inauguración del nuevo local el arzobispo se expresó así el 22 de enero de 1949:

«Guatemala, que sobre 3 millones de habitantes tiene casi dos y medio de indígenas, vive despreocupada de esa raza hoy aparentemente sumisa pero ya ha tiempo instigada por las fuerzas del mal que buscan el odio de la raza para desencadenar esa roja dominación cuyas llamaradas empiezan con pavoroso incendio a consumir el mundo. Dos millones y medio de seres sin escuela, sin cultura, sin ser parte activa de la riqueza, sin producir, sin consumir, sin saber por qué son guatemaltecos, que de espíritu distan serlo y de realidad nunca lo han sido. Dos millones y medio de almas sencillas, moldeables, y quien sostenga lo contrario no es cristiano, que fueron redimidas por Cristo, que viven sumidas en la embriaguez, en la miseria, en el abandono higiénico más lamentable, en la ignorancia más indigna de un pueblo que se halla en la categoría de nación.

»Dos millones y medio de hermanos esclavizados por sus vicios y por su ignorancia, esclavizados por negreros del siglo xx, que tales son muchos patronos y finqueros y esto es lo más doloroso por la misma nación, esclavizados por la misma nación que los desprecia con esa cruel ideología de los racistas que ven en el indio una raza inferior, una raza de parias, iguales o peores que como son tratados en el país racista por antonomasia, la India.

»... Esta obra no es mía, pero la amo como si fuera mía, es de la Iglesia...

»... He visto que esa raza, plenamente susceptible de educabilidad, y que pudiera incorporarse a lo guatemalteco, está a merced de esa doctrina roja.

»A ese indio que degenera, quiere regenerar este Instituto.»

Una de las medidas del gobierno de Arbenz fue la expropiación de unas 80 000 ó más hectáreas de tierra en la United Fruit Company. Que el arzobispo veía con mucha desconfianza el trabajo de los colonos norteamericanos puede colegirse de este párrafo del mismo documento:

«... ¿Pues de qué nos sirve un pueblo, con soldados que defiendan, y que se conquiste el suelo material, cuando el corazón de ellos mismos está conquistado por el modo de vida inmoral de otra nación? ¿Para qué defender el suelo de extranjeras conquistas, si cada ciudadano está ya conquistado por esos extranjeros de los que defendemos el suelo?

»... En este momento, de máxima explotación al indígena, me dirijo a vosotros...»[152]

El magisterio social del arzobispo

El 8 de junio de 1948 Rossell publicó una carta pastoral sobre el voto ciudadano y el peligro del comunismo. En 1953 anunció que estaba dispuesto a ir a la cárcel «como Jefe de la Iglesia y como hijo de Guatemala», si éste era el precio de su oposición al comunismo.

Pero el documento que suscitó mayor estupor fue la pastoral de abril de 1954, domingo de pasión[153].

«El pueblo de Guatemala debe levantarse como un sólo hombre contra el enemigo de Dios y de la patria. Nuestra lucha contra el comunismo debe ser, por consiguiente, una actitud católica y nacional. Vayamos a la campaña en nombre de Dios y con Dios, pero jamás guiados por intereses políticos.»

Después de enumerar los hechos antirreligiosos del proceso de marxistización y de lucha contra la Iglesia desde 1946, el arzobispo puntualiza:

«La Iglesia, al condenar el lujo, el derroche y el boato, ha condenado el uso de la excesiva posesión egoísta de los bienes». «Hace más de una centuria –continúa diciendo– la Iglesia se encaró con los ricos y poderosos injustos y les predijo con censura enérgica su responsabilidad histórica como factores del comunismo que hoy vivimos.»

El documento provocó una violenta campaña oficial contra el arzobispo, en la que terció en su favor la revista «Estudios Centroamericanos»[154], sin dejar de señalar una expresión de la pastoral: «por todos los medios que os autoriza vuestra condición de seres libres.»

El magisterio social de monseñor Rossell después del triunfo de Castillo Armas.

A principios de julio de 1954 Castillo Armas obtuvo victoriosamente el poder. La exultación de los católicos se manifestaba desbordante porque veían en el vencedor a un militar, que por vez primera, en 80 años, no

152. Textos parcialmente reproducidos en A. Estrada Monroy, p. 634-635. Allí se llama a este documento, discurso o pastoral.

153. Texto completo en Eccl (1954), p. 454-4546.

154. El parágrafo fue analizado por E. Segura, en ECA (1954), p. 223-226. Hubo nuevas aclaraciones (ibid. 290).

había hecho una revolución de signo arreligioso. El arzobispo saludó el triunfo de Castillo como una «hora de júbilo», pero tampoco se dejó llevar de arrebatos demasiado fáciles. En pocos días publicó un nuevo documento para prevenir a los entusiastas que «el comunismo no se podía detener con la sola fuerza de las armas».

«Sólo la justicia social puede desarraigar la simiente del comunismo que germina y se desrrolla en ambientes de injusticia social. Sólo en medios en que se explote al obrero y al campesino, sólo en campos donde la caridad de Cristo no habita es posible que germine la simiente criminal del comunismo. Caridad cristiana no es conmiseración, como algunos creen, sino que es el amor del prójimo llevado hasta el dicho máximo: ama a tu prójimo como a ti mismo.» El arzobispo invita a la paz pero «no es paz de bayonetas, ni de cañones, ni de metrallas, la paz duradera».

«No habéis expulsado a los comunistas –seguía afirmando– para regatear los derechos de los laborantes, ni menos para quitarles el derecho natural que tienen a la tierra que trabajan, ni para despojarlos de sus conquistas sociales.»

Monseñor Rossell estaba alerta para que el país no regresara a los viejos sistemas, «nefastos sistemas anticristianos de espíritu –se llamen liberales o conservadores–. Sólo hay un camino a seguir: la justicia social y la libertad de hacerla sin restricciones»[155].

El anticomunismo del arzobispo no concedió derecho ni tregua a los sistemas que habían imperado en el país. Visitado en marzo de 1955 por el vicepresidente norteamericano, Nixon, respondió que la causa de la infiltración comunista debía buscarse en la obra de los gobiernos que apartaron al pueblo de Dios y en la injusticia social que había vivido la nación. Las fuerzas laicistas clamaron que la Iglesia, a través de esas declaraciones, andaba detrás de privilegios, pero Rossell declaró en repetidas ocasiones que no buscaba privilegios, sino justicia[156]. Representando a la Iglesia guatemalteca en la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Río de Janeiro a mitad de 1955, afirmó su convicción: al comunismo le han prestado magnífica contribución el viejo liberalismo «ateo, antirreligioso, corrompido e injusto, explotador del indio y del campesino y los regímenes conservadores de tipo paternalista, que, de hecho, siguieron la política social cristiana». Esos regímenes conservadores «también contribuyeron a preparar el terreno con su actitud de injusticia» (*Documentos de Río,* núm. 22)[157].

155. Texto completo en LA (1954), p. 454-456.

156. ECA (1955), p. 225-226.

157. Conocida la libertad de espíritu del arzobispo, resulta harto antipática esta noticia de ECA (1955), p. 567, sobre un homenaje tributado al arzobispo: «En los salones del Club de Guatemala tuvo lugar la suntuosa recepción ofrecida por la *elite* capitalina y en nombre del pueblo [!] de Guatemala, como un reconocimiento de las dotes del prelado, al cual se le debe, en gran parte, la caída del comunismo en la república.» Contra estos gestos falaces reacciona con frecuencia y no sin razón una gran parte del catolicismo. Otro tanto ocurrió en Bogotá en 1965, durante los meses en que se movió por el país el padre Camilo Torres, cuando otra «*elite* capitalina» presentó al cardenal Luis Concha un afelpado libro de adhesiones.

Castillo Armas fue asesinado en julio de 1957. Se preparaban elecciones presidenciales para el mes de octubre, y nuevamente el arzobispo dejó oír su voz clamando por la justicia:

«Más comunistas que los líderes del Soviet son los explotadores, porque éstos hacen comunistas de corazón y aquéllos de ocasión. El comunista número uno es todo el que sea causa de injusticia social por más encumbrado terrateniente o industrial que sea y aunque se inscriba en todos los partidos anticomunistas del mundo»[158].

Los derechos del catolicismo ante la nueva situación

El decenio de Arévalo con su «socialismo espiritualista» y de Arbenz con su propensión al marxismo, habían hecho comprender a la comunidad guatemalteca que el ya lejano conservadurismo de Carrera y los liberalismos desde Barrios hasta Ubico nada nuevo tenían que ofrecer.

La nación se había mantenido en el subdesarrollo y se continuaba explotando al indio y al campesino contra todas las promesas hechas durante un siglo de que cambiaría la fisonomía nacional. Sintiéndose desplazados del influjo político, personas que hasta se llamaban católicas, acusaron al arzobispo Rossell de manejos para recuperar una hegemonía clerical. Dos meses después del triunfo de Castillo Armas, el 31 de agosto de 1954, Rossell afirmó:

«La misión de la Iglesia es predicar a Dios a diestra y a siniestra, con o sin el beneplácito de cualquier régimen del mundo.»

Tras una alusión a las ideologías que habían predominado, liberalismo criollo, comunismo ateo, conservatismo injusto, añadía: «La Iglesia en Guatemala no necesita ninguna hegemonía, porque la tiene y nunca la ha perdido en nuestra patria, donde todos confían en su palabra, creen en su doctrina, colaboran con sus obras. Para gozar de dicha protección no necesita de favores de gobiernos nacionales o internacionales. Su fuerza no está condicionada a ningún régimen político». Lo que la Iglesia exige en Guatemala es que «como en cualquier país democrático del mundo se le den los mismos derechos que tienen las más elementales instituciones en Guatemala». Como la Iglesia desde hace casi un siglo se ha visto privada de ellos «no busca privilegios: busca ambiente de libertad»[159].

En abril de 1955, el episcopado se dirigió a la Asamblea Nacional Constituyente para pedir que se abolieran las discriminaciones inicuas y para reafirmar que no se estaban exigiendo privilegios, sino derechos[160]. Con

158. Reproducción parcial en Eccl (1956), p. 9-11.

159. Eccl (1954), p. 185-186.

160. ECA (1955), p. 290.

todo, el arzobispo metropolitano, en razón de la inmensa mayoría católica de Guatemala, apuntaba a un reconocimiento preeminente del catolicismo sobre las otras denominaciones religiosas y el establecimiento de una completa instrucción religiosa en la escuela oficial.

La nueva constitución promulgada el 27 de mayo de 1955 sólo hizo parcial justicia a la Iglesia católica. Reconoció su personalidad jurídica, su capacidad de poseer bienes para el culto, la beneficencia y la educación. No se le devolvieron los bienes confiscados desde la época de Barrios. Se admitió la educación religiosa opcional en las escuelas oficiales y la entrada de congregaciones religiosas excepto «las monásticas», pero se prohibió la intervención del clero en la vida política; no se suprimieron las leyes que secularizaban el matrimonio.

Año y medio más tarde monseñor Rossell pidió al Congreso la supresión de las leyes que exigían el certificado de matrimonio civil previo para que se pudiera celebrar el religioso, y la inscripción civil previa para que se administrara el bautismo. La revista «Estudios Centroamericanos» comentaba gráficamente que la legislación en este punto parecía pedir un certificado de vacuna para poder hacer la primera comunión[161]. Solamente en 1959 se reconoció el curioso derecho de que los sacerdotes podían presidir el matrimonio civil, o, en otras palabras, que el matrimonio religioso tenía efectos civiles. Quedó en pie la ley de que bastaba un año de separación para disolver el matrimonio por consentimiento mutuo.

Una nueva constitución promulgada en septiembre de 1965 garantizaba la libertad de culto para todas las religiones. El vicario general de Guatemala escribió al presidente de la Asamblea Constituyente que «los diputados habían olvidado que el Acta de Independencia de América Central, firmada en Guatemala el 15 de septiembre de 1821, reconocía derechos especiales a la Iglesia Católica», justificados por el hecho de que el catolicismo era «la religión practicada por la inmensa mayoría de los guatemaltecos». El diputado católico, J. García Bauer, se negó a firmar la nueva constitución «por razones de conciencia».

Tendríamos que comentar a este propósito, que de 1821 a 1965 había corrido casi un siglo y medio, que los tiempos y los hombres eran muy diferentes y que en Roma no se estaba celebrando un «Congreso de Viena», sino concluyendo el Concilio Vaticano II.

En 1955 monseñor Rossell había impulsado la fundación del diario católico «Impacto», acogido con gran disgusto por los medios laicistas. En 1959 se celebró el Congreso Eucarístico Centroamericano presidido por el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York, como legado de Juan XXIII.

Monseñor Mariano Rossell, que con tanto denuedo pastoral había luchado por la causa de Dios y de la Iglesia a lo largo de casi 26 años como arzobispo de Guatemala, murió en diciembre de 1964. La revista «Verbum» podía escribir con toda razón:

161. ECA (1957), p. 30.

«Monseñor Rossell ha sido un verdadero titán en la enorme tarea de la reestructuración de Guatemala católica. Él ha sido en la historia patria el gran patriarca inclaudicable, que ha preferido salir al destierro y aun sacrificar la propia vida antes que traicionar a la Iglesia y a la Patria, que su Santo Cristo le encomendara»[162].

Ocupó la sede metropolitana el arzobispo coadjutor, monseñor Mario Casariego. Nacido cerca de Oviedo (España) en 1909, de padres muy pobres y trabajadores, había quedado huérfano a los 9 años. Muy niño emigró a México con un tío que murió al poco tiempo de entrar por Guatemala. Mario Casariego se encontró absolutamente solo en Quezaltenango donde una buena familia lo recogió viendo al muchacho dormido cerca de una iglesia. Se interesó por él el joven sacerdote Mariano Rossell que lo confió al orfanatorio dirigido en El Salvador por los padres Somascos. Admitido como religioso de la misma orden, fue enviado a estudiar a Italia. De regreso a El Salvador se nacionalizó en el país y consagró su vida, de acuerdo con las finalidades de su comunidad, al trabajo con la niñez desamparada y a la pastoral de un santuario en cuya construcción se empeñó con mucha valentía. Su antiguo protector, Mariano Rossell, lo pidió como obispo auxiliar y poco después, durante la celebración del Concilio fue designado como arzobispo coadjutor con derecho a sucesión.

Se presentó, en diciembre de 1967, el caso de los dos sacerdotes de Maryknoll, los hermanos Thomas y Arthur Melville, que juntamente con el padre Blasc Bonpane y una religiosa recibieron la orden de su superior de regresar a la casa madre de los Estados Unidos para explicar su situación, como acusados de haber tomado contacto con grupos guerrilleros. Los padres Melville no cumplieron la orden y fueron suspendidos por el superior general. «Nada tengo que reprochar a su manera de ver el problema –atestiguó el superior local de Guatemala–. No tengo objeción sino contra las soluciones que ellos se han sentido obligados a proclamar.»

El padre Thomas Melville publicó una carta fechada en México para explicar el problema. «La miseria es el obstáculo más grande al crecimiento del catolicismo en América Latina y sobre todo en Guatemala.» Denunció a la oligarquía y acusó también a «los responsables civiles y religiosos» de frenar o de prohibir las iniciativas. El 30 de enero de 1968 el arzobispo Casariego publicó un comunicado en que, por una parte reprobaba tales actitudes de sacerdotes y religiosos, y por otra, insistía en la necesidad de reforma social[163]. Tampoco la Iglesia se había callado frente a las injusticias: allí está, para acreditarlo, la incisiva carta pastoral de 1962 acerca del problema social guatemalteco[164], sobre la cual se expresa con mucho elogio

162. Se refiere al Santo Cristo de Esquipulas, lugar donde había nacido monseñor Rossell y del que era prelado *nullius*. Fue amenazado con destierro en los regímenes de Arévalo y de Arbenz, y aun en 1954, después del triunfo del derechista Castillo Armas, se esparció el rumor de otro destierro a causa de sus esfuerzos para que se cambiaran las leyes discriminatorias contra la Iglesia.

163. Amplia reseña en «Informations Catholiques Internationales», núm. 306 (1958), p. 8-9.

164. Texto completo en Eccl (1962), p. 1637-1643.

el experto español de tendencia izquierdista Enrique Luis García, cuando habla de «una actitud moderna y valerosa de la Iglesia que, al separarse de unas clases sociales conservadoras, pero anticristianas (...) volverá a encontrar al pueblo». Designa la carta episcopal «como famoso documento testimonial de la miseria del país»[165].

En 1967 los obispos volvieron a pronunciarse en nuevo documento sobre los problemas sociales de la nación. Se muestran sinceros y valientes y recuerdan cómo en pasadas ocasiones ya habían abordado esta misma situación. Se refieren en concreto a la pobreza del pueblo y al ejemplo que la Iglesia debe ofrecer evitando boatos y desigualdades entre los fieles, en los templos y en la educación. Hablan de la necesidad de la alfabetización y de los problemas económicos de las familias, del seguro social y del cooperativismo y vuelven sobre un tema tan familiar al ya difunto arzobispo Rossell: la situación de la masa campesina con sus salarios de hambre. La reforma agraria les parece tímida e insuficiente[166].

Monseñor Casariego había hecho declaraciones en México descalificando la violencia como medio eficaz y cristiano para otener un cambio, pero había insistido nuevamente en la necesidad de una reforma social. A su regreso a Guatemala, el 16 de marzo de 1968, fue acogido por volantes que lo designaban como «cómplice de los guerrilleros». El mismo día fue secuestrado, mientras regresaba de la nunciatura, por una organización terrorista verosímilmente de derecha. El país fue declarado en estado de sitio. El 20 de marzo se le dejó libre en Quezaltenango[167]. El *survey* de los jesuitas realizado en 1969 registraba que en Guatemala la Iglesia era una fuerza y trabajaba intensamente en la promoción social casi en todos los niveles.

Al cerrar esta visión panorámica de las condiciones en que se ha encontrado la Iglesia dentro del contexto político centroamericano, no desconocemos que otras historiografías formulan juicios muy ácidos contra los obispos católicos del istmo, a quienes califican de complacientes o de cómplices. Constituiría un alivio para el historiador católico encontrar a lo largo del penoso camino de esta Iglesia, escuadrones de clarividentes conductores. Si no lo han sido todos sus obispos en el sentido profético, por otra parte legítimo aunque un tanto reduccionista, con que lo entienden muchos cristianos contemporáneos, la situación podría explicarse, por lo menos en parte, a través de la comprensión total de la vida católica centroamericana violentamente afectada por circunstancias adversas.

La inconformidad de una gran parte del catolicismo latinoamericano postconciliar por las posturas de algunos sectores eclesiásticos tienen fundamento, pero no es justo enjuiciar por una ansia de catarsis a toda la Iglesia y

165 Véase su obra *América Latina hoy* (bibl) 2, p 294-295 El padre Thomas Melville se secularizó y contrajo matrimonio con la religiosa Marian Peter Bradford Ambos anunciaron «su proyecto de constituir un grupo de guerrilla fundado explícitamente en los principios cristianos y en la doctrina social de la Iglesia» Véase «Informations catholiques Internationales», num 309 (1968), p 16

166 Texto parcial en Eccl (1967), p 548-550

167 Reseña en «Informations Catholiques Internationales», núm 309 (1968), p 16

a todos los obispos, como si por principio se hubieran atrincherado en la complicidad o en el silencio[168].

h) *El avance del protestantismo*

En la primera carta pastoral colectiva del episcopado de Centroamérica y Panamá, publicada el 27 de mayo de 1956, aparece como primer problema de importancia al que ha de hacer frente la comunidad católica, el de las vocaciones al sacerdocio para alcanzar un clero numeroso y excelentemente formado. No volveremos sobre ello porque se ha expuesto anteriormente.

«Sigue en orden de importancia, el problema de la conservación de la fe, principalmente frente al protestantismo, con sus innumerables sectas. Su fuerza de penetración radica en los abundantes recursos que posee y en la ignorancia religiosa del pueblo católico.» Se aprovecha también de la pobreza de las gentes y usa el insulto y la calumnia.

De acuerdo con el estudio de P. Damboriena[169], que seguimos en este apartado, la penetración protestante en Centroamérica coincide con la llegada al poder de los gobiernos anticatólicos del siglo pasado. Cita, por ejemplo, esta afirmación de W.T.T. Millham: la labor protestante de Guatemala es «excepcionalmente próspera»; la atribuye en buena parte, «a la política radical y anticlerical introducida hace muchos años por el presidente Barrios, cuyas reformas nunca han quedado suprimidas»[170].

En 1928 la revista católica española «Razón y Fe» reproducía ese pasaje tomado de la revista «América»[171]: el periódico «El Liberal» de Costa Rica

168 No se sienta ofendido el señor J E Arellano si decimos que algunos de sus juicios, convertidos a menudo en estribillo, resultan injustos y generalizados. Incluso contradictorios, en su *Breve Historia de la Iglesia en Nicaragua (1523-1979)* Dice, por ejemplo· «Cuando José María Moncada recibió la Medalla conmemorativa del Primer Congreso eucarístico, de manos de monseñor José María Lezcano, la Iglesia se entregaba al poderoso de turno para proteger sus intereses y su hegemonía tradicional» (p 84) «La función legitimadora de la dictadura somocista fue el principal papel de la Iglesia desde 1937 hasta 1967» (p 87) «Dentro del sistema social en que se insertaba, la Iglesia cumplió a cabalidad su tradicional función de fortalecer el aparato ideológico del Estado Más aún, la Iglesia jerárquica mantuvo una total complicidad con la estructura gobernante controlada por Anastasio Somoza García» (p. 89) Compárese igualmente la carta pastoral del Episcopado centroamericano y de Panamá, del 27 de mayo de 1956, con la exégesis y mutilaciones del señor Arellano Éste, cita con frecuencia estudios del escritor católico P.A. Cuadra, y no se percata de lo que el mismo doctor Cuadra piensa de *La vía dolorosa del catolicismo en Nicaragua,* algunos de cuyos apartes hemos reproducido antes, nota 123 y después, nota 205 Asimismo el señor Noel García en el *Survey* de la Compañía de Jesús sobre la Iglesia en Centroamérica, califica de inmovilista a la jerarquía nicaraguense y exalta a los sacerdotes jóvenes educados en el extranjero Esta iniciativa de educar sacerdotes progresistas venía de ese episcopado inmovilista Pasemos a Guatemala· en la conferencia de monseñor Rossell, durante el V Congreso de Vida Rural, celebrado en Panamá (1955), el arzobispo fustigó al liberalismo y a los partidos conservadores «ladrones del 90 % de las tierras de los campesinos». Sin embargo el comunismo había acusado a la Iglesia de ser causante del latifundismo, Iglesia que ni siquiera era dueña de los templos construidos por la fe de los mayores. Véase ECA, «Tácticas comunistas» (1956), p 455-465 En El Salvador, Honduras y sobre todo en Guatemala, se prohibía al clero hablar de asuntos políticos, es decir, sociales (véase nota 178)

169 Nos referimos a la obra cit. en bibl , *El Protestantismo*

170 Ibid., II, 98 La obra de Millham (editor) es de 1951

171 Suponemos que se refiere a la revista de los jesuitas de Nueva York que proporcionaba

escribía en 1925 (?) que «recibían a los protestantes con los brazos abiertos, no porque sean más de fiar que los curas y frailes embusteros, sino porque sus prédicas sembrarán la confusión entre el pueblo bajo y abonarán el terreno para las ideas liberales que barran todo fanatismo»[172]. Habría que pensar también en la psicosis proselitista que fue invadiendo al mundo protestante norteamericano a partir de la convicción providencialista del «Destino Manifiesto». Por su parte comenta Damboriena: «Sería interesantísimo poder estudiar hasta qué punto la originalidad constitutiva del protestantismo apareció ajena al hecho de la expansión económica norteamericana en los ambientes sociales norteamericanos y, desde otro punto de vista, cómo esta misma expansión unida al *milagro americano* intervino en la conciencia colectiva de los misioneros protestantes»[173].

Para evitar la prolijidad de datos demasiado particularizados, y únicamente con la finalidad de lograr una panorámica suficiente de la situación nos valemos del valioso capítulo estadístico elaborado por el doctor Enrique Dussel para el estudio de Damboriena[174]. Tomamos solamente los años 1916 y 1961 y redondeamos las cifras.

En 1916 había en Centroamérica y Panamá 18 564 miembros de denominaciones protestantes. El número de habitantes podía calcularse en unos 4 500 000[175]. El porcentaje de protestantes por población equivaldría a 0,4 %. Los lugares de culto eran 294.

En 1961 la situación era ésta:

Guatemala:	149 000	3,93 % de la población
El Salvador:	57 000	2,24 %
Honduras:	34 000	1,78 %
Nicaragua:	37 000	2,58 %
Costa Rica:	23 000	0,98 %
Panamá:	42 000	4,01 %

Los lugares de culto, cerca de 5000. Dentro de una población aproximada de 11 000 000, los protestantes eran 383 000, equivalentes al 3,5 % de la población total.

Para apreciar el crecimiento por ciento, E. Dussel presenta estos datos de 1938 y los de 1961 copiados anteriormente:

en estos años mucha información sobre América Latina, especialmente sobre México. Véase la nota siguiente.

172. C. BAYLE, *Campaña reanudada* en «Razón y Fe» 1 (Madrid 1928), p. 211. Debe de existir un error en la cita porque al cotejarla no encontramos la referencia en «América». El padre BAYLE era, por lo demás, historiador muy creíble.

173. *El Protestantismo* I, p. 24.

174. Ibid., II, p. 17-29.

175. Cálculo aproximado no traído por el doctor DUSSEL. Lo hemos acomodado sobre estadísticas de W. PROMPER, p. 41.

Guatemala pasa del 0,98 al 3,93 %; El Salvador, del 0,17 al 2,24; Honduras, del 0,90 al 1,78; Nicaragua, del 2,00 al 2,58; Costa Rica, del 0,26 al 0,98; Panamá, del 2,79 al 4,01.

Una característica de los últimos decenios, común a la América Latina, es que el protestantismo se va naturalizando, se va «latinizando» en el cuadro de sus ministros o pastores. En 1949 había algo más de 500 pastores extranjeros y un millar de nacionales en Centroamérica. En 1961, los extranjeros eran 700 y los nacionales 3600.

El protestantismo ha sabido, por otra parte, aprovechar el trabajo de auxiliares, hombres y mujeres, en funciones pastorales. «Denominamos *responsables* el total de pastores, auxiliares y mujeres, en función pastoral.» Se establece el siguiente cuadro del número de fieles protestantes por responsables, y del número de fieles católicos por sacerdote en 1961.

Número de fieles

	por responsable	por pastor pr.	por sacerdote cat.
Guatemala	105	207	10 971
El Salvador	89	273	8 047
Honduras	96	211	10 507
Nicaragua	124	784	4 556
Costa Rica	24	143	4 082
Panamá	71	156	4 246

Se presenta finalmente una estadística que muestra «el momento religioso-sociológico de un alto grado de fervor» en que se hallaba el protestantismo latinoamericano, en nuestro caso, centroamericano, el mismo año de 1961. Se basa en la «práctica religiosa» como signo de convicción y de adhesión a la creencia.

En Guatemala el número de «practicantes» era en 1961 del 23,00 %; en El Salvador, 50 %; en Honduras, 26 %; en Nicaragua, 33 %; en Costa Rica, 53 %; en Panamá, 57 %.

Llama la atención el escaso porcentaje de práctica en Guatemala, en Honduras y aun en Nicaragua. Por lo que hace a las denominaciones, que por su fragmentación y multiplicidad pueden llamarse sin polémica alguna, sectas, en 1961 trabajaban 29 en Honduras, 21 en Guatemala; 20 en Panamá; 19 en Costa Rica; 16 en Nicaragua y 15 en El Salvador. Dejamos a un lado la enumeración de sus institutos bíblicos, hospitales, centros de educación, algunos de gran prestigio, y las estaciones radiofónicas TIFC, Faro del Caribe, que quiere cubrir el área de América Central e IGNA, Voz de Guatemala, con emisiones en lenguas indígenas.

A la penetración del protestantismo el episcopado quiere oponer una acción positiva: la instrucción religiosa. «Para organizar nuestra lucha contra *[sic]* las sectas hemos fundado –dicen los obispos– un secretariado de Defensa de la Fe» con ramificaciones en las naciones y en las diócesis. Uno

de sus elementos será la catequesis en todos los niveles de la sociedad. Se apunta como medio eficaz el experimento de Sutatenza en Colombia. Pero, al mismo tiempo el episcopado quiere lograr que en la instrucción oficial haya un puesto para la enseñanza religiosa, incluso en las universidades. Los gobernantes han sido elegidos por mayorías; esas mayorías son católicas. No admiten, pues, que «el derecho de las mayorías se convierta en tolerancia».

En Costa Rica se tocaba otro registro patriótico: monseñor Sanabria, arzobispo de San José, llama la atención sobre la coincidencia de protestantismo e imperialismo. El protestantismo se convierte «en instrumento de dominación e imperialismo. Si el protectorado político norteamericano es injurioso a nuestra tradición política, hispánica y latina, el protectorado religioso es doblemente injurioso»[176].

Que después de medio siglo de plena libertad y de acción, con el prestigio sajón y de los medios que poseen las denominaciones protestantes, con un trabajo realizado dentro de una comunidad, sin apenas estructuras ni organizaciones, se haya pasado del 0,4 % al 3,5 %, demográficamente no parece muy alarmante. «El *Peligro protestante* –escribe Mecham refiriéndose a la América Latina– proclamado por los católicos clericales es una abultada exageración. La amenaza real es la ola de secularismo, apatía religiosa e indiferencia»[177]. Ése será un juicio de Mecham. Para otros la realidad es otra.

VIII. Los mecanismos de recuperación

1. *La acción social católica*

Tal vez aparece pretensioso hablar de «catolicismo social» en el medio católico centroamericano. Con una historia de dictaduras primitivas y de perpetua inestabilidad política, en que lo único que no cambiaba era el espíritu irreligioso de las constituciones, con escasez de obispos, de clero, y éste con poca preparación, en medios rurales disgregados socialmente, un «catolicismo social», como, a su manera, se logró en Argentina, Chile o Colombia, era realmente de difícil creación y mantenimiento en Centroamérica.

Lo que P.A. Cuadra escribe sobre el problema en Nicaragua, podría generalizarse a los demás países del istmo. Encuentra, en efecto, estas deficiencias en el catolicismo: 1) desatención al problema social, obrero y campesino. El campo se halla dolorosamente abandonado. 2) El problema de las vocaciones que repercute en la parroquia. 3) «El complejo de inferioridad de la Iglesia como constitutivo básico de nuestra nacionalidad.» La

176. Cit. por Mecham, p. 336. Sobre este imperialismo religioso ya se alertaba en Francia en los años veinte. Véase «La Documentation Catholique», antes nota 9.

177. Ibid., p. 428.

tradición partidista que ha contagiado al clero, por lo que la Iglesia no se ve como independiente y por encima de los partidos[178].

Es muy difícil hablar de un sindicalismo cristiano en América Central, donde el estatismo de los gobiernos y la prepotencia de las oligarquías no hubiera permitido fuerzas paralelas.

En *Guatemala* los intentos de monseñor Rossell de dar vida a una central obrera católica en 1945 y 46, y ni siquiera la misma heroica agrupación de jocistas, encontró resonancia. De todos modos en 1961 se celebró en Guatemala un encuentro de la JOC centroamericana, de notable talante moderno: apuntó a problemas concretos, como el analfabetismo, la situación económica y social, la familia obrera, el consumismo de las clases ricas, el alcoholismo, los ambientes degenerados y degeneradores. La tónica fue antinorteamericana, pero no castrista.

De acuerdo con una encuesta o *Survey* organizado por un grupo de jesuitas acerca de la justicia social en 1969, las respuestas de los guatemaltecos son éstas: que la Iglesia se pronuncie contra la injusticia; que no dé la impresión de apoyar a los privilegiados; que carece de coordinación de programas; que tome posición clara y firme en los problemas de injusticia estructural. Se advierte que el «espíritu de Medellín», estaba empezando a obrar.

En *El Salvador,* en 1946, la revista ECA, de reciente fundación, detectaba el innegable avance del comunismo. El comunismo –escribía– sólo puede contrarrestarse con la justicia social. Ello en el mes de junio. En septiembre el episcopado y el clero se pronunciaron sobre el problema social del país. Era preciso adquirir conciencia del marginamiento del pueblo y de la necesidad de una profunda reforma ética. La Iglesia contaba con su doctrina social. Al año siguiente las conferencias dictadas en la catedral durante el mes de junio a favor de una lucha por la justicia, en un país de «14 familias», provocaron la reacción de las oligarquías. Ya en el lejano 1928, el padre Jesús G. Prieto se había expresado en estos términos durante la Semana de Estudios Sociales para el clero:

> «El sacerdote no puede contentarse con desempeñar únicamente funciones de culto, pasaron los días en que el clero pudo darse por satisfecho con servir al pueblo puramente en lo espiritual y eclesiástico desde lo apartado y beatífico de las sacristías»[179].

E. Siman destaca, en su monografía sobre El Salvador[180], que la difusión de la doctrina social católica y una adquisición de conciencia nacional habían contribuido, por esos años, a cambiar el ambiente y a crear un influjo en la redacción del código de trabajo. Se dice asimismo, sin que

178. En R. Pattee, p. 344ss. El último elemento no es válido para Guatemala ni aun para Honduras, donde estaba prohibida toda participación política (y por ello se entendía social) del clero. También en El Salvador se dieron limitaciones oficiales.

179. V. Arrieta Gallegos, p. 674.

180. E.J. Siman, *La Iglesia Católica en El Salvador*, ECA (1948), p. 5-13.

sepamos con qué fundamento, que los artículos 153, 155 y 156 de las constituciones de 1944 y 45 tenían una inspiración debida al influjo católico.

Merece una mención, en este punto, el trabajo tesonero de la revista de los jesuitas de El Salvador, «Estudios Centroamericanos», con sus editoriales y estudios acerca del problema social de la región.

Hemos desarrollado el tema ampliamente en la visión panorámica general del continente.

Hacia 1950, escribía Pedro Antonio Cuadra, buen conocedor de los problemas de *Nicaragua,* que Iglesia, jerarquía y fieles «no habían afrontado el problema social nicaragüense [...] dándole las soluciones que ella posee, por divina y por nacional». «La gran lucha de los tiempos modernos encuentra al catolicismo nicaragüense, como cuerpo, en una distracción suicida, ni los acepta nuestro tiempo agónico. La Iglesia debe tomar como suya –con toda la pasión de su caridad y en la medida de su justicia– la causa de los pobres y de los trabajadores»[181]. Todavía en 1969 el *Survey* de los jesuitas presenta al clero diocesano y a la jerarquía, aún no impregnados por las ideas conciliares y sin preocupación por el problema social[182]. Sin embargo la primera reunión de la Acción Católica de Centroamérica, celebrada en Managua en 1959 fue a la raíz del verdadero anticomunismo con una gran insistencia en el problema de la injusticia social.

El trabajo de «mentalización» social en *Costa Rica* se debe especialmente al arzobispo, monseñor Víctor Sanabria (1940-1952), fundador de la organización obrera Rerum Novarum, que desempeñó notable papel en el movimiento sindicalista. El arzobispo Sanabria y su sucesor, Rubén Herrera, le dieron gran prestigio. Se dice que la legislación social nacional promulgada en 1943 estuvo inspirada en las encíclicas sociales. La JOC tuvo un buen desarrollo, incluso celebró un Congreso interamericano en 1946 con la presencia del canónigo J. Cardijn, su fundador. Al frente de estos movimientos de acción social católica se encontró el sacerdote Benjamín Núñez. La Confederación Católica de Trabajadores Rerum Novarum salió a la calle el 12 de octubre de 1947, contra la voluntad del presidente Picado, y superó por 10 a uno a los manifestantes comunistas.

Durante el período de la guerra fría, que afecta por fuerza el ámbito de influjo de las dos políticas gigantes, la Iglesia centroamericana «se hace consciente de dos realidades eclesiales: su pobreza en efectivos y la pobreza de la masa marginada. Entre 1945 y 1965 tratará por todos los medios de incrementar sus efectivos y organizar coordinadamente su pastoral». Muchos factores concurrirán a esta preocupación. *Medellín* es factor determinante. «No aceptará el capitalismo que se oponga a la justicia social y a la práctica de los valores evangélicos, aunque se presente como vehículo de orden y paz. Pero tampoco va a aceptar el marxismo que ahogue o frene la

181. R. Pattee, p. 342.

182. El redactor de la parte correspondiente a Nicaragua recarga las tintas de responsabilidad sobre la jerarquía, como se indicó en la nota 168, y califica a la Iglesia de Nicaragua como sin significación. Esto en 1969. Poco después se vería si la tenía o no.

libertad que tiene el hombre de optar ante Dios, aunque se presente como vehículo de progreso y de independencia.» En cuanto a la táctica pastoral aplicada ahora «en un contexto de guerrilla abierta o latente, se comprende que le falte la unanimidad en la dirección»[183].

La aparición de la encíclica *Populorum Progressio* y la celebración de *Medellín* produce su mejor resultado en el mensaje de los obispos de Centroamérica y Panamá, reunidos en Guatemala, para comprometerse «a dar cumplimiento irrestricto en nuestros países, a la Declaración de los Derechos humanos, que constituye una mínima expresión de la igualdad de la naturaleza y destino del hombre»[184]. Se refieren a la reunión de junio de 1970, cuando la mayor parte del episcopado centroamericano congregado en aquella república redactó un documento que va a ser la base evangélicamente razonada de las futuras actuaciones en la tormentosa década que empezaba.

El episcopado podía ya entrever que el decenio que llegaba estaría cargado de conflictos. «Monseñor Arnoldo Aparicio, obispo de San Vicente (El Salvador), en la fiesta de san José (19 marzo 1972), con motivo de la falta de honradez y de los desmanes de algunas autoridades en la contienda electoral, dice en documento público: "La Iglesia no puede, no debe, no quiere ser cómplice... Continuemos con nuestros pobres que son nuestra herencia sagrada." Y en la misma carta manifiesta la decisión de suprimir el *Te Deum* por la victoria del partido vencedor y hasta por la toma de posesión del nuevo gobierno»[185].

2. *Acción Católica embrionaria. Catequesis. Nuevas instituciones*

La Acción Católica en el sentido que recibió en América Latina, sobre todo a partir de 1930, calcada muchas veces en estatutos o moldes italianos o belgas no tuvo el impacto al que estaba destinado. El relator en la Conferencia de Río de Janeiro se mostraba más bien descorazonado. No existía un clero abundante ni preparado, ni un laicado suficientemente comprometido.

En Guatemala quiso imprimirle dinamismo monseñor Rossell, por los años cuarenta. En El Salvador cobró cierta fuerza hacia 1932 con el padre Alfonso Castiello, jesuita desterrado de México. En Costa Rica hacia 1940 se manifestaba pobre de entusiasmo, de número, sobre todo juvenil, y desprovista de medios. En Honduras parece que no era ni bien acogida, ni menos impulsada por los párrocos. En Panamá incluso en la década del 60, contaba sólo 2100 afiliados.

Después de la Conferencia de Río, con el despertar de nuevas iniciativas apostólicas, se puso de manifiesto que la acción pastoral de la Iglesia no

183. PMV, p. 24.

184. Ibid., p. 36.

185. Cit. por PMV, p. 36-37.

podía ser homogénea en el campo y en la ciudad. La dispersión de la feligresía campesina, y allí la presencia de mujeres cristianas, y aun de algunos hombres, exigían un abnegado apostolado de capilarización que se ha ido organizando a través de institutos de pastoral rural. Se veía la necesidad de una formación elemental y la exigencia de que la obra no se extinguiese por muerte o forzoso desplazamiento de los catequistas. En la década del 60, el obispo auxiliar de Guatemala, monseñor González, logró que naciera una Acción Católica en favor de los indígenas, con programas y metodologia especial. Celebró su Congreso Rural en Quezaltenango.

El esfuerzo de catequización se había manifestado con fuerza en El Salvador ya desde 1940, con 2000 catequistas y 40 000 catequizandos, lo que representaba una callada y eficaz alternativa al laicismo legislativo.

En la oficialmente laicizada Guatemala, la Iglesia podía ufanarse en 1966 de que cerca de un siglo después de las leyes irreligiosas, contaba con 602 centros de catequistas y 145 000 asistentes merced al trabajo de los religiosos, especialmente de los misioneros de Maryknoll. Antes y después de *Medellín* «se puso de manifiesto, en el primer encuentro centroamericano de pastoral, que, a excepción de Costa Rica, todos los países tenían un Instituto de formación para la pastoral».

La acción pastoral rural fue manifestando que las comunidades cristianas cobraban conciencia de su personalidad e identidad. Sus responsables inmediatos habían brotado de los propios núcleos comunitarios campesinos y empezaban a disfrutar de gran autoridad moral, espiritual y cívica. Su mejor y más original y heroico resultado fue el de los celebradores de la Palabra, condenados a la sospecha y a la persecución estatal, a partir de 1970, por su influjo religioso y humano en el ambiente rural.

Antes de ocuparnos de ellos, es preciso mencionar el nacimiento y desarrollo de los Cursillos de cristiandad de las Damas Guadalupanas, de las Conferencias de San Vicente, de los Centros de capacitación social, de la Federación de Padres de familia y del Movimiento familiar cristiano, que tuvo su primer congreso centroamericano en 1960. La mayor parte de este trabajo se tenía que realizar, por fuerza de los hechos en las áreas urbanas. Tenían la ventaja de pertenecer a vastos movimientos de naturaleza mundial, lo que les aseguraba un apoyo psicológico y de intercambio en dimensiones verdaderamente universales.

«San Miguelito». Los celebradores de la Palabra

Las experiencias eclesiales de San Miguelito en *Panamá* y de los celebradores de la Palabra en Honduras, dentro de sus intenciones originales son una respuesta teológicamente seria a la enseñanza del Concilio Vaticano II acerca de las exigencias que pesan sobre todo hijo de la Iglesia en razón del bautismo y de la confirmación. En Argentina ya se había hecho la experiencia a través de la obra del padre Agustín Elizalde; en Bolivia con los catequistas de monseñor Esquivel; en el Brasil, con el Movimiento de Natal.

En 1945 se había comenzado a formar en Panamá una suerte de enclave o barrio, llamado «San Miguelito», por el desplazamiento de granjas poblacionales cercanas a la zona del Canal. En 1967 el Barrio de San Miguelito contaba con unos 40 000 habitantes. Los sacerdotes, escasos en número, comprendieron la necesidad de que la comunidad fuera pastoralmente autárquica a partir de sus propios miembros laicos. Entre las necesidades captadas se impusieron las siguientes: desfeminizar a la Iglesia, de suerte que se comprendiera que la Iglesia y «la religión» era también parte esencial de la vida de los varones, llamados a su vez a colaborar en el apostolado; cristianizar la familia; preparar los agentes de pastoral a través de cursillos para hacer de ellos auténticos catequistas laicos. Sobresalió el laico Jesús Rodríguez. Ante la abnegación y la capacidad de estos catequistas, profundamente enraizados en el medio y conocedores del mismo, sus sacerdotes se hicieron discípulos de la realidad. Se descubrió que la fe no llegaba como llovida, sino que existía un depósito implícito cuya virtualidad se había hecho emerger[186].

La comunidad católica de *Honduras* ofreció a la Iglesia latinoamericana un ejemplo de intuición y vitalidad apostólica, tanto más sorprendente y meritoria, cuanto que, a primera vista, la Iglesia en Honduras aparecía como Iglesia gravemente debilitada. Y no era así. Nació en 1966, por la decisión inmediata de un misionero de la prelatura de Choluteca, la experiencia de los celebradores de la Palabra. Inicialmente el grupo estuvo constituido por un número escogido de jóvenes que le ayudaron a la celebración de la Semana Santa. El éxito fue rotundo. Decidióse ampliar el radio de acción y prolongar el experimento a lo largo del año. Es indicativo el hecho de un primer repudio de las poblaciones, porque se les creyó misioneros protestantes. Intervino el obispo con su presencia para acreditarlos como delegados suyos: recibían una verdadera misión episcopal.

Las reuniones se organizaron con dos momentos principales: celebración paralitúrgica de la Palabra de Dios con un ritmo que seguía el esquema de la misa, e instrucción catequética impartida a los asistentes de acuerdo con su edad y sus capacidades. Cada día festivo se tiene este despliegue de la Palabra de Dios.

En pocos años los celebradores llegaron a 5000 en diversas diócesis del país; su ejemplo impresionó a las repúblicas vecinas. «Ahora la celebración de la Palabra del Señor –decía en el sínodo romano de 1974 el obispo de Comayagua–, hecha de esta forma, ha sido introducida en todas sus iglesias con gran satisfacción»[187]. De este modo no hay lugar en Honduras que carezca ningún domingo de un servicio religioso.

Celebradores y no diáconos. El diaconado supondría una formación de varios años; exigiría una vinculación canónica del obispo y de una diócesis. Los celebradores constituyen una pía sociedad, están vinculados al obispo y

186. Descripción en ECA (1967), p. 556-562.
187. B. MAZZARELLA.

al medio social; son de ambos sexos y demuestran una capacidad admirable de sacrificio, de abnegación y de conocimiento de su propio medio, de suerte que pueden guiar y ayudar mejor a sus hermanos.

3. *Colegios y universidades*

La educación secundaria y universitaria de la Iglesia en Centroamérica ha tenido, como es de suponer, un desarrollo relativamente tardío y lento a causa de la legislación hostil, de la falta de comunidades religiosas, y de la imposibilidad de competir con la enseñanza oficial gratuita. Nos reduciremos aquí a una presentación esquemática de la situación en los últimos años, cuando pudieron establecerse en las diversas naciones congregaciones destinadas a la enseñanza.

En 1969 de los 501 000 alumnos de toda clase que se educaban en Guatemala, la Iglesia sólo atendía al 8 %: 32 000 alumnos en primaria, 7000 en secundaria y 800 en la Universidad Católica «Rafael Landivar», dirigida por los jesuitas. ¿Cómo podía llegar la Iglesia a más del 90 % oficial sin educación religiosa obligatoria? Quedaba fuera, además, toda la masa analfabeta, calculada en algo más de 60 % en 1961.

El apostolado educativo en *El Salvador* tiene una historia más antigua. En 1962 se contaba con 88 colegios católicos con un 20 % de la población escolar. Se dice que en aquel año el 70 % de los alumnos de primaria asistían a colegios o escuelas primarias de religiosos. En 1969 la Iglesia tenía ya 93 colegios de segunda enseñanza y 48 000 alumnos desde primaria hasta niveles técnicos. Pero el número del mundo escolar llegaba a 600 000, con otro número semejante que no recibía educación.

La Iglesia en Honduras ha carecido de medios, de colegios, de profesores extranjeros religiosos. En 1960 existían 34 colegios católicos. Como en El Salvador, en *Nicaragua* la educación católica tiene ya muchos decenios de existencia, prácticamente desde las leyes de 1911-1913. En 1953 la capital poseía un buen número de colegios. En la nación eran 95 en 1960, para clases medias o ricas, aunque se trataba de ayudar a los pobres con las pensiones de los ricos. En 1969 se calculaba que un 20 % de los alumnos de segunda enseñanza frecuentaban los colegios católicos, si bien se hacían críticas a su «elitismo» y a la falta de conciencia social frente a los graves problemas del país. En 1961 se abrió la Universidad Católica Centroamericana.

En *Costa Rica* y en *Panamá* se contaban en 1960, 39 y 31 colegios católicos, respectivamente.

No puede negarse el esfuerzo apostólico desplegado por la Iglesia, tanto más tratándose de países donde una prolongada legislación persecutoria, tras privarla de todos sus recursos, en el mejor de los casos toleraba o ayudaba con cuentagotas estas iniciativas. El reproche que se hace a la educación católica es doble: su clasismo y su formación deficiente en modificar las actitudes religiosas y sociales de los alumnos. Incluso dos obispos

son de este parecer en sus observaciones a la Comisión Antepreparatoria del Concilio.

Sería simplista quedarse con esta sola apreciación, porque la educación privada en América Latina no está subvencionada por el Estado. La competencia con la escuela estatal en el terreno económico es imposible. Ocurre lo mismo que en las demás naciones de América Latina. El nivel académico se reconoce de mayor altura en la educación privada, pero el presupuesto nacional no la favorece. Empero el reproche que se ha hecho a todo este esfuerzo educativo es que no ha preparado agentes de cambio social, ni una selección de laicos, hombres y mujeres, capaces de cambiar la fisonomía injusta y laicista de la sociedad.

4. *Esfuerzos en los medios de comunicación social*

En las desfavorables circunstancias de su acción pastoral, los medios de difusión apostólica, como la prensa y la radio, han tenido que batallar contra muchos obstáculos difíciles de imaginar. En *Guatemala* se impidió, desde el gobierno de Arévalo, que la Iglesia continuara empleando una hora semanal que se le había concedido en la radiodifusora estatal. Fueron clausuradas la revista «Verbum» por varios años y Radio Pax, creadas por el arzobispo Mariano Rossell.

En *El Salvador* el catolicismo contó con una precaria capacidad de prensa. El antiquísimo periódico «La Verdad» fue suprimido por la persecución de 1871. Aparecieron más tarde «El Centroamericano» en 1913; «La Palabra» en 1919; «El Tiempo», de vida efímera, aunque heroica; «Juventud Obrera» en 1938. «Criterio», fundado en 1932, fue calificado de «valeroso centinela de la causa de Cristo, pronto siempre a la defensa». Se distinguió por su altura y actualidad el famoso «Chaparrastique», sostenido con entusiasmo durante muchos años por el padre Basilio Plantier, de origen francés y bien fogueado en la polémica.

Entre las revistas se ha distinguido «Estudios Centroamericanos» de los jesuitas en El Salvador. Hasta el período en que concluimos había publicado puntualmente una entrega mensual sobre temas variados. Hizo un apostolado sincero y valiente en la denuncia inteligente de la injusticia social y en la difusión del pensamiento de la Iglesia. Sirvió de órgano de expansión a toda la Iglesia centroamericana y su sección de crónica internacional del istmo resultó de gran actualidad e información.

En *Nicaragua* los católicos tuvieron cierto influjo en los dos periódicos de mayor alcance, «La Prensa» y «Diario Nicaragüense». Se publicaron otras producciones de menor importancia. La Editorial Católica se empeñó, dentro de muchas limitaciones, en la difusión de literatura católica. En 1960 se fundó el primer periódico católico de Nicaragua: «El Observador», con una tirada de 10 000 ejemplares.

En *Honduras* monseñor Hombach luchó por la creación de una buena prensa. Fundó el «Boletín Eclesiástico» para mantener informado al clero en el terreno de la ciencia teológica y de la doctrina pontificia. En 1925 apareció «La Luz», obra del incansable seglar Celso Reyes.

En 1932 cobró nueva vida «Eco Católico» en *Costa Rica*, en su segunda etapa, con 12 000 ejemplares. Miguel Picado lo juzga como órgano de la gran feligresía, pero «un tanto tímido y tibio en el análisis de los problemas que preocupan y confunden al católico, pero de gran aceptación e influencia».

5. *Algunos grandes obispos*

A lo largo de estos cien años de marginamiento o de persecución, la Iglesia de Centroamérica contó con algunos obispos especialmente sobresalientes, que contribuyeron a que la comunidad católica no olvidara su memoria cristiana y se conservara, a pesar de las desfavorables circunstancias, en una fidelidad radical a la fe de sus mayores. No lo alcanzaron todo porque la fuerza del asalto fue demasiado violenta.

Ya mencionamos ampliamente las figuras de monseñor Casanova, de monseñor Muñoz, y de monseñor Rossell en *Guatemala*.

En *El Salvador* emerge la personalidad del obispo Adolfo Pérez y Aguilar (1888-1926), que en su larguísimo episcopado de 38 años murió como un viejo patriarca. Ya el delegado apostólico Cagliero había quedado muy impresionado por el celo apostólico del obispo, que en las visitas realizadas a su vasta diócesis revitalizaba la fe de los creyentes y demostró, hasta su muerte, dos preocupaciones típicamente pastorales: la solicitud por la formación del clero y el amor a los pobres[188].

El sucesor, José Alfonso Belloso (1927-1932) vivió con su patria los agitados años revolucionarios de una conmoción social, comparable, guardadas las proporciones, con la revolución mexicana[189]. El gobierno del presidente Pío Romero Bosque se encontró con una crisis económica por el descenso de los precios del café. Funcionaba la Confederación Obrera Centroamericana (COCA), con preludios socialistas y estructuras un tanto fantasmas y con vinculaciones previas con la 2.ª Internacional de Amsterdam. El gobierno promulga leyes entre tímidas y demagógicas, mientras que el arzobispado habla de una «tempestad en embrión» y denuncia las manio-

188. N. Sicker, *Oración fúnebre*. No tenemos datos para juzgar si la extrema longevidad de algunos obispos y lo prolongado de sus episcopados pudo tener también repercusiones negativas dentro de las circunstancias concretas.

189. V. Arrieta Gallegos, aporta una visión de conjunto aunque bastante recargada de tintes contra la revolución.

bras del comunismo y del socialismo. Ello ya supone un conocimiento de la situación porque, a primera vista, estos movimientos que habían cobrado fuerza relativa en el cono sur de América Latina, no aparecían como fuerza política seria en el Caribe.

El arzobispo publicó en 1927 una primera carta pastoral. Su tónica anticomunista, propia de otros documentos episcopales de la época, obedecía a motivaciones religiosas: «Más ciego –decía– será quien no perciba el espíritu antirreligioso que informa esa tempestad en embrión.»

Mas allá de los tremendismos, el arzobispo creó un Consejo diocesano de Acción Social Católica, que no tuvo mayor éxito por falta de preparación de cuadros y de instrumentos humanos. En 1928 convocó la Semana de Estudios Sociales para el clero, de escaso efecto precisamente porque escaso y sin preparación era el clero. Entre tanto, la actividad comunista se hacía más intensa asistida por la razón en muchas de las peticiones y exigencias formuladas.

En las elecciones de 1931 fue elegido el presidente Arturo Araujo. Medio año antes monseñor Belloso había publicado un documento sobre la Acción Social (8 mayo 1930) exigiendo un salario justo, alimentación y habitación adecuada para los peones, educación y asistencia espiritual para obreros y peones. Reconoce el derecho que tienen los obreros para sindicalizarse y ofrece la mediación de la Iglesia, «privada de recursos pecuniarios y de humano poder», para mediar en la funesta tensión nacida entre capitalistas y trabajadores.

Un mérito de este documento pastoral es que aparece con un año de anticipación a la encíclica social *Quadragesimo Anno*.

En los mismo días de la revolución, enero de 1932, el arzobispo, asesorado por personas que estaban al frente del Consejo diocesano de Acción Católica, envió una circular a los terratenientes («finqueros») «porque los derechos de los trabajadores han sido conculcados, con menoscabo de la justicia y de la caridad, que debe regular las relaciones de patronos y de trabajadores». La circular, con un cuestionario definido, no fue atendida ni aplicada.

La posición del arzobispo Belloso debió de ser tan incisiva que «Agustín Farabundo Martí, jefe máximo del Comunismo entonces en El Salvador (reconoció) en la prisión antes de ser fusilado, según testimonio fehaciente: que el único que en El Salvador podría resolver el problema social "era el Cura Belloso"»[190].

En 1938 ocupó la sede metropolitana de El Salvador, monseñor *Luis Chávez y González*. A sus casi 40 años de episcopado, la revista «Estudios Centroamericanos», que había adoptado una posición muy crítica y de avanzada escribía así:

190. Visión general, pero parcializada, aunque documentada, en J. Schlesinger, p. 63-65. La expresión es atribuida a Farabundo Martí, en V. Arrieta Gallegos, p. 678.

«Monseñor Chávez ha sabido, o por lo menos siempre lo ha intentado, acompañar estos cambios sin miedo y con una cierta intuición de hacia dónde se mueve la verdad cristiana»[191].

En *Honduras* brilló por su celo pastoral en este siglo, el arzobispo *Agustín Hombach* (1923-1933). Recorrió varias veces en visita pastoral la extensísima y accidentada arquidiócesis. Quiso que tales visitas revistieran una llamada a la revitalización de la fe y a la lucha contra las degradaciones morales. Su insistencia en la diligencia que debían observar los párrocos a través de la exactitud de los libros parroquiales de bautismo, confirmación y matrimonio, pretendía no tanto llenar un requisito canónico, cuanto obtener un diagnóstico frecuente de la situación religiosa de la arquidiócesis. Otra de sus preocupaciones fue la formación religiosa y espiritual del clero en una nación tan carente de sacerdotes y tan empobrecida religiosamente. No hemos de omitir el nombre de monseñor *Evelio Domínguez,* creador, hacia los años 60, de las escuelas radiofónicas de Suyapa, convencido promotor de la educación apostólica de colaboradores laicos rurales.

Con motivo de la contienda sangrienta entre Honduras y El Salvador a mitad de 1969, que tuvo como ocasión un partido de fútbol, aunque las motivaciones más profundas pueden ser muy diversas y oscuras, los episcopados de ambas naciones se pronunciaron independientemente clamando por la reconciliación y por la paz. La carta del episcopado salvadoreño de 15 de agosto, promovió una fundación de estructuras para albergar a las familias que regresaban a la patria, y pidió a los terratenientes la cesión de terrenos para lograrlo. La diócesis de San Vicente, a iniciativa de su obispo, monseñor *Arnoldo Aparicio,* cedió las tierras de la Iglesia.

Los obispos de Honduras declararon en su mensaje que la guerra era el peor de los males, y que todos los ciudadanos debían proceder a la reconstrucción de la patria. La guerra ha sido una lección divina y nadie se sienta –dicen– «exento de culpa por nuestra complicidad e indiferencia ante las injusticias sociales, las ofensas a la dignidad de la persona humana, las arbitrarias restricciones a la libertad individual, la injusta distribución de los bienes, el despilfarro [...], el indigno aprovechamiento en beneficio propio de cuanto debía ser en bien de los demás».

Frente a la dictadura de Somoza García se destacó por su independencia de espíritu el obispo de Matagalpa, monseñor *Octavio Calderón y Padilla,* que desde diez años antes ocupaba aquella sede episcopal, y gozó de gran ascendiente moral en el país. Ni asistió a los funerales del dictador en 1956, ni en 1967 recibió una visita que pretendía hacerle Somoza Debayle, entonces de campaña electoral. En 1970 fue preconizado como metropolitano, el salesiano monseñor *Miguel Obando y Bravo,* a quien un catedrático que hacía historia en 1979 le llamaba «El arzobispo de la Esperanza»[192].

191. ECA (1976), p. 645.
192. Así J.E. Arellano, p. 123.

En *Costa Rica* se impone, en este siglo, el nombre del ilustrado y moderno arzobispo *Víctor Sanabria,* nacido en 1899 en un pueblecito de las Vegas del Volcán de Irazú, preconizado obispo de Alajuela a los 39 años y creado arzobispo metropolitano en 1940. Fue promotor de una mentalidad social cristiana, impulsor de un catolicismo social y preocupado por la seria formación de los sacerdotes. A causa del liderazgo de monseñor Sanabria, muerto prematuramente en 1952 y del sucesor, *Rubén Odio Herrera,* la influencia católica creció notablemente en la vida rural y social de la nación[193].

Éstos son algunos de los buenos pastores de Centroamérica, a cuyo trabajo pastoral se debe, en gran parte, la conservación de la fe. No son los únicos. Hay otros no menos meritorios, tales como el obispo de Panamá, monseñor *Francisco J. Junguito,* que como jesuita debió sufrir tres expulsiones. Preconizado en 1901 su episcopado se prolongó durante 11 años hasta 1912; de quien el sucesor, monseñor *Guillermo Rojas Arrieta,* dice que murió minado por las penas morales y por la inclemencia del irresistible clima tropical[194].

En 1912 Rojas Arrieta fue preconizado obispo de Panamá y promovido a arzobispo en la creación de arquidiócesis que se hizo de la misma ciudad. Monseñor Rojas tuvo, a su vez, un amargo episcopado entre 1912 y 1933. Fue celoso y activo pastor, que fomentó el cultivo de la fe a través de misiones populares, promoción de congresos eucarísticos, evangelización de los indígenas, llamamiento de congregaciones religiosas. Él, a su vez, hubo de padecer la hostilidad de la masonería, la apatía del clero y luchar contra una generalizada descristianización provocada, en gran parte, por el influjo del comercio del canal. La imaginación debe reconstruir el peso de responsabilidad que ha recaído sobre numerosos obispos centroamericanos con diócesis inmensas, clero escaso, pobreza de medios, hostilidad de los gobiernos, y ya muertos, con la ligereza e injusticia con que se trata su memoria o sus limitaciones. La carta colectiva del episcopado centroamericano de mayo de 1956, donde afirma que «la santa Iglesia Católica tiene en sí misma la fuerza para triunfar, porque el Evangelio de Jesucristo es para los hombres de todos los tiempos y de todas las razas», es calificada de «triunfalismo»[195].

Los obispos centroamericanos se adelantan a señalar este su destino entre Escila y Caribdis: cuando condenan el capitalismo, «a muchos les parece –dicen– que atentamos contra sus intereses y contra el derecho de propiedad y recurren al expediente fácil de llamarnos comunistas»[196].

193. Cit. por Mecham, p. 336.
194. G. Rojas y Arrieta, donde traza la semblanza de los obispos de la diócesis desde sus orígenes. Usamos la traducción inglesa de una edición española.
195. Así J.E. Arellano, p. 91 y p. 96, nota 55. Se refiere en la página 91 a la carta colectiva del episcopado centroamericano y de Panamá del 27 de mayo de 1956.
196. El texto completo de esta carta en Eccl (1956), p. 683-688. El señor Arellano citado en la nota anterior no refiere precisamente todo este párrafo que viene inmediatamente después de otro que cita. Además, cuando los obispos hablan del «gran conflicto religioso de nuestros tiem-

6. *Los obispos ante el Concilio*

Las respuestas de los obispos de Centroamérica y de los nuncios a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, traducen parcialmente las preocupaciones pastorales frente a las condiciones y necesidades de la Iglesia en la región[197]. Hay un triple género de respuestas: la respuesta general de la CEDAC o Conferencia Episcopal de Centroamérica, firmada el 27 de agosto de 1959 en El Salvador; otras 29 respuestas individuales; y las respuestas de los nuncios. Aunque las respuestas reflejan en parte la experiencia y la solicitud por cada región o por cada república, los obispos hacen también sugerencias que conciernen a toda la Iglesia universal.

La CEDAC

La respuesta de la CEDAC, bastante concisa, pide la institución del diaconado permanente con determinadas condiciones y como subsidio a la escasez de sacerdotes. Esta motivación fue aducida por otros episcopados de América Latina, pero en la celebración del concilio hubo obispos que minimizaron el regreso a la antigua disciplina del diaconado permanente por el hecho de que era poco «funcional», puesto que cualquier laico podía desempeñar sin el sacramento, el ministerio de los diáconos. Otros respondieron que el diaconado era un carisma institucional de la Iglesia y que, por ello mismo, debía ser restaurado.

La CEDAC pide que se conserve la ley del celibato de los presbíteros, y que se legisle más ágilmente sobre la secularización de quienes no lo observan. Se pide una «solemne condenación del comunismo, de la masonería, del laicismo y del liberalismo» y la declaración de una mayor autoridad de los obispos sobre los religiosos que tienen funciones estrictamente pastorales.

Vocaciones y sacerdocio

El nuncio apostólico en Costa Rica, G. Verolino, antes nuncio en El Salvador y Guatemala, se muestra muy alarmado por la escasez de clero en América Latina y sobre todo en la Central. Propone un desplazamiento

pos», distorsiona el sentido cabal de la enseñanza episcopal. En ningún momento la carta «implica su adhesión política a la democracia occidental», ni menos iban a firmar este despropósito los obispos que en la misma carta se solidarizan con la I Conferencia general del episcopado latinoamericano celebrada en Río de Janeiro. Uno de los firmantes es el arzobispo Rossell que por el mismo tiempo fustigaba por igual al liberalismo y al partido conservador, explotadores de Guatemala, y al capitalismo, y los obispos de El Salvador que el 8 de mayo de 1948 habían escrito: «No es el comunismo el que ha inventado los males que provienen, sobre todo, de una injusta distribución de los bienes de la tierra. Y en vez de permitir que los explote el comunismo para sus fines perversos, hemos de considerar todos los católicos que nuestro primer deber de religión es incluir, como el punto más importante de todo programa de gobierno, la solución de los problemas sociales.»

197. *Acta et Documenta*, p. 519-642. Van en orden alfabético por naciones, pero entran igualmente las demás repúblicas insulares del Caribe. Aquí prescindimos de las citas particulares.

general de todo el futuro personal misionero de la Iglesia durante un cierto número de años a Latinoamérica, que respondería mucho mejor que los otros continentes por evangelizar y se convertiría, a su vez, en semillero de vocaciones misioneras para el futuro. El obispo de León, en Nicaragua, insiste en la buena formación del clero, especialmente en la doctrina social de la Iglesia. El de Zacapa, Guatemala, y el nuncio en la misma república, sugieren que no se conceda en Centroamérica la ordenación antes de los 30 años. Aquél, además, pide la prohibición de que el clero tome parte directa y activa en asuntos políticos.

Los obispos de Verapaz, Guatemala, y de Santa Rosa de Copán, Honduras, no quieren cambios en la disciplina del celibato sacerdotal y piden que la Iglesia proceda a regular la secularización de los sacerdotes concubinarios. Otro tanto expone el de El Petén, en Guatemala. El nuncio en Guatemala y El Salvador señala como causa «casi única» de la escasez de clero, «el gran escollo de la castidad, que en estos países asume aspectos que bordean la imposibilidad física». La prueba la dan aquellos (una mayoría) que no obstante ordenados sacerdotes seculares y con notable espíritu de fe, de celo, de apostolado, no observan el voto. «Más de un obispo y sacerdotes religiosos ejemplares» le han hablado llenos de preocupación, y desearían que se concediera la dispensa cuando ninguna ley, fuerza o presión humana y espiritual lograse reencaminarlos.

Parecería que el nuncio sugiere entre líneas la posibilidad de un sacerdocio sin celibato, porque dice que de otro modo estas regiones se quedarían sin sacerdotes y que al pueblo no le impresiona que este o aquel sacerdote no sea casto, porque el mismo pueblo abriga la idea de que, en general, es imposible la práctica de la castidad.

A propósito de las relaciones entre el clero y los obispos, anota: «Otro problema que se refiere al clero y que el clero siente profundamente, es el dominio absoluto (y a veces despótico) de los obispos que se creen superiores a toda ley. El sacerdote debe gozar de una mayor protección jurídica con los fines de una mejor observancia de la disciplina eclesiástica.» Si se persuade que sólo es objeto del arbitrio del obispo, llegará a una actitud de hipocresía y luego a la rebelión abierta.

Anotemos, a este propósito, que pocos años antes, se había afirmado en la I Conferencia General del Episcopado en Río de Janeiro, que en Centroamérica el estado moral, cultural y espiritual del clero, era satisfactorio aunque existieran casos deplorables (Río de Janeiro, Doc., número 3). El obispo de San Marcos, Guatemala, pide que se instaure la vida común, del clero diocesano. El de Sololá, también en Guatemala, quiere que se sistematice la estructura del *Breviario* como fuente de oración e instrucción y que se acabe con la situación de parroquias pobres y ricas.

No pocos obispos piden, independientemente de lo expuesto por la CEDAC, la restauración del diaconado permanente y el obispo auxiliar de Guatemala, don Mario Casariego, sugiere una institución de ministerios para confiar a los laicos.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

Otras preocupaciones

El nuncio en Guatemala propone que el Concilio revise la doctrina sobre las relaciones de Iglesia y Estado. El de León desea que los episcopados adopten una línea unánime de principios en este terreno, que los laicos, y con mayor razón el clero, no intervengan en conjuraciones políticas, pero al mismo tiempo que no se presten homenajes eclesiásticos a las personas públicas que no viven en su vida privada o pública de acuerdo con la ética cristiana. El mismo obispo lamenta que la teología esté desvinculada de la realidad, sea abstracta y sin incidencia en la vida. Los textos teológicos permanecen en el agotamiento teórico y no descienden a los problemas actuales.

Algunos obispos, como ya se había dicho en Río de Janeiro (1955), lamentaron el clasismo de los colegios católicos y la marginación de los religiosos. Así los de El Petén, Managua y Matagalpa. El de El Petén llega incluso a afirmar: «Suprímanse las órdenes o congregaciones exentas de cualquier género y sexo, con el aumento y consolidación de la autoridad episcopal.» Uno de los obispos auxiliares de Guatemala echa de menos un mayor compromiso de los sacerdotes religiosos en las parroquias.

Estas últimas afirmaciones no parecen del todo ajustadas si se tiene en cuenta el gran número de parroquias en manos de religiosos.

El vicario apostólico de Limón, Costa Rica, quiere que la Iglesia dé el paso a la supresión de los bienes de «manos muertas»: «Los bienes de la Iglesia en todas partes sirvan para glorificar a Dios y aliviar a los pobres.» Tienen un pensamiento de indiscutible acierto pastoral: «Concédase a cada pueblo mayor libertad para que glorifique a Dios a su manera, conservando la unidad en lo necesario y la libertad en lo autóctono» *(in propriis)*.

No faltan sugerencias sobre nuevos dogmas marianos, pero tanto el nuncio en Panamá, como el vicario apostólico de Limón ponen en guardia por las repercusiones antiecuménicas que pudieran provocar.

7. *Denuncia de las degradaciones morales*

Acerca de la situación de injusticia social, de la codicia de los ricos, de la pésima distribución de los bienes y de la miseria de las masas, existe un amplio magisterio episcopal y una reflexión sobre el anticomunismo bastardo y egoísta que se ha expuesto anteriormente en la visión panorámica general del continente.

La carta colectiva del episcopado centroamericano, varias veces citada en páginas que preceden, señala el problema de la inmoralidad condensado en estos aspectos: el alcoholismo, la prostitución, los juegos de azar y las diversiones, especialmente el cine. «Pro mundi Vita» (p. 32-34) analiza también la desintegración familiar, nacida del concubinato y del alto porcentaje de ilegitimidad.

Es verosímil que durante los años de régimen conservador, en que el matrimonio sacramental disfrutaba de prerrogativas excepcionales, la Iglesia confiada en instancias puramente legales, hubiera descuidado seriamente la formación de la conciencia en este punto. Algo semejante ocurrió en el Brasil cuando se pasó de tajo del Imperio a la República. Tal vez por eso, monseñor Víctor Sanabria, buen conocedor de la historia religiosa de Costa Rica, su patria, escribía hacia 1950: «Cualquier día perderemos las favorables circunstancias y quedará al descubierto nuestra profunda debilidad religiosa.» Ya en 1878, el presbítero Antonio Vallejo[198], escribía al obispo de Comayagua, Juan de J. Zepeda: «El cristianismo bajo su forma católica, las costumbres y la moral pública se hallan en decadencia y rezagados.» El obispo se ha encerrado en un silencio «imperdonable y fatigoso».

Un obispo norteamericano, que quiso verificar el dato personalmente, encontró que en Guatemala en 1950 se predicaba poco. Añade el comentarista: «Por el trabajo abrumador la predicación pierde también en calidad»[199]. Pedro A. Cuadra habla, por su parte, de un abandono del campesino en escuchar la Palabra de Dios y en recibir los sacramentos[200].

En la vida práctica han de señalarse como lacras de la sociedad en el aspecto religioso las siguientes: descristianización en amplios sectores de la clase culta y dirigente; los jóvenes pasan por un proceso de secularización sistemática durante los años de universidad, carentes de instrucción religiosa. La masa popular adolece de una dramática ignorancia religiosa, es propensa a la superstición y el conjunto da la impresión de vivir dentro de un contorno pagano o sincretista[201].

En el episcopado de monseñor Casanova (1887-1913), la sociedad se vio fuertemente impresionada por la frecuencia de los suicidios, como repercusión de las oleadas de nihilismo que se extendían en sectores descristianizados de Europa. También en Guatemala, monseñor Casanova hubo de proceder con censuras eclesiásticas contra las bacanales juveniles, de los «viernes de dolores», que constituían una versión blasfema y orgiástica de la preparación inmediata a las celebraciones de la Semana Santa.

Por el decenio de 1920 estuvieron de moda el espiritismo y el teosofismo, en El Salvador y Nicaragua, al que se afirmaba que perteneció algún presidente de una de las dos repúblicas.

La degradación más seria de los valores tradicionales cristianos ha sido la descomposición de la familia: concubinato, ilegitimidad, divorcio. Una estadística de 1955 arroja el siguiente porcentaje de uniones concubinarias dentro del conjunto de uniones maritales de 5 países del Istmo: Costa Rica, 7,51 %; Nicaragua, 21,38 %; El Salvador, 25,19 %; Panamá, 29,58 %; Guatemala, 41 %[202]. El porcentaje de hijos ilegítimos, es decir, fuera de matrimonio civil o religioso, era hacia 1958 en Centroamérica, el siguiente:

198. Véase antes nota 100.
199. J Álvarez Mejía, *La Iglesia en Guatemala.*
200. R. Pattee, p. 342.
201. Así el padre W.J. Coleman (Maryknoll), refiriéndose a El Salvador, cit. Mecham, p. 325.
202. B. Corredor, *La familia en América Latina. Estudios sociológicos latinoamericanos*, IV Bogotá - Friburgo de Brisgovia 1962, p 48

Costa Rica, 23,5 %; El Salvador, 61 %; Nicaragua, 56 %; Panamá, 74 %[203]. Para Honduras calcula F. Houtart, un 65 % en 1954[204].

Tenían razón los episcopados de Nicaragua, El Salvador, Honduras, en advertir a su tiempo, que no impunemente se dictan normas civiles al margen del sentimiento religioso en países que habían conservado durante más de tres siglos la tradición de consagrar la unión marital a través del sacramento. Porque, establecido obligatoriamente el matrimonio civil, hecho condición necesaria para que se pudiera proceder al religioso, y permitido con tanta irresponsabilidad el divorcio, el resultado había sido que gran parte de la masa popular, echando por la borda todo género de matrimonio, se había habituado a la unión libre.

En las adversas condiciones religiosas de Centroamérica, en que además de la legislación cerril y sectaria emergían la escasez de clero, la dispersión de los fieles y la inmensidad de las diócesis y parroquias, resultaba sobradamente explicable esta situación anormal de las familias.

8. *El pueblo cristiano de Centroamérica, el gran protagonista de la fe*

Pedro Antonio Cuadra ha escrito un página dramática sobre *La Vía dolorosa del catolicismo nicaragüense*[205], que ya hemos citado en páginas anteriores. Después de aludir a la persecución sutil o descarada que se ha ejercido sobre la fe, dice: «Si se disimula o se olvida, los historiadores y aun los mismos fieles, pueden caer en un complejo de inferioridad, creyendo que el catolicismo hispanoamericano es enfermizo y desmedrado engendro de la raza viciada [...]. Irrespeto, violento y vulgar, irrespeto legal por todo lo eclesiástico. El cura, el sacerdote, únicamente por serlo, perdían los más elementales derechos del ciudadano. ¿Podía crecer una lozana mies católica entre esa poderosa cizaña sofocante, que no invitaba a la lucha abierta, que no atacaba de frente, que no ofrecía siquiera el heroico extremo del martirio, sino el lado, la sombra, el mordisco en el silencio? [...] El resultado de tamaña lucha tenía que ser aniquilador para cualquiera otra religión que no sea la católica, con tan hondas raíces en el pueblo nicaragüense. Si Nicaragua es católica, lo debe a la asistencia de la misericordia de Dios. Todo lo que se hizo, aun contando con cuatro siglos anteriores de fe, era plenamente eficaz para borrar completamente la religión y para producir heridas espirituales hondísimas en un pueblo de cultura reciente, de factura mestiza, y de esparcida población rural y campesina.»

Cuanto se afirma de Nicaragua puede aplicarse con mayor razón a Honduras, a El Salvador y, sobre todo, a Guatemala. Hay un protagonista en este drama: es el humilde pueblo, cuyo sentido religioso, con todas las

203. Ibid., p. 58.

204. F. Houtart, *El cambio social en América Latina*, Bogotá - Friburgo de Brisgovia 1965, p. 143.

205. LA (1951), p. 222-223.

contaminaciones que quieran descubrir con o sin lupa, algunos historiadores, sociólogos y pastoralistas, mantiene vinculada esta porción lacerada de los creyentes, al cuerpo universal de la Iglesia católica.

Ya en el bien lejano 1896, la revista colombiana «El Mensajero del Corazón de Jesús» (p. 592-594) recogía la exuberante manifestación de la fe de Guatemala, «a pesar de la propaganda antirreligiosa, que allí se hace con satánica tenacidad. El espíritu religioso florece en aquella rica sección de la América Central. Millares de adeptos luchan noblemente por la guarda del precioso tesoro de su fe».

En la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janerio se afirmó que en América Central se bautizaba el 98 % de la población y que pedían los últimos sacramentos el 80 %[206]. Este último dato nos parece un tanto exagerado. Hacia 1950 se calculaba la comunión pascual en Costa Rica en un 35 % para la ciudad y en 50 % para el campo. Llama la atención, hasta hacerse increíble, el dato aportado por el padre Juan Álvarez Mejía, S.I., un tiempo director de «Latinoamérica» y uno de sus fundadores, de que hacia 1950 en la capital de Guatemala asistía a la misa dominical entre el 40 % y 50 % de la población[207]. En cambio el *survey* de los jesuitas centroamericanos da la cifra de 10 % en las ciudades y menor en los campos.

En cuanto a la confirmación no tenemos datos. Porque es una constante, que acompaña la historia de la vida religiosa popular, creemos que las visitas pastorales no eran entendidas por las poblaciones sin el sacramento de la confirmación. Tanto es así la realidad que en las diversas visitas hechas a la arquidiócesis de Tegucigalpa por monseñor Hombach, entre 1923 y 1933, advertía netamente que su paso por las parroquias no se reduciría exclusivamente a la administración de la confirmación.

Las misiones populares, mientras pudieron hacerse en las diversas repúblicas antes de 1871, y aun en El Salvador, Nicaragua y Costa Rica, años después por los capuchinos y jesuitas, y durante la permanencia del delegado apostólico Cagliero, suponían también la celebración de numerosos matrimonios, antes meramente civiles o concubinarios.

La revista española «Razón y Fe» recoge en 1922 el dato de más de 3000 matrimonios celebrados con ocasión de unas misiones en Nicaragua. El articulista pone de relieve que la situación irregular no se debía a irreligiosidad de los campesinos sino a falta de sacerdotes[208]. Una de éstas fue la finalidad de las misiones predicadas en Honduras en 1929, promovidas por el arzobispo Hombach. Las estruendosas misiones de 1960 organizadas por el equipo del padre Huelin, S.I., obtuvieron excelentes resultados. Cabe

206. Documento núm. 3. Las estadísticas enviadas por el nuncio en Costa Rica, monseñor G. Verolino a la Comisión antepreparatoria del Concilio en 1959, se refieren seguramente a toda la América Latina y por lo que recordamos, están tomadas de unas estadísticas publicadas en Chile.

207. LA (1950), p. 11

208. C. Bayle, *La cuestión religiosa en América Latina*, en «Razón y Fe» 3 (Madrid 1922), p. 227.

consignarse con no poco sentimiento que, más allá de cuanto pudieron prever los directores, algunos «misioneros» se mostraron más mercenarios y asalariados, que pastores.

Se ha escrito, no con toda justicia, pero sí con un picante graficismo, que nuestra América Latina tiene dos sacramentos: el bautismo y la procesión. En naciones donde la Iglesia apenas era tolerada, «equiparada a una secta religiosa cualquiera», desconocida durante decenios su personalidad jurídica, la manifestación tumultuosa y masiva de la fe, organizada de tiempo en tiempo por los episcopados, ha representado una afirmación desafiante de la adhesión fundamental de los pueblos a Cristo y a la Iglesia. El pueblo latinoamericano, en nuestro caso, centroamericano, no acaba de renunciar a la dramatización de su arraigada devoción eucarística y mariana.

Ni siquiera en los años de Estrada Cabrera se suspendieron las procesiones de Semana Santa, de Corpus Christi, o de algunas advocaciones marianas. Las procesiones de Semana Santa y de Corpus, son «un acontecimiento grandioso y netamente nacional», escribe P. Gerardi. Ningún gobierno hubiera tenido el atrevimiento de suspender la explosión popular de los salvadoreños cada seis de agosto, ocasión que aprovechará durante su episcopado monseñor Óscar Arnulfo Romero, para llegar al corazón mismo de la patria durante los breves años de su ministerio.

Las advocaciones marianas de Nuestra Señora de Ujarraz o de los Ángeles en Costa Rica, contornedas de leyenda épica y popular, o el Santo Cristo negro de Esquipulas, en Guatemala, forman parte de la fibra histórica de los centroamericanos tan profundamente que atentar contra ellas equivaldría a una agresión contra el alma nacional.

Si las legislaciones irreligiosas tuvieron la pretensión de laicizar la vida de los pueblos, los obispos y los fieles supieron dar la única respuesta que a veces era o la más eficaz o la única posible. Movilizar las masas en torno de una idea: la de la profesión de la fe, de la proclamación de Dios, único Señor y de la adoración de Jesucristo. No otra finalidad se fijaron los congresos eucarísticos de Panamá en el episcopado de monseñor Rojas Arrieta; el Congreso eucarístico de enero de 1931 en León de Nicaragua, con su movilización multitudinaria de hombres; el Congreso eucarístico de El Salvador en 1942, con la procesión final de 200 000 personas, la comunión de 18 000 niños, de 15 000 hombres y de 40 000 mujeres, ocasión en que escucharon decir al Papa: «El Salvador, el nombre más hermoso que se hubiera querido pensar entre todos los nombres que hubieran podido darse a vuestra patria»; el Congreso eucarístico de Guatemala en 1951 que frenó el recrudecimiento laicista reiniciado pocos años antes; el Congreso de Cristo Rey de Nicaragua con su desfile de 80 000 hombres en Managua, el Congreso eucarístico centroamericano de Guatemala en 1959; las grandes misiones de 1960 en Costa Rica, que después de un desfile de varias horas concluyeron con la consagración de la república a los Corazones de Jesús y de María, realizada por el presidente Echandi.

Detrás de estas expansivas coreografías, el historiador no creyente quizá sienta el apremio a preguntarse «qué secreta fuerza anima todo esto», como

refiere el viejo Tertuliano hablando de la impresión causada en los paganos por el entusiasmo martirial cristiano del siglo III. El historiador católico sabe que no se trata de juegos olímpicos, sino de un signo espectacular externo, que refleja o provoca otra teofanía entre Dios y las almas. No todo es sólo espectáculo: también alienta la naturaleza simbólica y sacramental de la Iglesia.

Nuestro pueblo conserva y vive una memoria cristiana demasiado profunda para ser arrancada, así sea en ocasiones mancillada de sincretismos, que entre los pobres de Dios equivale a una sincera búsqueda de ese mismo Dios. Refiere monseñor Basilio Plantier, sacerdote francés expulsado de México, que pasando en 1914 por las poblaciones de Jacaltenango y Concepción, en Guatemala, oyó que en sus iglesias se entonaba el Kyrie, el Gloria y el Oficio de Difuntos. No eran los monjes de Solesmes sino un grupo de indios que, a falta de sacerdote, se reunían en días determinados, para orar y cantar a su manera[209]. Quizá las reformas litúrgicas del reciente concilio digan poco, no sólo al atávico indio sino a la masa de los fieles; de ahí la importancia de la observación enviada al Concilio por el vicario apostólico de Limón en Costa Rica: «Concédase a cada pueblo mayor libertad para que glorifique a Dios a su manera, conservando la unidad en lo necesario y la libertad en lo autóctono.»

En nuestros pueblos, no pocas veces, «lo autóctono» reviste formas incomprensibles para quienes desconocen nuestra idiosincrasia y nuestra historia. De ahí las apreciaciones contradictorias de los extranjeros que visitan nuestros países o, con la mejor voluntad, trabajan apostólicamente en ellos. Mientras el padre W.J. Coleman, de Maryknoll se atreve a hablar de un «contorno no cristiano, sino pagano»[210], otro misionero de Maryknoll, el padre J. Considine, analiza con amable simpatía todo este trasfondo religioso de la inmensa y sufrida masa popular[211].

Muchas costumbres como «los rosarios del Niño Dios», las velaciones de muertos, sobre todo de los niños, estan arraigadas desde la época colonial y sobre ello se pronuncian obispos y sínodos de aquellos tiempos, como hemos tenido ocasión de verificarlo a través de numerosa documentación original[212].

El combate de los sabios contra la religiosidad popular puede cometer el mismo pecado que tan inmisericordemente se enrostra a un aspecto de la metodología misionera española de los siglos XVI y XVII: «la extirpación de la idolatría», que también llevó consigo la destrucción de valores cristianizables[213]. Queremos, por eso, mencionar el fenómeno religioso de «la traída y

209. B. PLANTIER, número con paginación dispersa.

210. Véase antes nota 201.

211. La bibl. del cap. II de esta parte segunda cita las obras del padre Considine.

212. La tesis doctoral sobre la religiosidad popular colombiana durante el período colonial, escrita por el autor de este trabajo, ha tenido la oportunidad de verificar la antigüedad, la generalización y el enraizamiento de muchas costumbres de carácter mágico y sagrado. No se crea que las autoridades religiosas las auspiciaron, o las toleraron o las persiguieron por principio.

213. Nos referimos al estudio de P. DUVIOLS, *La lutte contre les réligions autochtones dans le*

la dejada», procesión popular con la imagen de Santo Domingo con ida y regreso entre el 1.° y el 10 de agosto de cada año en Managua. Sobre ello ha escrito un estudio lleno de comprensión y de reflexiones pastorales el padre Ignacio F. Pinedo, S.I. (véase bibl.), en el que la expresión más valiosa es la de uno de los «asaltantes» de la iglesia de Santo Domingo cuando respondió a la comedida interpelación de un sacerdote, con otra no menos comedida respuesta:

«No, padrecito, no vamos a hacer nada malo. Estamos defendiendo nuestra fe»[214].

Con razón cita el padre Pinedo «las graves palabras del padre Daniélou»:

«Me opongo a cuantos se consideren con derecho a despreciar esa religión de los pobres y de los pequeños. Hay en ella algo que, para mí, es una de las más profundas injusticias de algunos grupos católicos contemporáneos, en los cuales puede haber mucho orgullo espiritual. Ciertamente hacen falta militantes, pero los militantes no tienen sentido alguno cuando no existe un inmenso pueblo. Confieso que una Iglesia de generales no me interesa»[215].

«El gran protagonista de la fe ha sido el pueblo», aunque «su práctica religiosa sea más devocional que sacramental». Sin clero, sin organizaciones, sin medios «modernos», acometidos por leyes descristianizadoras y proselitismos foráneos, las gentes de Centroamérica conservan todavía fibra católica. Los grupos rurales «tienen preferencia por las bendiciones, votos, peregrinaciones penosas en los que encuentran que satisfacen la necesidad de expresarse en gestos externos propiciatorios, rígidos, hechos en común, con la participación física de cada uno. No pensamos, ni mucho menos, que ello agota toda su vida religiosa; pero en su ignorancia y en el abandono en que han vivido, no habiendo tenido modelos de acción desde tiempos atrás, ni motivaciones profundas, fruto de reflexión, es casi todo lo que saben hacer. Pero hay que decir que son todo disponibilidad para aceptar mayores requerimientos. Y si su oración no es muy intelectual, ella es altamente emotiva y profundamente sincera, dejando entrever intuiciones extraordinariamente justas en la vida práctica»[216].

Los pastoralistas citados en la nota ponen de relieve que se tiene una idea algo primaria de Dios, bajo la ecuación culpa-castigo, debido a catequesis anticuadas e incompletas. «De ahí su apego a las procesiones penitenciales, a los actos del vía crucis en la Semana Santa, a la conmemoración dramatizada de la Pasión, en la que ven el reflejo de su diario vivir.»

Pero creemos al mismo tiempo que este humilde, anónimo y sufrido pueblo posee la espiritualidad del peregrino con un sentido sincero del temor de Dios y del desorden del pecado, como lección que pueden dictar a diez academias de teología, y al vecino mundo de la autosuficiencia y del consumo. La lucha por la justicia evangélicamente comprendida contribuirá a superar las alienaciones y fatalismos. El *pueblo* católico centroamericano desmentirá en la década de 1970 las gozosas y falaces futurologías que se permitía formular en 1910 el crudo anticlerical Jorge Corredor Latorre:

«¿Qué más podré decir a propósito de estos pueblos [centroamericanos] que no tienen historia religiosa? No tener historia religiosa ¿no es la más bella página de historia?»[217]

A su historia religiosa y a su Iglesia se acogerá una vez más el pueblo de Centroamérica cuando las dictaduras acosadas pretendan ahogar en sangre la desesperada dignidad de los hombres. Los templos serán muchas veces los últimos y únicos reductos de libertad. Desde Guatemala hasta Panamá habrá mártires auténticos, laicos, sacerdotes, obispos.

No creemos haber fantaseado con la retórica si intitulamos esta monografía que concluye sin entrar en el decenio del 70, por parecernos aún tan reciente y explosiva: *El Catolicismo en Centroamérica: un siglo de lucha por sobrevivir.* La vecindad del último decenio tampoco es tan polvorienta que impida emitir ya juicios de objetiva confianza, tanto más si han nacido del sentimiento cristiano y profético del que llamamos «pueblo cristiano», parte integrante de todo el pueblo de Dios, que es la Iglesia.

Pérou colonial ou «L'extirpation de l'idolatrie» entre 1532-1560, Lima - París 1971. Una cosa pensaron los misioneros y la inquisición, entonces, otra los historiadores de hoy. La discusión sigue abierta.

214. I. Pinedo, p. 68.

215. Cit. de la traducción española *La fe de siempre y el hombre de hoy,* Bilbao 1969, p. 83. En Pinedo, p. 167.

216. PMV 30, citando la conferencia del pbro. Óscar Orellana y de monseñor Gerardo Flores en la I Conferencia pastoral de conjunto, Guatemala 1963, nota 42.

217. Véase antes nota 74 y en bibliografía.

Capítulo X

CUBA: VICISITUDES DE UNA COMUNIDAD ECLESIAL (1898-1983)

Por Augusto Montenegro González
Profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá

BIBLIOGRAFÍA: AGRUPACIÓN CATÓLICA UNIVERSITARIA. BIP, *Encuesta sobre el sentimiento religioso del pueblo de Cuba,* La Habana 1954; id., *¿Por qué reforma agraria?,* La Habana 1959; G. AMIGO JANSEN, S.I., *Cuba,* en RICHARD PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951; id., *Informaciones francesas sobre Cuba,* en «Revista Javeriana», t. LXIV, núm. 317 (Bogotá, agosto de 1965), p. 222-233; id., *Alicia en el país de las maravillas,* en «Revista Javeriana», t. LXV, núm. 325 (Bogotá, junio de 1966), p. 542-543; id., *¿El coraje de Cuba símbolo y llamado para la liberación de América Latina?,* en ECA (San Salvador, junio de 1968), p. 154-159; «Anuario de la Iglesia Católica, Cuba: Isla y Diáspora», Caracas 1972; «Anuario de la Iglesia Católica, Cuba Diáspora», 1976, 1977, 1978 y 1981. Ed. Revista Ideal, Miami 1976-1981; «Anuario Pontificio», 1955 a 1982; H. ASSMAN, *Habla Fidel Castro sobre los cristianos revolucionarios,* Ed. Tierra Nueva, Montevideo 1972; «Bohemia», La Habana, enero 18, febrero 25, abril 5, mayo 24, mayo 30 y julio 5 de 1959; febrero 21, mayo 1 y 22 de 1960; «Boletín Parroquial. Parroquia de Nuestra Señora de la Caridad», La Habana, 4 de mayo, 7 de julio y 7 de diciembre de 1958; E. BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro,* Ed. Revista Ideal, Miami 1976; id., *La Iglesia frente al comunismo ¿Por qué una doble actitud?,* en ECA, núm. 243 (San Salvador, año XXIII, noviembre 1968), p. 379-380; A.J. BUNTING, *La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera. Reflexiones de un testigo,* en «Revista del CIAS», núm. 193, Buenos Aires, junio 1970, p. 5-46; O. CABRERA Y C. ALMODÓBAR, *Las luchas estudiantiles universitarias 1923-1934,* Ciencias Sociales, La Habana 1975; FIDEL CASTRO, *La Revolución cubana. Escritos y discursos,* Palestra, Buenos Aires s.f.; CELAM, «Boletín Informativo», núm. 45 (julio de 1961); Cuba. Comisión Nacional de la Campaña de Alfabetización, 1961, La Habana, 21 de diciembre de 1961; *Cuba.* Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba. *Constitución de la República de Cuba,* La Habana 1976; *Cuba.* Oficina Nacional de Censos Demográfico y Electoral. *Censos de Población, Vivienda y Electores, 1953,* La Habana 1955; L. DEWART, *Cristianismo y Revolución,* Herder, Barcelona 1965; FROILÁN DOMÍNGUEZ, *La situación de la Iglesia en Cuba,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 2-7; MANUEL FERNÁNDEZ, *La Iglesia en Cuba a los diez años de la Revolución,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 42 (Madrid, abril de 1969), p. 10-13; id., *La Iglesia en Cuba ante nuevas expectativas,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 103 (Madrid, mayo de 1974); id., *Cuba: Fidelidad y renovación en dos documentos eclesiales,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 115 (Madrid, mayo de 1975), p. 8-11; id., *La Federación y su compromiso político,* en «Revista ideal», año 7, núm. 81 (Miami, mayo 1978), p. 27-30; id., *La política religiosa cubana en tres documentos oficiales,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 6-14; FUNDACIÓN «ANDRÉS VALDESPINO», *Valdespino, Cuba como pasión,* Ramallo Bros. Printing, Inc., Hato Rey, Puerto Rico s.f.; M. GARCÍA TUDURÍ, *Resumen de la Historia de la Educación en Cuba,* en «Exilio», número extraordinario (Nueva York, invierno de 1969 - primavera de 1970), p. 109-142 y p. 291-294 (comentarios críticos a la ponencia); id., *La Educación en Cuba,* en la «Enciclopedia de Cuba», t. 6 (Madrid 1974), p. 521-557; R. GUERRA SÁNCHEZ Y J.M. PÉREZ CABRERA y otros autores, *Historia de la Nación cubana,* 10 vols., La Habana 1952; A. HAGEMAN Y PH. WHEATON, *Cuba. La Religión en la Revolución,* Granica, Buenos Aires 1974; J.M. HERNÁNDEZ, *ACU, Agrupación Católica Universitaria: Los primeros cincuenta años,* ACU, Miami 1981; *Hoy,* La Habana, 28 de abril de 1956; MATEO JOVER, *Presencia de la Iglesia en una sociedad en transformación revolucionaria: la experiencia cubana. Ensayo de análisis prospectivo,* en «Exilio», número extraordinario (Nueva York, invierno 1969 - primavera 1970), p. 218-223 y p. 302-313 (comentarios críticos a la ponencia); Juventudes de Acción Católica, *Historia de veinticinco años,* en *Memorias de las Bodas de Plata de las Juventudes de Acción Católica Cubana,* La Habana 1953; J.I. LASAGA, *La Iglesia de Cuba en el proceso revolucionario,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 128 (Madrid, junio de 1976), p. 2-9; id., *La Iglesia cubana en el marco de la constitución socialista de 1976,* en «Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Diáspora», Ed. Revista Ideal, Miami 1977, p. 10-20; R.G. LEBROC, *Síntesis histórica de la Iglesia cubana,* en «Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Isla-Diáspora» (Ed. UCE, Caracas 1972), p. 7-29; C.C. MASÓ, *Historia de Cuba,* Ediciones Universal, Miami 1964; id., *Cuba: una isla singular,* en «Aportes», núm. 11 (París, enero de 1969), p. 10-40; A. MONTENEGRO GONZÁLEZ, *La Revolución Cubana: Recopilación bibliográfica,* en «Universitas Humanística», núm. 1, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, mayo de 1971), p. 283-303; id., *Ejércitos, partidos políticos e intervenciones norteamericanas en Cuba (1899-1959),* en «Universitas Humanística», núm. 17, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, marzo de 1982), p. 7-91; A.V. NELSON, *Las fases de la revolución cubana,* en «Aportes», núm. 13 (París, julio de 1969), p. 83-101; PRO MUNDI VITA, *Cuba, Haití, República Dominicana. La Iglesia en dos de las grandes Antillas,* Impresos Obispado de Santiago de los Caballeros (R. Dominicana) 1983; C.G. RENES, *¿Revolución en la Iglesia o Iglesia en la Revolución?,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 97, Madrid, noviembre de 1973; *Revolución,* La Habana enero 10, 15 y 19 de 1959; mayo 6, 9 y 22 de 1959; diciembre 17 de 1960; edición vespertina, diciembre 2 de 1961 y julio 26 de 1962; E. RUIZ RAMÓN, *Cuba. Génesis de una revolución,* Noguer, Barcelona 1972; R.D. RUMBAUT, *El humanismo y la revolución,* en la «Quincena», año V, núm. 8 (La Habana, abril de 1959), p. 16-19 y 29-31; I. TESTE, *Historia Eclesiástica de Cuba,* 5 vols., Burgos y Barcelona 1969-1975; H. THOMAS, *Cuba. La Lucha por la libertad,* 3 vols., Grijalbo, México 1973-1975; P. TRIGO, *¿Giro en la política religiosa del P.C. cubano?,* en «Revista SIC» (Caracas, marzo de 1981) y en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 15-17; *Verde Olivo,* La Habana 2 de febrero de 1960.

El acontecer histórico de la Iglesia en Cuba durante el presente siglo –al igual que el de la sociedad en que peregrina– presenta caracteres singulares, incluso excepcionales, en el conjunto de los procesos eclesiales latinoamericanos. Rasgo característico de la historia de esta comunidad del pueblo de Dios, ha sido la constante búsqueda de caminos para hacerse presente con su mensaje evangélico en la dinámica realidad cubana. Esa búsqueda, con sus obstáculos, fracasos y realizaciones a través de cada etapa de la historia nacional, explica el pasado de la Iglesia cubana y nos aproximan a una comprensión de su presente.

1. *La República laicista y la Iglesia marginada*

Al terminar el siglo XIX, «la perla de las Antillas» vivía una coyuntura decisiva: fin de cuatrocientos años de dominación colonial española, breve ocupación militar norteamericana y nacimiento de la República bajo la tutela intervencionista de los Estados Unidos.

Desde años antes, la heroica lucha de los patriotas cubanos se había ganado la simpatía de la prensa y el pueblo norteamericanos. Esta opinión pública hábilmente manipulada por políticos imperialistas, como Teodoro Roosevelt, ansiosos de extender el dominio norteamericano en el Caribe, lanzó a los Estados Unidos a la guerra contra España (1898-1899) pese a la resistencia de los intereses económicos de Wall Street y las vacilaciones del presidente McKinley.

En el breve conflicto, España perdió las últimas posesiones de lo que había sido su poderoso imperio colonial. Pero *Cuba no pasó a ser colonia norteamericana* como Puerto Rico, Filipinas y Guam. Por el Tratado de París, España renunció a la Isla y los Estados Unidos la ocuparon para estructurar la nueva república de acuerdo con el compromiso contraído por el propio Congreso mediante la Resolución Conjunta *(Joint Resolution):* «El pueblo de la Isla de Cuba es y de derecho debe ser libre e independiente... y los Estados Unidos declaran que no tienen intención ni deseo de ejercer soberanía en Cuba y al pacificarse la Isla dejarán el gobierno y dominio de la misma a su propio pueblo.»

Sin embargo, la posición estratégica de Cuba era muy valiosa para los prioritarios objetivos militares de Washington y su proyecto de canal interoceánico. Por esta razón la Casa Blanca exigió a los cubanos incluir en su primera Constitución un apéndice, la *Enmienda Platt* (llamada así por el senador Orville Platt que logró hacerla aprobar como Ley en el Congreso norteamericano). Por dicha Enmienda, Cuba reconocía el derecho de intervención de los Estados Unidos cuando fuera necesario «para preservar la independencia y el mantenimiento de un gobierno estable que protegiese la vida, la propiedad y la libertad individual, y el cumplimiento de las obligaciones internacionales». La Enmienda exigió también a Cuba vender o arrendar tierras a los Estados Unidos para carboneras y bases navales.

Toda resistencia fue imposible porque los cubanos estaban divididos y

ansiosos de paz. Además, las autoridades militares norteamericanas habían disuelto previamente el ejército libertador.

La República se inauguró oficialmente el 20 de mayo de 1902 y las tropas norteamericanas se marcharon, pero el primer gobierno cubano tuvo que celebrar varios tratados[1]. Aunque éstos permitieron ciertamente la recuperación demográfica, económica y sanitaria de la Isla, se afianzó el monocultivo azucarero orientado en casi su totalidad hacia el mercado norteamericano. Cuba pasó de la condición de colonia española a la dependencia económica, política y psicológica de los Estados Unidos.

En esta coyuntura de la ocupación norteamericana y el nacimiento de la República, la situación de la Iglesia era penosa. Aparecía identificada con España en virtud del Patronato Regio. La jerarquía había bendecido a las tropas coloniales además de condenar la insurrección. El escaso clero era considerado parte de la burocracia española a pesar de que, durante los 30 años de luchas libertadoras, no pocos sacerdotes cubanos e incluso españoles habían colaborado a la independencia; algunos incorporándose a las filas patrióticas y muchos conspirando o ayudando, y por lo cual sufrieron prisión, destierro y hasta la pena de muerte[2]. Incluso un obispo de La Habana, monseñor Martínez, había sido expulsado de la Isla por oponerse a las agresiones de las milicias de voluntarios españoles.

Sin embargo, estos casos eran excepciones. «En la mentalidad común tales distinciones eran imposibles y a sus ojos la Iglesia lucía situada frente al ansia de libertad nacional, a par que sin prestigio sólido en su misión sobrenatural. Si muchos templos quedaron destruidos durante estas guerras, mayores eran las ruinas morales en que se veía envuelto el cuerpo eclesiástico de la Isla»[3].

Por su parte, la gran mayoría de los «mambises» (como se denominaba a los libertadores cubanos) y de los patriotas civiles estaban afiliados a la masonería o participaban del liberalismo anticlerical de la época. En cuanto al pueblo, especialmente los campesinos, profesaba difusos sentimientos

1. Entre ellos el de Bases, modificado en 1912 y por el cual Caimaneras en la bahía de Guantánamo (extremo suroriental de la isla) fue arrendada a los Estados Unidos por tiempo indefinido y dos mil dólares anuales.

Advertencias:

1) En este capítulo las cartas pastorales, circulares y las declaraciones orales y escritas de los papas y los obispos han sido tomadas de varias obras de las relacionadas en la Bibliografía. Como no existe discrepancia entre las fuentes, omitimos la referencia en cada caso en que se citan o transcriben parcialmente.

2) Todo subrayado en declaraciones episcopales y del presidente Fidel Castro, es del autor.

2. La información sobre los sacerdotes participantes en la lucha por la Independencia se encuentran en ISMAEL TESTÉ, *Historia Eclesiástica de Cuba,* tomo 5, Barcelona 1975, p. 81-85, y en JUAN MANUEL RODRÍGUEZ HADED, *El clero en la Revolución Mambisa,* «Semanario Católico», La Habana, 18 de abril de 1943; reproducido en *Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Diáspora,* Miami 1978, p. 65-67.

3. G. AMIGÓ JANSEN, S.I., *Cuba,* en R. PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951, p. 169. De este trabajo se han tomado datos estadísticos eclesiales hasta 1951. Los recientes son del «Anuario Pontificio».

religiosos, gran ignorancia católica e igual actitud de prevención y rechazo hacia el clero, porque la escasez de vocaciones y la pobreza pastoral lo mantenía alejado de la Iglesia.

Paradójicamente, la Iglesia, que se presentaba como anticubana no era la institución privilegiada por la metrópoli ni la poderosa propietaria de tierras. Desde el siglo XVIII venía siendo víctima del liberalismo laicizante y la masonería de España cuyo gobierno en la década de 1830 suprimió órdenes religiosas y desamortizó los bienes eclesiásticos. Mediante un acuerdo concertado en 1861, todas las tierras y fincas urbanas eclesiásticas de Cuba que el Estado había vendido quedaron excluidas de ser tomadas en cuenta y el gobierno español devolvió solamente las que no necesitaba. El resto (fincas urbanas en su casi totalidad) las arrendó y por el valor tasado de dichas propiedades pagaba a la Iglesia solamente entre el 3 % y 5 % anual[4].

En síntesis, la creación de la República encontró una Iglesia empobrecida espiritual y materialmente por la metrópoli y, a la vez, identificada con el poder colonial.

Por esta razón ninguno de los sectores de la sociedad ni de los nacientes partidos políticos se interesó por apoyar a la Iglesia o coaligarse con ella. Ni siquiera los numerosos comerciantes españoles que permanecieron en Cuba buscaron en la Iglesia el aliado natural en su tenaz oposición a la independencia. La gran mayoría de ellos era igualmente anticlerical y para defender sus intereses se volvió partidaria de la anexión de la isla a los Estados Unidos.

En consecuencia, predominó la indiferencia cuando el gobierno norteamericano decretó en 1899 la separación del Estado y la Iglesia, legisló sobre los bienes de ésta y llegó a prohibir toda manifestación externa de piedad.

Finalmente, la citada Constitución de 1901 institucionalizó el rechazo patriótico y social a la Iglesia, condicionando todo el desarrollo posterior de la misma.

Hasta la invocación a Dios en el Preámbulo del texto constitucional fue objeto de una fuerte oposición. Se aprobó cuando el enérgico patriota Manuel Sanguily expuso la necesidad de los pueblos de creer en un Ser Supremo superior a ellos, dando una imagen no estrictamente dogmática de Dios que satisfizo a la Convención. Un debate más acalorado aún suscitó el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A la opinión mayoritaria de mantener la separación decretada por el gobierno interventor norteamericano se opuso el patriota Juan Gualberto Gómez (negro y de principios cristianos) basado en los sentimientos católicos de la mayoría de los cubanos

4. HUGH THOMAS, *Cuba. La Lucha por la Libertad*, tomo 1, Ediciones Grijalbo Barcelona, 1973, p. 599. El 5 % sobre el valor de las propiedades en La Habana y el 3 % sobre las de Oriente. El gobierno interventor acordó continuar pagando esas rentas con opción de compra a los 5 años y en 1907, bajo una segunda intervención, el Estado cubano compró dichas propiedades por un precio inferior al valor real de las mismas y del cual se dedujo el 25 % de las rentas pagadas entre 1899 y 1907 (cf. *Documentos sobre los bienes de la Iglesia*, en ISMAEL TESTE, ibid., p. 340-344 y 636-649).

y en la conveniencia de tomar acuerdos con la Iglesia sobre la cubanización del clero. Pero esta proposición contó solamente con 4 votos de los 31 delegados y quedó establecida en la Constitución: «Es libre la profesión de todas las religiones y el ejercicio de todos los cultos sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y el orden público. La Iglesia quedará separada del Estado el cual no podrá subvencionar en caso alguno ningún culto.»

La Constitución estableció también el matrimonio civil ante funcionario público autorizado por la ley, y la enseñanza oficial laica. En lo primero fue más drástica que la Orden Militar del gobierno norteamericano de ocupación, pues ésta reconocía validez tanto al matrimonio civil como al religioso. La enseñanza oficial laica prohibió toda instrucción religiosa en los colegios públicos, a pesar de que el régimen de separación Iglesia-Estado la permitía, y permite aún, en muchas repúblicas de América Latina.

Aunque la Constitución de 1901 marginó oficialmente a la Iglesia y la privó de recursos económicos, lo que más bloqueó su acción pastoral fue dicha prohibición de enseñar religión en colegios oficiales y, sobre todo, *la filosofía que orientó en lo sucesivo la educación cubana.* Ésta había sido reformada radicalmente también por los norteamericanos durante la ocupación militar.

La reorganización de la escuela primaria y el magisterio estuvo a cargo de pedagogos norteamericanos que obviamente no eran católicos y le imprimieron el carácter pragmático y utilitarista sajón.

La reforma del Bachillerato y la Universidad se debió principalmente al cubano Enrique José Varona, de incuestionables calidades intelectuales y patrióticas pero cuyo ateísmo y filosofía positivista impregnaron el plan de estudios de secundaria suprimiendo el latín y otros estudios humanísticos y reduciendo al mínimo las materias filosóficas en la Universidad. Según expresó Varona: «Ni siquiera como disciplina del intelecto puedo admitir que debamos preferir los cubanos el estudio de las humanidades al de las ciencias»[5].

El Plan Varona rigió durante 37 años y ciertamente fue muy eficaz para la preparación científica de los futuros universitarios. También fue dinamizante la totalidad de la reforma educativa norteamericana, pues multiplicó y modernizó los colegios, el profesorado, los programas y textos, las escuelas normales de maestros y creó la Escuela (Facultad) de Pedagogía en la Universidad. En pocos años el país contó con más escuelas y profesores de los que había tenido en los siglos coloniales.

Sin embargo, la Reforma educativa y en particular el Plan Varona, al despojar la Educación de bases humanísticas, contribuyó a la formación de más de una generación de cubanos sin posibilidades de una reflexión in-

5. Citado por MERCEDES GARCÍA TUDURÍ en *Resumen de la Historia de la Educación en Cuba*, en «Exilio», número extraordinario, invierno de 1969 - primavera de 1970 (Nueva York), p. 119-120. Cf. también p. 291-294, que contiene los comentarios críticos al trabajo que formó parte de las ponencias de la Reunión de Estudios Cubanos en 1969. Datos estadísticos con sus fuentes aparecen en otros trabajos de la misma autora: *La Educación en Cuba*, en la *Enciclopedia de Cuba*, tomo 6, Madrid 1974, p. 521-557.

tegral sobre el hombre que le cuestionara su dimensión religiosa y sobrenatural. Por otra parte, al eliminar desde la enseñanza primaria toda información de tipo espiritual, la reforma educativa afianzó la imagen, ya bastante difundida, de que la religión era anticientífica, oscurantista y propia sólo de curas, mujeres y hombres afeminados.

Los colegios privados a cargo de las comunidades religiosas tuvieron que someterse a dichos planes y a la rígida vigilancia de la Secretaría de Instrucción Pública. En consecuencia, la formación religiosa que desde entonces se impartió exclusivamente en dichos centros, con gran dificultad podía integrarse a los conocimientos científicos exigidos con una filosofía tan opuesta.

Aislada, bloqueada y sin prestigio, la Iglesia tuvo además que competir con la penetración del protestantismo facilitada no tanto por la libertad de cultos como por la vinculación de Cuba a los Estados Unidos y los cuantiosos recursos de las iglesias protestantes para fundar templos y colegios.

2. *Revitalización del Episcopado y las comunidades religiosas*

En medio de estas pérdidas y aislamiento, la Iglesia cubana había ganado independencia. Se vio libre tanto del patronato colonial obsoleto y manipulador, como del republicano que tanto comprometió políticamente al clero en más de un país latinoamericano durante el siglo XIX. Así pudo vincularse directamente al Vicario de Cristo León XIII, quien prestó atención de inmediato al clero y la feligresía de la Isla.

En 1899 cuando terminó la dominación española, la división eclesiástica de Cuba comprendía la arquidiócesis de Santiago, el obispado de La Habana y 116 parroquias para un población total de 1 572 979 habitantes, según censo realizado por las autoridades norteamericanas de ocupación. La Santa Sede cubrió las vacantes producidas por la jerarquía y el clero españoles que se habían marchado con las últimas tropas coloniales. En el mismo año designó arzobispo de Santiago al cubano Franciso Barnada y obispo de La Habana al italiano Donato Sbarreti, pero a éste por poco tiempo; en 1903 lo reemplazó el presbítero habanero Pedro González Estrada. También en 1903, el Papa creó las diócesis de Pinar del Río y Cienfuegos y al frente de ellas nombró respectivamente al presbítero Braulio de Orúe y al religioso carmelita Aurelio Torres, ambos cubanos. El Seminario diocesano de San Carlos y San Ambrosio (cerrado con motivo de la guerra de independencia) fue reabierto (1905) bajo la rectoría del capitán del disuelto ejército libertador monseñor Guillermo González Arocha.

En 1912 con la creación de las diócesis de Camagüey y Matanzas la división eclesiástica (1 arquidiócesis y 5 diócesis) alcanzó a coincidir con las 6 provincias de la Isla. Sin embargo, la escasez de clero nativo impidió el nombramiento de cubanos para estos obispados. Para Camagüey, fue designado el vasco fray Valentín Zubizarreta, religioso carmelita muy intelectual, que supo integrarse plenamente a su feligresía; y para Matanzas el

antillano de St. Thomas, monseñor Calos Warren Currier quien tres años después fue reemplazado por el cubano Severiano Saínz Bencomo.

Pero el lento resurgimiento del catolicismo cubano se debió más a la labor de las comunidades religiosas que a la cubanización y los esfuerzos del episcopado. Los mayores frutos se obtuvieron a largo plazo en los colegios católicos a pesar de las condiciones negativas para la educación privada.

Al cesar la dominación española existían solamente cuatro colegios católicos para varones: Colegio de Belén en La Habana, a cargo de los jesuitas, las Escuelas Pías en Guanabacoa (población próxima a la capital) y en Camagüey, a cargo de los escolapios, y el Colegio Paulista de Matanzas. Para niñas había unos pocos más y en distintas ciudades, dirigidos por las hermanas del Sagrado Corazón, las religiosas del Apostolado y las hijas de la caridad. Estas últimas tenían también a su cargo las casas de beneficencia y maternidad para huérfanos y niños abandonados.

A partir de 1900 estos colegios crecieron y se multiplicaron. Especialmente las hijas de la caridad y las hermanas del Sagrado Corazón abrieron varios en diferentes poblaciones. La proliferación fue mayor con la llegada a Cuba de nuevas comunidades: las oblatas de la Providencia, las ursulinas y las dominicas (1900) todas procedentes de los Estados Unidos; los maristas (1903), los hermanos de La Salle (1905), los agustinos, las escolapias, las teresianas, las hijas del Calvario y otras. Los salesianos fundaron además la Escuela de Artes y Oficios para obreros en la ciudad de Camagüey. Hacia 1914 había ya 54 colegios católicos, 12 congregaciones masculinas y 24 femeninas. De éstas 5 eran de vida contemplativa. En este incremento fue decisiva la radicación en Cuba de religiosos expulsados de México por la revolución efectuada en dicho país. Franceses, mexicanos y, sobre todo, españoles.

Paradójicamente, la Iglesia, desacreditada por su pasado español, formó con estos inmigrantes peninsulares, tanto religiosos como sacerdotes seculares, la vanguardia de su acción apostólica. Con excepción de algunos incompetentes e inadaptados, fueron los miembros de este clero español quienes sembraron la semilla de la fe en las aulas, los templos, las catequesis y las misiones. Despertaron vocaciones y llevaron el peso del ministerio sacerdotal. Serán más tarde los fundadores y consejeros de los movimientos laicales. Entre otros, pronto se destacó el sacerdote diocesano Enrique Pérez Serantes, gallego de origen, pero cubanísimo por su entrega a los fieles, su dedicación a los trabajadores y sus publicaciones periodísticas. Años más tarde llegará a ser el prelado de Camagüey, y después, de Santiago.

A pesar de este impulso, el catolicismo continuó marginado. Los colegios católicos tenían que ser privados y, por tanto, la educación católica se limitaba a los sectores sociales que podían pagar las matrículas. Escaseaban escuelas gratuitas de las comunidades y las parroquias, y no todos los ex alumnos de colegios católicos se mantenían fieles a los principios inculcados. Muchos abandonaban las prácticas religiosas y hasta perdían la fe. Ciertamente por fallas en la formación espiritual y, sobre todo, por el

ambiente materialista y anticlerical que predominaba en la universidad, las profesiones y los negocios.

La fidelidad y el apostolado requerían condiciones casi heroicas en el clero y los fieles. La masonería no perdía ocasión de atacar a la Iglesia por haberse opuesto a la independencia y se vanagloriaba de que la gran mayoría de los libertadores figuraban en sus logias. A esta tarea de descrédito se sumaban los militantes de las iglesias protestantes a través de sus numerosos medios de comunicación. La ignorancia popular en materia religiosa persistía fuertemente. Gran parte de la población de color (menos del 30 % entre negros y mulatos) y numerosos blancos campesinos y obreros practicaban el «ñañiguismo», la «santería» y otras formas de brujería en que se mezclaban creencias y ritos africanos con elementos del culto católico. Rendían cultos mágico-fetichistas a «Babalú Ayé» (san Lázaro), a «Changó» (santa Bárbara) y a «Oyá», «Yemayá», «Obatalá», etc. (las diferentes advocaciones de la Virgen). En los demás sectores de la sociedad continuaban los prejuicios hacia el clero y los jóvenes con aspiraciones al sacerdocio o a la vida religiosa. La frecuentísima expresión: «Yo creo en Dios pero no en los curas» revelaba el fuerte anticlericalismo que les impedía cultivar los vagos sentimientos hacia Dios en el marco del magisterio eclesial.

En cambio, existía un gran devoción, arraigada especialmente en las clases populares, a Nuestra Señora de la Caridad de El Cobre. Bajo esta advocación se veneraba desde el siglo XVII una imagen de madera de la Virgen y el Niño que tres mineros, a punto de naufragar en una canoa, encontraron flotando sobre las aguas y a cuya milagrosa aparición atribuyeron el haberse salvado. La imagen tenía una inscripción: «Yo soy la Virgen de la caridad» y fue llevada al pueblo minero de El Cobre (próximo a Santiago) donde se le erigió un santuario.

Esta devoción influyó en un grupo de oficiales del ejército libertador para solicitar en 1915 y obtener del papa Benedicto XV la proclamación de la santísima Virgen de la Caridad de El Cobre como patrona de Cuba. Éste fue un importante paso en los esfuerzos de la jerarquía y el clero por integrar la religiosidad con los valores patrios.

Los logros, lentos pero positivos, que se iban obteniendo tropezaron a partir de 1918 con un nuevo obstáculo cuando el gobierno aprobó la Ley de Divorcio que establecía 13 causales que se elevaron a 16 por un decreto de 1930 y a 18 por otra disposición de 1934. La última permitía además el divorcio por «consentimiento mutuo» de los cónyuges. Esta facilidad para disolver el matrimonio impidió siempre una mayor cristianización a nivel familiar.

Paralelamente a esta reconstrucción y cubanización de la Iglesia, la joven República tuvo un gran desarrollo económico y un fuerte crecimiento demográfico sobre todo por el alto número de inmigrantes españoles. En cambio, la estructura política no alcanzó su completa estabilidad. La reelección fraudulenta del primer presidente cubano provocó una sublevación del partido contrario y una segunda intervención norteamericana que duró tres años (1906-1909).

Después del retiro de las fuerzas norteamericanas la vida política se polarizó en dos grandes partidos: Conservador y Liberal sin grandes diferencias ideológicas ni programáticas. A pesar de sus denominaciones, los liberales resultaron más conservadores porque restablecieron y mantuvieron las costumbres cubanas, mientras que los conservadores acogieron las modas y los géneros de vida norteamericanos e incluso fueron los autores de la Ley de Divorcio. Obviamente ninguno de los dos partidos tuvo orientación o matiz de tipo religioso. Ambos fueron igualmente laicistas.

Por su parte, los Estados Unidos modificaron su política intervencionista. No hubo más ocupaciones militares con reemplazo de las autoridades cubanas por norteamericanas pero el auge de la producción azucarera y los intereses ya prioritariamente económicos de Norteamérica condujeron a *desembarcos de marines* en 1912 y 1917. El primero como «medida preventiva» ante una sublevación por motivos raciales. El segundo para asegurar la reelección del presidente frente a la oposición armada de los liberales[6].

A partir de la primera guerra mundial, los capitalistas norteamericanos desplazaron las inversiones de ingleses, alemanes y aun nacionales. Al amparo de la Enmienda Platt se produjeron injerencias norteamericanas en la administración de país, porque Cuba pasó a ser el principal abastecedor de Estados Unidos y sus aliados. La producción se duplicó y el precio llegó a ser 5 veces mayor que en 1913. Fue la «danza de los millones», a la cual sucedió la caída brusca del precio del azúcar cuando la superproducción no pudo ser absorbida por el mercado norteamericano ni por el europeo. En la crisis de 1920 desaparecieron los bancos nacionales y un importante número de centrales azucareras al igual que numerosas plantaciones pasaron a ser propiedad de empresas norteamericanas, las cuales controlaron más del 60 % de la producción de azúcar (en 1921, de un total de 198 centrales azucareras, 75 pertenecían a compañías estadounidenses). Para solucionar la crisis de producción y exportación, así como el grave problema del desempleo, el gobierno de Washington envió a La Habana un asesor que prácticamente dirigió la administración pública durante tres años.

La economía cubana no se hundió porque «Cuba es una isla de corcho», según la irónica expresión popular. Caída bajo nuevas formas de colonialismo extranjero y orientada por principios utilitaristas, la frustrada sociedad cubana había encaminado las energías de gran parte de sus dirigentes hacia el enriquecimiento sin límites ni escrúpulos. A niveles populares la meta de muchos era el cargo burocrático que les permitiera ganancias en negocios turbios.

6. Sobre el proceso político cubano y sus relaciones con Estados Unidos puede consultarse el trabajo del autor *Ejércitos, partidos políticos e intervenciones norteamericanas en Cuba (1899-1959)*, en «Universitas Humanística», núm. 17, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, marzo de 1982), p. 7-91.

3. *Formación de los movimientos laicales, respuesta a la agresión antirreligiosa de los años 20*

Contra la inmoralidad política y la explotación del neocolonialismo extranjero se desarrolló una fuerte corriente nacionalista a partir de la década de los años 20.

La toma de conciencia colectiva de la responsabilidad nacional se inspiró en el pensamiento de José Martí, «Apóstol de la Independencia» (caído en campaña en 1895), y se volcó en el estudio de la problemática cubana y la exaltación de los valores patrios. Sus portadores eran miembros de las ya configuradas clases medias, especialmente los jóvenes intelectuales, que constituían la primera generación nacida bajo la República y la mayor inquietud se daba entre los estudiantes que habían ingresado a la vida política demandando primero el saneamiento de la Universidad –bajo la influencia de la reforma universitaria iniciada en Córdoba, Argentina– y organizando protestas contra el gobierno.

Sin embargo, un período de expectativas y progresos se abrió con el presidente liberal Gerardo Machado, cuyo mandato iniciado en 1925 se caracterizó por un nuevo auge de la industria azucarera (Cuba alcanzó la más alta cifra de producción) y la ejecución de un extraordinario plan de obras públicas, que dio trabajo a los numerosos desempleados.

En este ambiente la Iglesia participaba también del nacionalismo de su tiempo y la primera generación republicana de sacerdotes cubanos formados en el seminario de La Habana y en la Universidad Gregoriana impulsaban el apostolado (Belarmino García, Genaro Suárez, Alfredo Llaguno, Alberto Martín Villaverde, Ismael Testé, entre otros). Dos nuevos seminarios se inauguraron para vocaciones del interior del país: San Basilio en Santiago y Santa María en Camagüey. La capital de la República fue elevada a arquidiócesis y nombrado prelado el cubano monseñor Manuel Ruiz con preferencia al obispo español monseñor Zubizarreta, que de Camagüey pasó al arzobispado de Santiago.

También la comunidad eclesial había expuesto su preocupación por la problemática social desde años atrás. En 1918, una pastoral del arzobispo de Santiago insistió en la necesidad de ir al encuentro del pueblo y defenderlo. Un año después el Primer Congreso Eucarístico retomó el tema y planteó radicalmente «los derechos del obrero a no ser explotado por el capital», al salario mínimo, a la organización en sindicatos, la reglamentación del trabajo femenino, etc., y la necesidad de transformar el sistema de producción capitalista[7].

En 1922 los padres dominicos del convento de San Juan de Letrán fundaron la Academia Católica de Ciencias Sociales «con la preocupación de estudiar científicamente la cuestión social y promover un movimiento obrero de proyección cristiana. Publican la revista "Antillana" y redactan el

7. Aldo J. Büntig, *La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera. Reflexiones de un testigo*, en «Revista del CIAS», núm. 193 (Buenos Aires, junio de 1970), p. 9.

primer proyecto cubano de código de trabajo. Es la obra del padre Francisco Vázquez y del eminente Mariano Aramburu»[8].

Pero estos esfuerzos no tuvieron gran acogida. Al posible influjo social de la Iglesia –siempre frenado por la indiferencia religiosa y el anticlericalismo republicano– se le enfrentó un nuevo y agresivo laicismo procedente esta vez de la intelectualidad universitaria. Los pujantes movimientos juveniles, que clamaban por cambios radicales, tenían intenciones patrióticas y –al igual que en el resto de América Latina y Europa– se nutrían de marxismo, fascismo, socialismo, etc. Pero, a diferencia de otros movimientos mundiales, los de Cuba ignoraban o despreciaban las tesis católicas sobre la libertad, la familia y la justicia social. Incluso muchos creyentes las desconocían.

Dicha ignorancia religiosa y el influjo extranjerizante de las ideologías condujeron a la formación de grupos, como la Liga Anticlerical, con el propósito de luchar contra la influencia católica. El líder de estos grupos era Rubén Martínez Villena, uno de los más brillantes poetas de la nueva generación (más tarde dirigente comunista) y formaban parte de ellos otros jóvenes intelectuales como Juan Marinello, Alejo Carpentier y Emilio Roig de Leuchsenring[9].

Aquella hostilidad –por vez primera organizada contra las creencias y la moral religiosas –demostraba también que ya era importante la presencia de los ex alumnos de colegios católicos en las aulas universitarias y las profesiones, con inquietudes no menos patrióticas de liberar a Cuba de la corrupción y males existentes, impregnando de cristianismo todos los ámbitos de la vida nacional. Este anhelo y los ataques aceleraron el surgimiento de las grandes organizaciones del apostolado seglar: *Federación de la Juventud Católica, Agrupación Católica Universitaria, Asociación de Caballeros Católicos* y otras.

Durante un congreso estudiantil en la Universidad (1925), se lanzaron violentos insultos a los dogmas, la moral, el clero y la educación de la Iglesia «a los que opuso viril resistencia un núcleo de estudiantes, en su mayoría ex alumnos de los colegios católicos, e hizo palpable la urgencia de abandonar la actitud pasiva del catolicismo cubano y adoptar otra más combativa»[10]. La respuesta al reto no demoró. El joven Jorge Hyatt Casanova, presidente del Club Católico Universitario, se decidió a hacer realidad el proyecto que tenía el hermano Victorino de La Salle y ambos fundaron la *Federación de la Juventud Católica Cubana* el 11 de febrero de 1928, que quedó constituida por 12 asociaciones de ex alumnos de colegios católicos y el Club Católi-

8. Gerardo Reyneiro Lebroc, *Síntesis histórica de la Iglesia Cubana*, en «Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Isla-Diáspora», ed. UCE (Caracas 1972), p. 19-20.

9. Hugh Thomas, ibid., tomo 2, p. 742 y nota 12 de pie de página.

10 *Historia de veinticinco años* en Memorias de las *Bodas de Plata de las Juventudes de Acción Católica Cubana*, La Habana 1953. Cf. también sobre el laicismo universitario y las críticas de dicho Congreso en Olga Cabrera y Carmen Almodóbar, *Las luchas estudiantiles universitarias 1923-1934*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975.

co Universitario. Sus miembros eran jóvenes de ambos sexos. La feliz idea del humilde y tenaz religioso francés fue la semilla del movimiento más fuerte que llegó a tener el laicado cubano.

El distintivo –una cruz y una estrella sobre los colores de la bandera nacional –sintetizaban los ideales marcadamente románticos y patrióticos de conquistar la juventud, «porvenir de la fe, porvenir de la patria» para construir «una Cuba creyente y dichosa con Cristo monarca ideal», según expresaba el himno compuesto años después. La exhortación de Pío XI a la Federación, «Siempre más, siempre mejor», constituyó inicialmente el lema de perfeccionamiento personal de sus miembros y de proyección social de sus vivencias espirituales. El Episcopado apoyó la obra y nombró consiliario nacional a monseñor Manuel Arteaga Betancourt (en aquella época vicario general de la arquidiócesis habanera). Los religiosos extranjeros lasallistas, maristas y escolapios fueron los más entusiastas colaboradores.

La Federación de inmediato hizo pública su fe y su adhesión filial al Santo Padre, con la celebración de la festividad de Cristo Rey (por vez primera en Cuba) y actos en teatros de la capital, donde se dieron a conocer los fundamentos y propósitos de la organización, así como las encíclicas papales sobre la cuestión social que agitaba las conciencias. Para lograr su presencia apostólica en la universidad, los federados iniciaron ciclos de conferencias formativas, mientras su revista «Juventud Católica Cubana» comenzó a divulgar los objetivos de la obra. Pero la Federación no pudo llevar a cabo sus iniciativas en la universidad. Ésta fue clausurada por el gobierno en 1930 porque se había convertido en foco principal de la oposición política.

La *Agrupación Católica Universitaria* (ACU) nació en 1931 como congregación mariana de ex alumnos del colegio de Belén, y también con fines de apostolado en la universidad cuando fuera reabierta. Pero no exclusivamente en ella ni a través de una acción pública y masiva. Su fundador, un español, el sacerdote jesuita Felipe Rey de Castro, se propuso la sólida formación científica y católica sobre bases ignacianas, de jóvenes estudiantes para constituir un grupo que por su superioridad intelectual, ascendencia social y ejemplaridad cívica influyera decisivamente sobre el futuro de Cuba y la conquistase para Cristo.

Las formidables tandas de Ejercicios Espirituales del padre Rey de Castro constituyeron desde el principio la columna vertebral de la formación de este selecto grupo. A la ACU se debió la propagación de la práctica de los Ejercicios Espirituales, que constituían entonces una novedad en Cuba. La formación intelectual se desarrolló durante aquellos años de paralización universitaria mediante los círculos de estudios mensuales y la publicación «Esto Vir» que analizaba la problemática nacional y mundial a la luz del Evangelio. El título reafirmaba que la religión es propia también de los hombres y no privativa de las mujeres, así como el carácter exclusivamente masculino de la Agrupación.

El enérgico y firme Rey de Castro imprimió a la ACU un sello muy particular durante los veintiún años en que fue su director.

Los *Caballeros Católicos* no surgieron en la capital ni con ex alumnos católicos; se desarrollaron en otro medio y con otros fines aunque coincidieron con la Federación en el ideal de cubanía. En 1926 el sacerdote jesuita Esteban Rivas, también español y el abogado y notario público Valentín Arenas Armiñán fundaron la primera Unión de Caballeros Católicos en la modesta ciudad de Sagua la Grande (en la provincia de Las Villas, actualmente Villa Clara) con doble propósito: integrar la vivencia de la fe con los sentimientos patrióticos y poner fin al «respeto humano machista», que mantenía a los hombres alejados de los sacramentos o influía en que los practicaran casi a escondidas.

En 1929, el incansable apóstol laico Valentín Arenas había logrado fundar 14 «uniones» en distintas ciudades secundarias del país, las cuales formaron la Asociación Nacional de Caballeros Católicos el 4 de enero de 1929 bajo el lema «Con la cruz, por Dios y por Cuba», que reflejaba el carácter cívico-religioso de la misma.

Por su parte, los *Caballeros de Colón*, pioneros del apostolado seglar en Cuba (la orden se fundó en 1909), prestaron un eficaz e invaluable apoyo a la Federación de la Juventud Católica en sus difíciles comienzos y contribuyeron a la creación de las *Damas Isabelinas,* quienes desde 1925 –y muy de acuerdo con los tiempos en que ya la mujer cubana reclamaba derechos y participación en la vida nacional– fundaron la *Casa Cultural de Católicas*, según sus estatutos, «para fomentar la más estrecha fraternidad entre las mujeres cubanas, como fuerza necesaria para un orden social, que tenga por bases los principios cristianos de caridad, justicia y cooperación».

A pesar de los ideales y el entusiasmo de aquellos laicos, sus organizaciones crecieron lentamente. Los tiempos no eran propicios, porque Cuba vivía la peor crisis política hasta entonces conocida y padecía los efectos de la gran depresión mundial.

4. *La revolución del 33 y el apoliticismo de las instituciones católicas*

Desde 1928, el autoritario presidente Machado, exaltado ciegamente por sus realizaciones, formó el «cooperativismo» o frente unido de su Partido Liberal con el Conservador y el Popular (una facción segregada del liberalismo) lo que le permitió reformar la Constitución, reelegirse como candidato único por 6 años y ejercer virtualmente una férrea dictadura con el apoyo de las fuerzas militares. Pronto se desató la lucha armada entre el gobierno y los nuevos grupos de oposición (universitarios, profesionales, políticos marginados del frente cooperativista y comunistas). Bombas, atentados, huelgas, asesinatos, encarcelamientos y destierros caracterizaron los años 1929 a 1933.

A la violencia se unieron el desempleo y la miseria por la caída del mercado y el precio del azúcar. (De 5 millones de toneladas la producción bajó a menos de 2 y el precio a menos de 1 centavo la libra.) El dictador Machado huyó el 12 de agosto de 1933 ante una huelga que paralizó el país,

la presión de los Estados Unidos a través de la «mediación» de su embajador y la pérdida del apoyo del ejército.

La tiranía fue reemplazada por un gobierno provisional del ABC (intelectuales y profesionales de tendencias fascistas que habían llevado el liderazgo de las clases medias en la lucha contra Machado) y otros nuevos partidos reformistas igualmente pronorteamericanos. Pero este gobierno provisional cayó por el golpe de Estado del 4 de septiembre de 1933 protagonizado por el Directorio Estudiantil Revolucionario y los sargentos que se habían sublevado contra la oficialidad. De esta alianza de la universidad y el Campamento Militar de Columbia surgieron las dos figuras claves de la política cubana en los años siguientes: el sargento Fulgencio Batista, cabecilla del cuartelazo y desde entonces coronel y jefe del ejército, y el profesor universitario Ramón Grau San Martín a quien proclamaron presidente de la República. El gobierno –denominado de los revolucionarios «auténticos»– llevó a cabo una transformación social democrática, antiimperialista y antimarxista, que en cien días acabó con el liberalismo económico y político. Un torrente de leyes cubanizó el trabajo (50 % de los empleados de toda empresa tendrían que ser cubanos por nacimiento), declaró el derecho a la huelga, a la sindicalización, el salario mínimo, la jornada de 8 horas, etc. También concedió autonomía a la universidad y derogó la Constitución de 1901 y su odiado apéndice la Enmienda Platt.

Este gobierno tampoco duró por la inestabilidad, el no reconocimiento de la Casa Blanca y la ruptura con Batista quien ejerció la dictadura militar hasta 1940, con presidentes civiles marionetas. Estados Unidos aceptó al nuevo régimen, abolió la Enmienda Platt y los tratados que le concedían el derecho de intervención. También fijó un régimen de cuotas de importación azucarera que estabilizó la economía cubana.

Bajo Batista se mantuvo parte de la legislación social progresista del gobierno revolucionario y se aplicaron otras medidas reformistas: concesión del voto a las mujeres, creación de las escuelas cívico-militares para la educación de los campesinos y promulgación de la Ley de Coordinación Azucarera que protegía a los pequeños y medianos plantadores de azúcar. Finalmente, el dictador convocó a Asamblea Constituyente y a elecciones generales pero antes llegó a una alianza con los comunistas.

El Partido Comunista aún no tenía el control de todo el proletariado ni había desempeñado un papel decisivo en la revolución del 33. Por el contrario, en vísperas de caer Machado pactó con éste poner fin a la huelga a cambio del reconocimiento legal, y posteriormente combatió al Directorio Estudiantil y al gobierno revolucionario. La coalición de Batista y los comunistas se produjo por el temor de ambos al triunfo electoral del Partido Revolucionario Cubano Auténtico, la mayor fuerza de oposición a la dictadura. La organización comunista fue legalizada, recibió el control de la Confederación de Trabajadores y se convirtió en el partido oficial de masas que facilitó la elección presidencial de Batista en 1940.

En esta coyuntura revolucionaria, la Iglesia no se pronunció a nivel institucional. El episcopado, el clero y las nacientes organizaciones laicales

asumieron una prudente actitud ante los efímeros gobiernos, los golpes de Estado y las cambiantes políticas de los partidos. Convencidos de que el triunfo de la Iglesia no estaba en la política, se mantuvieron intencionalmente al margen de la misma y se aferraron a la idea de que su misión urgente era extender el apostolado en aquella sociedad desgarrada por los odios y la violencia de la lucha. Gracias a esta actitud, la Iglesia no se comprometió con grupo alguno ni con la dictadura batistiana.

No obstante, algunos católicos participaron a título personal en diversos movimientos y partidos, destacándose entre ellos Juan Antonio Rubio Padilla, de la ACU, y Manuel Dorta Duque, de los Caballeros de Colón. Rubio Padilla intervino en el golpe de Estado del 4 de septiembre de 1933 y en el proceso posterior, dada su condición de dirigente del Directorio Estudiantil Revolucionario. El doctor Manuel Dorta Duque, abogado y profesor de la Universidad, luchó por las vías legales contra el cierre de aquélla por la tiranía machadista, defendió a profesores y estudiantes ante los consejos de guerra y, restablecida la normalidad, fue elegido delegado a la Asamblea Constituyente (1940). Años más tarde, siendo legislador presentó el primer –y único– proyecto de reforma agraria que se debatió en el Congreso. Tanto Rubio Padilla como Dorta Duque militaron siempre en partidos de oposición al régimen militar de Batista. Otros políticos, apoyados en una corriente de opinión que venía desarrollándose desde años antes, lograron el establecimiento de relaciones diplomáticas entre Cuba y la Santa Sede en 1935, durante la presidencia interina del doctor José A. Barnet.

El apoliticismo de la Iglesia no significó silencio pastoral ni insensibilidad social. En los momentos más críticos de la revolución, monseñor Enrique Pérez Serantes (entonces obispo de Camagüey) publicó enérgicas pastorales. En la titulada *Problemas del momento* (23 de octubre de 1933) denunció la injusticia social: «Nos ha llenado asimismo de indignación ver, como muchas veces hemos visto, a los trabajadores de una finca o colonia, terminada la zafra, cobijados en pobres bohíos o inmundos barracones, sumidos con sus hijos en la pobreza,... mientras los dueños de la finca o colonia, satisfechos y despreocupados se divertían en la capital de la república y en otras capitales; afortunadamente no en todas partes sucede así y hay jefes muy humanos con sus empleados... Hemos contemplado siempre con horror los grandes latifundios, pequeñas repúblicas dentro del territorio nacional, donde miles de trabajadores no pudiendo aspirar siquiera a la posesión y a veces ni al arrendamiento de una pulgada de terreno, se encuentran en la imposibilidad de mejorar de vida...» En otra pastoral, con el título *El problema obrero* (20 de agosto de 1933), monseñor Pérez Serantes, dio apoyo y orientaciones a los trabajadores: «¿Pedís, en una palabra, ser tratados con la dignidad que corresponde al hombre libre, que por la ley de lo alto ha de vivir del sudor de su frente, no recibiendo de favor o limosna lo que tiene derecho a que se le dé por ley de justicia...? ... ¿Pedís que los gobiernos de los estados den las facilidades, todas las que estimen necesarias para que haya el debido intercambio de productos necesarios a la vida, estancados hoy por inhumanas barreras arancelarias?... ¿Pedís una sabia y

amplia legislación social de protección obrera de regulación del trabajo...? ... Obreros hermanos, en estas peticiones sois justos... sabed que con vosotros pide Dios, o mejor aún, lo que vosotros pedís está mandado por Dios... Sabed que con vosotros y lo mismo que vosotros pide a diario la Iglesia...» La pastoral terminaba con fuertes exhortaciones a los patronos para que aplicaran la doctrina social de la Iglesia.

Algunos otros obispos y párrocos clamaron también ante la desigualdad social y la miseria agudizadas por la crisis mundial y el proceso revolucionario de la nación. Finalmente, en 1940 –cuando *todos* los grupos políticos (incluso el comunista) estaban representados en la asamblea que elaboraba la nueva Constitución–, monseñor Arteaga entregó las encíclicas sociales al presidente de la misma para que el magisterio de la Iglesia se conociera e inspirara también la nueva carta magna de Cuba.

Tampoco fueron insensibles los movimientos del laicado aunque las circunstancias bloquearon muchos proyectos de acción social. En los años cruciales de 1932 y 1933, la Federación de la Juventud Católica creó Escuelas nocturnas para obreros y Cocinas económicas que servían diariamente comida a centenares de familias de los barrios marginados. La ACU mantuvo desde 1931 una escuela nocturna para trabajadores en la iglesia de Reina, inició las visitas mensuales al hospital de leprosos de El Rincón, y comenzó el apostolado y la ayuda social en Las Yaguas –el más populoso barrio indigente de la capital– con una capilla –escuela y un dispensario médico–. Niños y niñas del tugurio recibieron instrucción de las salesianas y las siervas del Sagrado Corazón en esos años.

Pasada la tormenta revolucionaria, las actividades apostólicas cobraron un nuevo ritmo. En 1937 se pudo celebrar el Primer Congreso Catequístico Nacional organizado por el franciscano Serafín Ajuria, quien dirigía esta difícil tarea desde años antes.

Los movimientos laicales fueron madurando. La Federación se reestructuró saliendo del estrecho campo de las asociaciones de ex alumnos católicos para convertirse en Federación de grupos juveniles de diferentes sectores sociales y localidades. La iniciativa se debió al joven abogado Julio Morales Gómez (nieto de un veterano de la Independencia), cuya mística –expresada en el himno, los discursos y las frecuentes ocasiones en que desempeñó la presidencia– dejó profunda huella en la Federación. Él mismo inició la presencia de la juventud católica en el ámbito académico universitario al ganar por concurso oposición la cátedra de profesor titular de Derecho Romano en 1938.

Por esta época, la jerarquía designó consiliario nacional a fray Pablo de Lete, quien con prudencia y sabiduría ejerció el cargo durante quince años. Desde entonces se estrechó la vinculación de la Orden Franciscana a la Federación. A los sacerdotes vasco-navarros Pablo de Lete, Ezequiel Iñurrieta, Julián Bastarrica, Pedro Urrutia y otros más, debieron su formación espiritual muchísimos dirigentes y miembros en el cuarto de siglo siguiente. Un nuevo lema, «piedad, estudios y acción», sintetizó las tres condiciones indispensables para la expansión federada que se inició hacia todos los

rincones de Cuba. La obra creció con la entusiasta y capacitada entrega de dirigentes como Alfonso García Iglesias, Luis Muñoz del Valle, Manuel Merchán, Gustavo Riera, Teté Castañeda, Luisa Muñoz del Valle, Josefina Zaragoza, Manuel Rodríguez Haded y Enrique Canto (fundador de los primeros grupos en Santiago con el apoyo de los hermanos de La Salle). En 1939, la Federación celebró la Primera Concentración Nacional en Placetas (ciudad de la antigua provincia de Las Villas, en el centro de la isla).

Mientras tanto, la Asociación de Caballeros Católicos lograba gran acogida en las ciudades pequeñas entre profesionales, comerciantes, empleados, oficiales y trabajadores que se integraban comunitariamente, sin distinciones clasistas. Pronto asumió el liderazgo Luis C. Bello, por sus sólidas convicciones y su elocuente oratoria. La Asociación continuó desarrollando fondos de auxilio y otras obras de asistencia social, así como actos cívico-religiosos y en 1938 celebró la Semana Social Cubana en la ciudad de Sagua la Grande. En el congreso de clausura, los obispos fundaron la *Acción Católica Cubana* y confiaron a los Caballeros Católicos la participación en el apostolado jerárquico de la Iglesia como primera rama de la misma (aunque la plena integración bajo las directrices del episcopado demoró varios años).

5. *Dinamización apostólica de una Iglesia respetada.*

Al entrar en vigor la Constitución de 1940 (una de las más avanzadas del mundo por los derechos sociales) empezó para Cuba una etapa de normalidad institucional y civilismo. Batista gobernó con una coalición de partidos, entre ellos el marxista-leninista que dominó oficialmente a los trabajadores. A los cuatro años, entregó la presidencia a su máximo opositor y candidato victorioso en las elecciones, Ramón Grau San Martín. Con éste y su sucesor Carlos Prío Socarrás, el Partido Revolucionario Cubano Auténtico se mantuvo ocho años en el poder (1944-1952). Hubo una creciente prosperidad y aunque Cuba continuó dependiendo del monocultivo azucarero y del mercado norteamericano –ya en condiciones más estables– el país no padeció más intervenciones armadas ni políticas como las de las primeras décadas republicanas. También disminuyeron las inversiones extranjeras en el sector azucarero, desaparecieron los antiguos monopolios y un alto número de empresas, plantaciones y centrales se desarrollaron con capitales cubanos. Las condiciones de vida de los trabajadores urbanos mejoraron notablemente pero no las de los campesinos.

La comunidad eclesial, a partir de la década del 40, entró en una etapa de expansión de su obra y de creciente prestigio social. No porque hubieran cambiado las relaciones con el Estado cubano. La Constitución del 40 y las leyes complementarias reafirmaron la separación, la libertad de cultos y el laicismo en las fuerzas militares, los hospitales públicos y los colegios oficiales así como el control estatal de la educación privada. Si «la generación libertadora del 95» había marginado a la Iglesia, «la generación revolucio-

naria del 30» tuvo que reconocer los aportes del catolicismo a la cultura nacional y su cubanísima entrega a la cristianización de la sociedad.

Signo de vitalidad eclesial era en 1940 el incremento de la educación católica. Los colegios de las comunidades religiosas se habían duplicado (sumaban 112) y hasta los católicos laicos abrían planteles, como el Colegio Baldor del doctor Aurelio Baldor (prestigioso autor de textos de matemáticas difundidos por América Latina). El crecimiento era más meritorio por cuanto la calidad académica de los colegios privados estaba bajo la severa vigilancia del Estado. El ingreso de cada estudiante al bachillerato lo decidía un examen ante profesores oficiales. Una vez en la secundaria, los alumnos de los colegios privados tenían que presentar examen final de cada asignatura, año por año en cada uno de los cinco cursos del bachillerato ante los catedráticos de los institutos oficiales de segunda enseñanza. Solamente estas calificaciones y los títulos expedidos por el Ministerio de Educación tenían validez oficial.

Ante los avances de la educación católica, el dirigente comunista doctor Juan Marinello anunció que presentaría un proyecto de reforma educativa que con diversos pretextos nacionalistas (profesorado, títulos, etc.) intentaba acabar con la enseñanza privada. El ataque unió y fortaleció a los católicos. Un año antes y como medida preventiva a las deliberaciones de la Constituyente, habían organizado «radiomitines» a favor de los derechos a la educación privada, una iniciativa de los Caballeros de Colón, que contó con magníficos oradores de la ACU. En 1941, el anunciado proyecto de Ley Marinello desató una campaña nacional católica, por primera vez en Cuba de caracteres masivos, que culminó en una gigantesca manifestación en La Habana (25 de mayo de 1941). Manuel Dorta Duque, máximo jefe de la Orden de Caballeros de Colón, presidió y organizó (como en la anterior ocasión) esta campaña «por la patria y por la escuela», siendo su principal animador el abogado Ángel Fernández Varela, dirigente de la ACU.

Aunque los comunistas replicaron con actos similares, el propio gobierno consideró conveniente frenar el proyecto Marinello. No obstante, las comunidades religiosas y colegios fundaron la *Confederación de Colegios Cubanos Católicos*, también con el impulso de la ACU y la dirección de uno de sus miembros, el doctor Marino Pérez Durán, quien fue el alma de la misma durante años. La Confederación mantuvo su oposición a las intenciones del comunismo, pues el doctor Marinello –por su condición de ministro (junto con el doctor Carlos Rafael Rodríguez) en el gabinete de Batista– pudo mantener latente esa amenaza varios años.

El auge de los colegios católicos continuó y, a fines de la década del 40, la Confederación se componía de 245 establecimientos de enseñanza. Éstos contribuyeron –junto con la escuela pública– a la reducción del analfabetismo, que según el censo de 1953 era sólo del 23,6 % de la población[11]. La

11. Datos del Censo Oficial de 1953. De acuerdo con «América en Cifras» (1960), de la Unión Panamericana, el índice de analfabetismo en este último año era del 22,1 %. Parece que era más bajo. En enero de 1962, el gobierno revolucionario publicó los resultados de la Campaña de Alfabetización del año anterior en la revista del INRA: 707 000 personas alfabetizadas, 217 000 no alfabetizadas por razones de edad, enfermedad, etc., 100 000 alfabetizadas en 1959 y 1960, para una población de 6 933 253 en 1958. De estos datos oficiales resulta que *antes de la revolución el total de analfabetos era sólo del 15,5 %* y no las confusas y exageradas por la propaganda. Entre los países de Latinoamérica, «sólo Chile, Argentina y Uruguay tenían menos analfabetos que Cuba» (cf. HUGH THOMAS, ibid., tomo 3, p. 1453).

creación de la Federación de Maestras Católicas –que agrupó miles de profesoras– fue otro importante paso para la preparación de la docencia católica y lograr la educación integral de los niños.

Otro servicio más a la cultura fue la *Universidad de Santo Tomás de Villanueva,* fundada en 1946. Con esta obra de los agustinos norteamericanos Cuba tuvo su segundo centro de educación superior. El campus universitario en Marianao (municipio al occidente de La Habana) se debió al sacerdote italo-norteamericano Lorenzo Spiralli, «incansable edificador de iglesias». Desde luego, la legislación educativa exigió a los estudiantes el examen final de Estado ante catedráticos de la Universidad de La Habana. Posteriormente en la década del 50, los hermanos de La Salle abrieron la *Universidad Social Católica San Juan Bautista.*

A pesar de la mejores condiciones económicas en que trabajaba el protestantismo y de las ventajas de su enseñanza bilingüe tenía más acogida. En contraste con los centenares de colegios católicos sólo había unos 20 colegios protestantes y una universidad, la del Candler College va fundada con posterioridad a la católica de Villanueva. Hacia los años cincuenta las numerosas publicaciones protestantes fueron disminuyendo sus ataques a la Iglesia. Igual ocurrió con la masonería, que creó la Universidad Masónica. Una tónica de competencia intelectual reemplazó la virulencia anticatólica de años atrás.

De manera especial, la Compañía de Jesús continuó presentando invaluables servicios a la ciencia y a la sociedad (especialmente en un país azotado por ciclones y huracanes) mediante el *Observatorio Metereológico Astronómico del Colegio de Belén*, dirigido sucesivamente por los científicos jesuitas: Antonio Gutiérrez Lanza, Simón Sarasola y Rafael Goberna.

Otro motivo de respeto nacional fue la exaltación de monseñor Arteaga a arzobispo de La Habana en 1941 y al cardenalato en 1946. En su persona la cubanización del episcopado alcanzó su máxima expresión. Manuel Arteaga Betancourt era nieto, hijo y sobrino de patriotas de las luchas libertadoras y él mismo, a los doce años, había acompañado al destierro a otro tío, el presbítero Rosendo Arteaga. La elevación de monseñor Arteaga al Colegio Cardenalicio constituyó un merecido estímulo de Pío XII al pujante catolicismo. El primer cardenal cubano tuvo un recibimiento apoteósico a su regreso de Roma. Creyentes y no creyentes, gobierno y pueblo, se sintieron orgullosos por el honor internacional otorgado a un compatriota y a Cuba.

El cardenal Arteaga fue el máximo exponente del principio de *apoliticismo partidista de la Iglesia cubana*. Así lo reafirmó desde su consagración episcopal: «He proclamado que nuestro triunfo no puede ser otro que cap-

tarnos el amor de nuestros contrarios a fuerza de amarlos y he rehusado tenazmente confiar en otra victoria que no sea la victoria de la cruz... Ni venceremos por la política, ni por la guerra, sino por el amor.»

Este principio –que correspondía a las directrices de la Santa Sede–, compartido por los demás obispos, favoreció el creciente respeto hacia la Iglesia cubana y afianzó la libertad religiosa, que ciertamente garantizaron todos los gobiernos hasta 1960.

De manera especial, el cardenal Arteaga estimuló y actualizó la formación de sacerdotes, contribuyendo con su propio peculio a la construcción del espléndido Seminario del Buen Pastor (en Arroyo Arenas, población de los alrededores de La Habana) que reemplazó al viejo edificio colonial del Seminario de San Carlos y San Ambrosio. En 1951 había 80 seminaristas cubanos, cifra altísima en contraste con las de las décadas anteriores.

El cardenal participó decisivamente con los otros miembros del Episcopado en la estructuración de la *Acción Católica Cubana,* siguiendo las normas pontificias y aplicando modelos ya vigentes en Europa y algunas naciones de América Latina. En 1943 y por acuerdo de la jerarquía, la Federación de la Juventud Católica se desdobló para formar las ramas masculina y femenina de las Juventudes de Acción Católica bajo las respectivas presidencias de los valiosos apóstoles seglares Alfonso García Iglesias y Josefina Zaragoza. Los obispos ratificaron a fray Pablo de Lete, consiliario nacional, y al hermano Victorino, consejero de ambas ramas. Además, nombraron dos viceconciliarios, el dominico Manuel Teruelo para la Juventud Femenina y el escolapio Antonio María Entralgo para la Juventud Masculina. El nombramiento del último fue otro signo de cubanización del clero: primer sacerdote nativo escolapio y cubanísimo tanto por su herencia mambí (hijo de un comandante católico del ejército libertador) como por la educación patriótica que impartía a sus alumnos.

La multiplicación de los grupos de la Federación por toda la isla y en todos los niveles, requirió crear en cada una de las dos citadas ramas secciones especializadas: JEC (Juventud Estudiantil Católica), JUC (Juventud Universitaria Católica) y JOC (Juventud Obrera Católica). Con el entusiasmo del hermano Victorino, la JUC pronto inauguró el Hogar Católico Universitario para sede de la misma y residencia de federados del interior del país que estudiaban en el Alma Mater. La JOC se fundó en 1947, inspirándose en los principios de la organización internacional de monseñor José Cardijn, quien la visitó poco después. El decidido propósito de conquistar el proletariado convirtió a la JOC en una de las más activas organizaciones laicales bajo el dinámico impulso de José de Jesús Planas y el jesuita Enrique Oslé, en la rama masculina, y del presbítero Manuel Colmena en la rama femenina.

Finalmente, la Acción Católica completó sus cuadros con la incorporación de la *Liga de Damas Católicas,* como rama D, y la creación de la Junta Nacional para coordinar el apostolado de las cuatro grandes organizaciones seglares. Al finalizar la década del 40, militaban en la Acción Católica alrededor de 25 000 personas; total rápidamente alcanzado en breve tiempo

pero aún pequeño para una población de más de 4 millones de habitantes.

Por su parte, la ACU no llegó a adquirir la dimensión nacional de las cuatro ramas de la Acción Católica. Tanto por su finalidad y organización particulares como por su carácter selectivo, la ACU y las demás congregaciones marianas quedaron excluidas de la Acción Católica, lo cual determinó cierto disgusto y aislamiento de ellas, aunque no interrupción de su apostolado específico. La nueva sede de la ACU, próxima a la Universidad, se amplió para albergar a los agrupados que venían de las provincias y se convirtió en una auténtica escuela de intelectuales católicos. Varios de sus dirigentes se destacaron en congresos y seminarios internacionales. De manera especial, la ACU colaboró con la *Democracia Social Cristiana,* fundada en 1942 por el prestigioso jesuita cubano Manuel Foyaca. Esta organización no tenía finalidad política alguna; su acción se concretó a difundir la doctrina social de la Iglesia por toda la isla.

Las organizaciones laicales fueron semillero de vocaciones sacerdotales y religiosas. En ellas encontró respuesta el impulso dado por el cardenal al Seminario del Buen Pastor y la creación del Seminario de San Alberto Magno en Matanzas por el obispo Alberto Martín Villaverde (en cuya diócesis habían tenido éxito los ministros protestantes). Jesuitas, franciscanos, escolapios, maristas lasallistas, carmelitas, salesianos y paúles –por primera vez en la historia republicana– abrieron noviciados para jóvenes. Más alto aún fue el número de vocaciones femeninas para ingresar a las congregaciones de las hijas de la caridad, el Sagrado Corazón, el apostolado, las teresianas, escolapias, oblatas y dominicas. De estos religiosos, varios como el jesuita Daniel Baldor y el lasallista Manuel Rodríguez llegaron a ser los primeros provinciales cubanos de sus comunidades. Numerosos hogares cristianos crearon las jóvenes parejas de la Acción Católica y de la ACU y las congregaciones marianas femeninas. Varios de ellos organizaron en 1953 los *Equipos de Matrimonios Cristianos,* otra iniciativa del infatigable hermano Victorino de La Salle, que comenzó a desarrollar una nueva línea de apostolado familiar.

La presencia de católicos militantes se fue generalizando en el ámbito científico y académico. La Agrupación Católica Universitaria editó desde 1944 la revista «Lumen», primera publicación científica católica del país, complementada más tarde por «Lumen Médica», y sus miembros ya se destacaban en los diversos campos de la intelectualidad y las profesiones. En la década de los 50 y bajo la dirección del enérgico y dinámico jesuita Amando Llorente, la Agrupación llegará a su apogeo con los círculos profesionales, el actualizado equipo de médicos y psicólogos que fundará el *Instituto Católico de Psiquiatría* de invaluables servicios a la sociedad en general y a los sacerdotes y congregaciones religiosas en particular. También con el BIP (Buró de Información y Propaganda) que tan valiosas investigaciones y publicaciones llevará a cabo, dirigido por el doctor René de la Huerta. Desde la década del 40, varios profesionales agrupados se fueron vinculando a la Universidad Católica de Villanueva y ocuparon cátedras y decanaturas.

Una importante penetración intelectual católica se inició en los centros oficiales educativos y el Alma Mater Universitaria. Numerosos miembros de la Agrupación y sobre todo de la Federación de las Juventudes Católicas ganaron cátedras mediante reñidas oposiciones en los institutos de Segunda Enseñanza y en la Universidad de La Habana. A la Escuela de Derecho llegó por esa vía el propio presidente de la rama masculina de la Federación, doctor Andrés Valdespino, y otros dirigentes siguieron su ejemplo. Los estudiantes agrupados y federados continuaron destacándose por tener los mejores expedientes académicos en las carreras universitarias.

Pero lo más decisivo del alumnado católico fue la lucha por el saneamiento del máximo órgano estudiantil de la universidad. Entre 1947 y 1950, agrupados y federados se lanzaron valientemente a liberar la FEU (Federación Estudiantil Universitaria) del control que sobre ella y aun sobre algunos profesores ejercían estudiantes perpetuos y grupos de pistoleros al servicio de políticos. José Ignacio Rasco, Luis Parajón, Ignacio García Bengochea y otros miembros de la Agrupación Católica Universitaria (a los que se unió después Manuel Artime) organizaron el movimiento Pro Dignidad Estudiantil, que se convirtió en una fuerza con la alianza de los federados de la Juventud Católica Universitaria y numerosos estudiantes no católicos. Aunque el movimiento Pro Dignidad Estudiantil no ganó las elecciones de delegados, fue tan violento el enfrentamiento con el grupo dominante en ese día (10 de diciembre de 1949) que las autoridades universitarias se vieron obligadas a clausurar las clases durante un mes, disolver la FEU por un año (con lo cual se alejaron los grupos que la controlaban) y crear otra nueva que saneó y despolitizó el organismo estudiantil[12].

El testimonio de vida cristiana comenzó a influir en la sociedad, aportando nuevas y elevadas imágenes sobre la mujer, las relaciones entre los jóvenes y las muchachas, y demostrando que la virilidad y la feminidad no estaban en contradicción con la virtud. En aquel medio, donde la unidad familiar estaba amenazada por las facilidades para el divorcio y las divulgadas prácticas antinatalistas limitaban la prole (o se prescindía de ella), los crecientes matrimonios católicos con numerosos hijos constituyeron un estimulante ejemplo de amor y alegría.

Pero el movimiento laical no se limitó a dar testimonio de vida sino que desarrolló un tipo de católico proselitista. Vanguardia y máxima exponente de este catolicismo fue la Federación de Juventudes Católicas tal como resumía la letra de *Clarinada* (una popular canción compuesta por el médico y poeta federado Rubén Darío Rumbaut). La Federación se lanzó con extraordinaria vitalidad a impregnar de espíritu evangélico la sociedad. Mediante sus misas de campaña en parques y avenidas, acercó la celebración eucarística al hombre de la calle, que jamás pisaba una iglesia. Los desfiles con banderas y antorchas por todas las poblaciones de la isla y los discursos

12. Hugh Thomas, ibid., tomo 2, p. 995 y nota 19 de pie de página. Cf. también José M. Hernández, *ACU. Agrupación Católica Universitaria. Los primeros cincuenta años*, Miami, Florida 1981, p. 49-52.

de vibrante cristianismo en calles y plazas públicas atrajeron a indiferentes o ateos al ideal de la cruz y la estrella.

Las campañas sobre el cumplimiento del precepto pascual, la cuaresma y la navidad contribuyeron a llenar los templos, cristianizar las postales y los símbolos navideños y a recubanizar la celebración de esta festividad. De modo particular la prensa se hizo eco de la cristianización de la navidad. La moralización de las costumbres mediante campañas sobre las playas, las fiestas y las modas encontró también respuesta en numerosos sectores sociales. Especialmente la moralización de las modas –realizada por la Rama Femenina de la Federación con la Liga de Damas Católicas– fue un éxito por la acogida de las agencias publicitarias, los periódicos y la radio. Las dificilísimas campañas sobre la pureza y la castidad llenaron teatros, locales y hasta el Aula Magna de la Universidad de La Habana para escuchar a competentes médicos, psicólogos, sociólogos y sacerdotes.

Finalmente, las campañas sobre el cine, iniciadas desde 1937, culminaron en el Centro de Orientación Cinematográfica a cargo de la Junta Nacional de Acción Católica, no con propósitos de censurar, sino de formar una actitud crítica. En esta modernización del apostolado del cine trabajaron intensamente los ex dirigentes federados América Penichet y Manuel Fernández.

Desde la perspectiva contemporánea tales metas y realizaciones quizá puedan considerarse de reducido valor social. Pero, en la realidad sociocultural cubana de los años 40 y 50, aquel testimonio de fe vivencial y la dinámica moralización de las costumbres fueron pasos decisivos y prioritarios para acciones de mayor proyección.

La actividad apostólica no se reducía a las clases medias. La Federación con su sección de la Juventud Obrera Católica se proyectaba cada vez más en el proletariado urbano. Por su parte, los jesuitas sostenían desde años antes la *Escuela electromecánica* junto al Colegio de Belén y en ella se formaban gratuitamente centenares de obreros. Por su avanzada tecnología y el nivel de estudios, la Escuela tenía carácter universitario y llegó a solicitar la aprobación oficial como primera Universidad Obrera de Cuba.

Muchas comunidades religiosas abrieron escuelas gratuitas para pobres. De modo especial las hijas de la caridad y los salesianos siempre tuvieron colegios en sectores de escasos recursos. Los misioneros canadienses de Quebec fundaron la *Ciudad Estudiantil Félix Valera* en la provincia de Matanzas en tanto que monseñor Ismael Testé creó la *Ciudad de los Niños* para los muchachos abandonados. Numerosos sacerdotes diocesanos como Alfredo Müller, Eduardo Boza Masvidal, Rodríguez Rozas, etc. fundaron escuelas en sus parroquias, al igual que en el interior de la isla los padres canadienses en casi todos los pueblecitos de la provincia de Matanzas y los párrocos Ferrero, Oves, Rojo y Rodríguez Herrera en la provincia de Camagüey. Obras todas gratuitas para la formación tanto intelectual como religiosa de niños y jóvenes sin recursos. Aparte de esto funcionaban la catequesis parroquial con la ayuda de numerosos seglares.

También en los barrios marginales se anunciaba el Evangelio. A los

«solares» o viviendas colectivas donde se hacinaban las familias en condiciones miserables, los miembros de Acción Católica, en coordinación con la *Sociedad de San Vicente de Paúl,* llevaban periódicamente el «rancho», o alimento semanal, y medicinas con la labor catequística. La sociedad vicentina, dinamizada por el doctor Juan Antonio Mendoza, entregó a varias familias socorridas las primeras casas de un plan de edificaciones populares en la década siguiente. A nivel nacional los miembros de la Federación sostenían escuelas, capillas y dispensarios en los tugurios habaneros de Cueva del Humo, Isla de Pinos y en casi todas las barriadas marginales de las ciudades del interior. Igual preocupación por los pobres demostraban las Damas de Acción Católica en sus múltiples obras de asistencia social. Los Caballeros Católicos, que siempre nutrieron sus filas con hombres de extracción social más popular, mantenían centros de instrucción para pobres, sostenían becas para estudiantes pobres y llegaron a fundar clínicas gratuitas.

No obstante su carácter selecto e intelectual, la Agrupación Católica Universitaria continuó atendiendo a la promoción del populoso y conocido barrio indigente de Las Yaguas, en la capital, dotándolo de consultorio médico y odontológico además del dispensario, la capilla y la escuela que ya funcionaban desde los años 30. También dirigía seis escuelas para adultos trabajadores en otros sitios y hasta 1952 tuvo a su cargo la catequesis del reformatorio de Torrens para menores.

Médicos de la Agrupación y de la Acción Católica prestaban servicios profesionales gratuitos en el *Dispensario de San Lorenzo* construido también por el dinámico agustino Lorenzo Spiralli y, como todas sus obras, con el dinero que sabía obtener de los ricos para los pobres. Hasta las cárceles llegaba el apostolado mediante la obra que mantenían los paúles con el generoso Hilario Chaurrondo y las hijas de la caridad con la abnegación de sor Mercedes Álvarez, dos figuras con extraordinaria vocación de servir a los más olvidados y despreciados de la sociedad. A estas obras se agregaba la callada entrega de las propias hijas de la caridad en sus casas de beneficencia y maternidad para huérfanos y niños abandonados, y en sus escuelas gratuitas; también de las hermanas de los Ancianitos Desamparados, de los hermanos de san Juan de Dios y otras más dedicadas al servicio de los desvalidos en hospitales, sanatorios y el lazareto de El Rincón.

Sin duda el apostolado y la asistencia social entre los pobres se practicaba con un paternalismo –propio de los tiempos y revaluado hoy– pero existía evidente preocupación de la Iglesia por los más necesitados. Así lo confirmó una encuesta de opinión pública realizada por la ACU. Interrogadas personas de todas las clases sociales acerca de la actitud de la Iglesia hacia los ricos y los pobres, «el 31 % consideraba que se ocupaba más de los pobres, el 50 % consideraba que estaba igualmente interesada en ambos y sólo el 19 % que se interesaba más por los ricos. *La imagen clásica marxista de la Iglesia como aliada de los ricos no era obviamente muy popular en Cuba*»[13].

A pesar de los intensos y abnegados esfuerzos por «ordenar realmente

todo el mundo hacia Cristo», Cuba estaba aún lejos de considerarse un país profunda y extensamente católico. «La mies es mucha y pocos los operarios.» El clero todavía insuficiente (543 sacerdotes entre diocesanos y regulares, y 2834 religiosos masculinos y femeninos para una población de 4 777 583 en 1951), prácticamente 1 sacerdote para cada 7994 habitantes; las activas asociaciones laicales aún constituían minorías; las propiedades eclesiásticas escasas; y los instrumentos pastorales insuficientes. Aunque los periódicos de mayor circulación publicaban noticias y crónicas religiosas no existía una prensa católica en el sentido estricto. Solamente los boletines y periódicos de las secciones de la Federación (sostenidos con grandes dificultades económicas) y algunas revistas de las comunidades religiosas.

Esta pobreza periodística radial de la Iglesia resultaba más notoria por el desarrollo que tenían los medios de comunicación en Cuba. En 1950 ya existían varios canales de televisión. Sin embargo, habría que esperar hasta mediados de los años 50 para que se desarrollaran algunos programas radiales católicos y se pudiera contar con dos prometedores espacios de televisión. También en esos años aparecería «La Quincena», publicación franciscana abierta y que alcanzaría prestigio e influjo en la opinión pública por la línea de pensamiento de su director, el padre Ignacio Biaín, los colaboradores religiosos Zabala, Sudupe, Errasti, y los seglares Manuel Fernández, Rodolfo Riesgo y otros valiosos escritores[14].

Con estas limitaciones y mayoría de población urbana en Cuba (desde 1930), es obvio que el foco de la dinamización eclesial fuera la ciudad. El campesinado no podía ser el sujeto prioritario de la actividad evangélica. Con todo, desde 1926 la obra de las Misiones Parroquiales –a cargo de los paúles también, bajo la dirección del dinámico Hilario Chaurrondo– trabajaba en los sectores rurales administrando sacramentos, predicando y enseñando catecismo. Y las visitas de los propagandistas de la Acción Católica, especialmente de sus Juventudes, para fundar grupos federados, formar dirigentes y celebrar concentraciones, mostraba el interés hacia los campesinos, cuyas pésimas condiciones de vida (excepto entre los trabajadores de la industria azucarera) chocaban con la prosperidad urbana. Un esfuerzo superior a sus posibilidades realizaban los sacerdotes que atendían capellanías en los ingenios azucareros. Para la década del 50, la Iglesia se proponía

13. José Ignacio Lasaga, *La Iglesia de Cuba en el proceso revolucionario,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 128 (Madrid, junio de 1976), p. 2. Cf. también ACU. Agrupación Católica Universitaria, B.I.P., *Encuesta sobre el sentimiento religioso del pueblo de Cuba,* La Habana 1954.

14. El periódico que más divulgaba la actividad y la doctrina católica era el «Diario de la Marina», el más antiguo y respetado del país. Incluso la defendió de sus atacantes. Pero estas positivas colaboraciones resultaban negativas en otros aspectos ya que se prestaba a identificar el pensamiento de la Iglesia con el catolicismo tradicional y clericalista del Diario y su rígida línea ultraconservadora. Sobre todo, su carácter español (continuaba dirigido por la misma familia de la época colonial y simpatizaba con el régimen de Franco) contribuía a mantener viva la imagen de una Iglesia españolizante por su origen y mayoría de clero regular oriundo de España (sobre el «Diario de la Marina», cf. Hugh Thomas, ibid., tomo 3, p. 1459-1461 y José M. Hernández, ibid., p. 98).

dinamizar el apostolado en el campo. Los Caballeros Católicos iniciaron la fundación de «Círculos Campesinos» en la provincia de Pinar del Río, los cuales aumentaron y se extendieron a las zonas rurales de la provincia habanera. Los proyectos de evangelización rural se adelantaron con la celebración en 1951 de la *Semana Social de estudios sobre los problemas campesinos para el clero* y monseñor Valentín Fernández fundó el grupo de Misioneros para el Campo. Por su parte, la ACU inició una valiosa investigación sobre la realidad de los campesinos marginados, como punto de partida para un próximo y efectivo apostolado.

Otra inquietud más era la sentida necesidad de pasar a una acción más decidida, de presencia en la palestra pública orientando al pueblo y pronunciándose sobre la problemática social y política. La Federación de Juventudes de Acción Católica dio los primeros pasos. La JOC desde su periódico, «Juventud Obrera Católica», planteó con valentía las aspiraciones de los jóvenes trabajadores, mientras en actos públicos comenzó a denunciar «la explotación del capitalismo y la demagogia instrumentalizadora del comunismo ateo». Desde 1949, el Día de la Juventud se celebró en las ciudades y poblaciones no sólo con misas de campaña, sino con mítines, en los cuales los federados se pronunciaron ante las injusticias sociales y la corrupción política. El primero de estos mítines, realizado en el Parque Central de La Habana con 10 000 asistentes, conmovió a la opinión pública. Igual estilo de denuncia y concientización adoptó en lo sucesivo el órgano oficial «Juventud», periódico que reemplazó a la antigua revista, inspirado en el influjo –tardíamente llegado– de Jacques Maritain, Peguy, Blois, Bernanos y otros pensadores de un catolicismo de avanzada.

Muchos católicos desaprobaron estos hechos por considerarlos como actividad política y el episcopado aumentó sus prevenciones sobre la politización de sus movimientos laicales. Se recordaron las declaraciones del cardenal en 1945: «Otras veces hemos afirmado y queremos repetirlo que no podemos alentar ningún empeño, por bien intencionado que sea, que tienda a alinear a la Iglesia en nuestra arquidiócesis en partido político alguno... los católicos gozan de libertad para militar en los partidos políticos que no ostenten programas contrarios a los principios fundamentales de la civilización cristiana.» Sobre los obispos pesaba demasiado la funesta herencia de la Iglesia colonial y la experiencia de otras iglesias latinoamericanas identificadas negativamente con determinados partidos. La jerarquía estaba de acuerdo con el régimen constitucional cubano y no quería una organización política –aunque fuese netamente católica– que monopolizara la proyección social de la comunidad eclesial y coartara la libertad de opción política de sus miembros. Durante muchos años el único católico que llevó al Congreso iniciativas basadas en los principios de la Iglesia y la defendió de ataques fue el doctor Manuel Dorta Duque. Pero ni este insigne legislador católico, ni otros llegados después a posiciones electivas, recibieron apoyo público del Episcopado ni del clero durante sus campañas.

No obstante, Rubén Darío Rumbaut, médico ex dirigente de la Federación, junto con otros líderes de ella, creó el Movimiento humanista, con

propósito de formar la célula básica de un futuro partido político no estrictamente confesional. Inicialmente, el grupo se inspiró en la obra «Humanismo integral» de Jacques Maritain y en los trabajos de la revista «Política y Estudio» del grupo social cristiano de Chile. Inquietudes parecidas albergaban en la ACU, algunos de cuyos miembros fundaron el movimiento Acción Cubana, muy vinculado a la Agrupación hasta que las autoridades eclesiásticas desaprobaron sus intenciones de convertirse en partido político[15].

Pero tanto las prevenciones episcopales como las inquietudes de estos laicos se vieron enfrentadas a nuevas situaciones a partir del inesperado cuartelazo de 1952 que puso fin al desarrollo democrático de Cuba. El proceso nacional que se generó, fue desviando a la Iglesia de su actitud tradicional y frenando el ritmo de crecimiento de sus obras apostólicas.

6. *Los católicos en la lucha contra la dictadura de Batista*

En 1952, los ocho años de gobierno de los «auténticos» habían desengañado a los cubanos. Una corrupción política y administrativa sin límites opacaba las realizaciones así como la libertad y la prosperidad existentes. A tres meses de las elecciones, en las que competían los auténticos, el Partido «Ortodoxo» (formado por ex auténticos inconformes) y el general (ya retirado) Fulgencio Batista, éste dio un golpe de Estado el 10 de marzo de 1952 con apoyo del ejército y se proclamó presidente. No hubo reacción alguna del pueblo a favor del legítimo pero desacreditado gobierno de Pío Socarrás que cayó fácilmente. El Congreso fue disuelto y la Constitución de 1940 reemplazada por un Estatuto Constitucional que mantuvo el acentuado laicismo de aquélla.

El cardenal Manuel Arteaga y otros obispos aceptaron públicamente los hechos consumados, lo cual causó sorpresa y desagrado en buena parte del país y de la comunidad eclesial. Los prelados fundamentaron su actuación en el principio de no partidismo de la Iglesia cubana y el reconocimiento previo que a nivel nacional e internacional había tenido el gobierno *de facto*. No obstante, el periódico «Juventud Obrera Católica», las revistas de los Seminarios de Santiago y Camagüey y varios sacerdotes y dirigentes de Acción Católica exteriorizaron su rechazo a la ruptura del orden constitucional.

Cuando la oposición de los partidos políticos y las conspiraciones universitarias parecían dominadas, el joven abogado y ex líder estudiantil militante del Partido Ortodoxo, Fidel Castro, realizó un frustrado ataque al cuartel Moncada en Santiago (26 de julio de 1953). La vengativa persecución del

15. Sobre el movimiento humanista: RUBÉN DARÍO RUMBAUT, *El Humanismo y la Revolución*, en «La Quincena», año v, núm. 8 (La Habana abril de 1959), p. 16-31; MANUEL FERNÁNDEZ, *La Federación y su compromiso político*, en «Revista IDEAL», año 7, núm. 81 (Miami, mayo de 1978), p. 27-30. Sobre el movimiento Acción Cubana: JOSÉ M. HERNÁNDEZ, ibid., p. 46-49.

ejército no respondió con el asesinato de los asaltantes gracias a la intervención del arzobispo de Santiago monseñor Pérez Serantes. El prelado después de clamar por la paz y el perdón en una pastoral, garantizó personalmente la vida de Castro y su grupo, subiendo a las montañas en busca de los fugitivos y llevándolos a Santiago. Allí fueron juzgados y condenados a 15 años de presidio, pero, dos años después, cuando Batista dictó una amnistía general que favoreció a numerosos exiliados y presos políticos, quedaron en libertad y viajaron a México.

Con anterioridad a estos hechos, la Federación de Juventudes de Acción Católica había adoptado una posición crítica frente al régimen. Contra el golpe de Estado se habían manifestado el consiliario nacional fray Julián Bastarrica y los presidentes de las respectivas ramas, Marta Moré y Andrés Valdespino. Este último también mediante artículos en la revista «Bohemia» (la de mayor circulación en el país). La crítica subió de tono con los enardecidos discursos de Valdespino y los dirigentes Amalio Fiallo y Ángel del Cerro, durante un acto federado en Guanajay (población de la provincia de Pinar del Río, la más occidental de la isla), el cual fue disuelto a golpes por la fuerza pública. Posteriormente, la sección de la Juventud Obrera Católica participó en una huelga bancaria que tenía matices antigubernamentales. El allanamiento de la sede, las enérgicas declaraciones del padre Oslé, asesor nacional, y la acusación de «comunistas» a los jóvenes y al jesuita, fueron los resultados de este segundo incidente. A partir de ese momento, el periódico de la JOC, dirigido por Rafael Riesgo, mantuvo una línea de permanente denuncia contra los atropellos del gobierno.

Gradualmente los hechos fueron convenciendo a los cubanos de que el régimen se mantendría por la fuerza, castigando a los oposicionistas no por procedimientos legales sino utilizando la vía más rápida e inhumana de la tortura y hasta la eliminación física. Un intento de diálogo cívico a nivel nacional fracasó y se abrió paso la alternativa de lucha armada. Ésta se desató a partir de diciembre de 1956.

Fidel Castro junto con el ideólogo marxista leninista Ernesto «Che Guevara» y otros hombres del recién fundado «Movimiento 26 de Julio» desembarcaron en Oriente e iniciaron las guerrillas en la Sierra Maestra. Contaron con el dinero, las armas y la simultánea acción de los grupos clandestinos de las ciudades, especialmente del Directorio Revolucionario de los estudiantes de la Universidad de La Habana y otros movimientos nuevos formados por políticos y por figuras nuevas de diversos estratos. La privación de libertades y la cruel represión de la dictadura fueron alineando a todos los sectores de la sociedad contra Batista, aunque los organismos obreros –muy controlados y, a la vez, beneficiados por el régimen– no desempeñaron ningún papel de importancia. Se trataba de una lucha eminentemente política para restaurar la democracia de la Constitución del 40, según los pronunciamientos de la Sierra y otros grupos con escasas alusiones al cambio social. Además el país vivía años de bonanza económica.

Los dirigentes comunistas, desconfiando de Castro, calificaron de «revolución burguesa» la lucha guerrillera. Hasta finales de 1958 en vísperas de

caer Batista, el Partido no aceptó aliarse oficialmente con el Movimiento 26 de Julio.

La mayor hostilidad hacia el régimen procedía de los jóvenes de clases medias y altas, por lo cual las juventudes católicas se fueron involucrando por solidaridad con sus compañeros de aulas y de profesión o por iniciativa propia al considerar un deber de su militancia católica el combatir a un régimen opresor que violaba los más sagrados derechos de la persona humana. Desde luego, en muchos influyeron más sus convicciones políticas. Dos católicos tuvieron el liderazgo de importantes movimientos revolucionarios. José Antonio Echevarría, miembro de la Acción Católica, fue el máximo dirigente del Directorio Revolucionario Estudiantil y encabezó un frustrado ataque al palacio presidencial (13 de marzo de 1957), en el cual pereció. Sergio González, apodado «El Curita» por su ferviente piedad, llegó a ser el jefe de la resistencia cívica clandestina en La Habana. Muchos jóvenes de la Federación y algunos de la ACU participaron en la lucha y sufrieron también persecución, cárcel, torturas y exilio. Varios fueron asesinados en las calles, las estaciones de policía y los cuarteles del ejército[16].

Cuatro estudiantes de la Universidad de Villanueva y miembros de la ACU, recibieron crueles torturas y muerte en los últimos días de la dictadura, cuando intentaban llevar alimentos, ropas y medicinas a las guerrillas que ya operaban también en las montañas de Pinar del Río.

Al igual que los católicos, numerosos jóvenes y pastores evangélicos formaron parte de las guerrillas y otras organizaciones revolucionarias. No pocos fueron los caídos en combate o víctimas del asesinato oficial, entre ellos, Frank Pais, máximo dirigente de la resistencia clandestina en Santiago.

Desde 1957 las tensiones entre la dictadura y las organizaciones católicas laicales se agudizaron y sus miembros se hicieron más sospechosos. El 13 de marzo de 1957, en el frustrado ataque del Directorio al Palacio presidencial pereció su dirigente, José Antonio Echevarría, quien era miembro de la Acción Católica. A principios de 1958, al conmemorar sus 30 años de vida, la Federación de las Juventudes de Acción Católica planteó en un manifiesto público que «la primera condición para devolver la paz a Cuba es el restablecimiento de un régimen de derecho, en el que tengan garantías suficientes los valores básicos de las sociedades cristianas». Al mes siguiente, el «Conjunto de Instituciones Cubanas», del cual formaban parte los movimientos católicos laicales declaró: «Consciente de que la Nación se halla en trance de perecer, demanda hoy, de modo sereno, el cese del régimen actual porque ha sido incapaz de realizar la normal función de gobierno y de cumplir los altos fines del Estado.» Antiguos dirigentes y

16. Los católicos no formaron grupos confesionales de lucha. Los federados del disuelto Movimiento Humanista se integraron a otras organizaciones como hicieron los ex presidentes Ángel del Cerro y Andrés Valdespino. Este último fue líder del Movimiento de Liberación Radical. Otros federados y agrupados pasaron a distintos movimientos. Algunos se unieron a las guerrillas.

miembros de la Juventud Obrera Católica figuraron entre los más comprometidos en una huelga general (abril de 1958), que fracasó por falta de cooperación de muchísimos trabajadores y fallas de organización. Varios jocistas y otros miembros de Acción Católica fueron asesinados durante la huelga o después de ella.

El clero, mucho más solidario con su pueblo, compartió sus angustias y protegió a los perseguidos, pero a medida que el terror del régimen se generalizó, la oposición de los católicos se hizo más hostil y numerosos párrocos y religiosos asumieron una actitud más comprometida con los grupos revolucionarios. En la provincia de Oriente, donde se libraba la lucha de los guerrilleros, varios sacerdotes actuaron de enlace entre éstos y los miembros de la resistencia urbana. Numerosos templos de toda la isla se convirtieron en lugar de asilo y centro de recaudación de medicinas, ropa y dinero. Muchos futuros dirigentes de la revolución salvaron sus vidas ocultándose en ellos. Por esta ayuda ya había sido detenido y hasta cruelmente torturado (en 1956) el padre Ramón O'Farril bajo la acusación de haber ocultado a varios conspiradores y la exigencia de que los delatara. Varios templos y casas religiosas fueron allanadas por los agentes policíacos y paramilitares. Hasta al palacio cardenalicio llegaron y uno de ellos se atrevió a golpear al anciano monseñor Arteaga cuando éste se resistió al atropello. Aunque la prensa amordazada por la censura no pudo publicar la verdad y el cardenal nunca hizo declaración sobre este hecho, fue muy elocuente la foto que salió en los periódicos de la visita –seguramente para dar excusas– de la esposa de Batista al jerarca hospitalizado.

Otros sacerdotes se unieron a los guerrilleros en calidad de capellanes. El primero fue Guillermo Sardiñas (1957) y en posteriores ocasiones los padres Rivas, Cabero, Manzanedo, Guzmán, Iruretagoyena y varios más. Algunos a petición de los propios rebeldes. Todos con la aprobación y bendición de sus obispos.

El Episcopado se fue involucrando también en el proceso. Tres prelados exteriorizaron más su sensibilidad ante el problema nacional. Monseñor Evelio Díaz, obispo de Pinar del Río, compuso una sentida oración por la paz, cuyo rezo al final de las misas se fue generalizando en el país y causó malestar en las autoridades. Monseñor Enrique Pérez Serantes, en cuya arquidiócesis oriental se libraba la guerra entre el ejército y los rebeldes castristas, en una pastoral (mayo de 1957) comentó el dolor de las familias y exhortó a «los bandos contendientes» a que pusiesen fin a la guerra y a la lamentable crisis, «pero no a sangre y fuego». Monseñor Alberto Martín Villaverde, obispo de Matanzas, llegó a pedir personalmente a Batista que renunciara. En general los obispos, especialmente el auxiliar de La Habana, monseñor Alfredo Müller, intercedieron por la vida de muchos capturados y ayudaron a asilar en embajadas a numerosos perseguidos (gestiones que contaron con la valiosa actuación del nuncio monseñor Luigi Centoz).

A principios de 1958, varios sectores de la comunidad eclesial se decidieron a intervenir ante el derramamiento de sangre. En febrero, al cumplir sus 30 años de vida, la Federación de Juventudes de Acción Católica plan-

teó en un manifiesto público: «La primera condición para devolver la paz a Cuba es el restablecimiento de un régimen de derecho en el que tengan garantías suficientes los valores básicos de las sociedades cristianas.» Por los mismos días tuvieron resonancia un audaz sermón del padre Ángel Gaztelu en su parroquia habanera y un editorial del franciscano Ignacio Biaín en «La Quincena», la cual continuó criticando duramente al gobierno. Por último, ante la gravedad de la situación y algunas presiones del clero y los fieles, la jerarquía se pronunció como Conferencia Episcopal y en la reunión del 25 de febrero emitió la *Exhortación del Episcopado en favor de la Paz*. En ella se pedía «a todos los que hoy militan en campos antagónicos» que cesaran en el uso de la violencia, buscaran soluciones eficaces cuanto antes y no se negasen a ningún sacrificio *«a fin de lograr el establecimiento de un gobierno de unión nacional que pudiera preparar el retorno de nuestra patria a una vida política pacífica y normal»*.

Asumiendo la realidad de la guerra fratricida que vivía Cuba, con su secuela de odios, lágrimas y dolor –según se expresaba en el primer párrafo del documento– el Episcopado cumplió su deber pastoral de tratar por todos los medios a su alcance de propiciar el diálogo y el fin del conflicto. No pidió explícitamente la dimisión de Batista, porque en la mentalidad de los obispos tal declaración hubiera significado adoptar una política partidista contraria a sus firmes convicciones tradicionales. De ahí que en la parte final del documento, ofrecieran su apoyo moral a las gestiones de paz y de gobierno de unión «en la medida que ello cayere fuera del terreno de la política partidista». Sin embargo, la propuesta de establecer dicho gobierno de unión nacional implicaba claramente la renuncia de Batista. Además, el conjunto de la declaración y las expresiones «a todos los que hoy militan en campos antagónicos» y «cuenten tanto el gobierno como los demás cubanos llamados a decidir en este importante asunto...», no podían halagar al régimen. Lo situaba al mismo nivel de sus opositores armados y a éstos les reconocía legitimidad para decidir sobre la formación de un nuevo gobierno, a pesar de que, según el lenguaje oficial, eran «forajidos» y «delincuentes».

El documento de la jerarquía causó conmoción. De inmediato una «Comisión de Concordia» (3 civiles y un sacerdote) se ofreció y fue respaldada por el cardenal. También causó impacto en Batista, pues –aunque tergiversando la exhortación– preparó un gabinete con hombres de prestigio nacional e internacional, varios de ellos no comprometidos con la dictadura, que aceptaron confiando que las elecciones (convocadas para ese año) serían supervisadas por la ONU. Pero el anunciado gabinete no llegó a formarse, porque se descubrieron las intenciones de Batista y, además, éste suspendió nuevamente las garantías constitucionales y la libertad de prensa (12 de marzo de 1958).

La Comisión de Concordia no pudo actuar. Castro se negó a recibirla desde el comienzo, a pesar de que reconoció implícitamente las buenas intenciones de los obispos (la carta respuesta se publicó años después, cuando estaba en el poder y en conflicto con la Iglesia). También fracasó un

intento de que el obispo auxiliar de La Habana conferenciara con Castro en Sierra Maestra. Por su parte, Batista se desinteresó del plan de la jerarquía y en mayo se sintió seguro por el aplastamiento de la huelga y una ofensiva victoriosa contra el ejército rebelde.

Después del fracaso de las gestiones del Episcopado, la lucha guerrillera, el terrorismo urbano y la violencia del régimen adquirieron caracteres dramáticos. La inmensa mayoría de los cubanos deseaba el retiro de Batista y la colaboración católica al derrocamiento se hizo más fuerte, aumentando las tensiones entre la dictadura y la Iglesia. No se respetaron las garantías dadas a monseñor Müller sobre la vida de «El Curita» a quien la fuerza pública había apresado; su cadáver apareció acribillado y monseñor Raúl del Valle, secretario del cardenal, invitó al sepelio en términos muy valientes que publicó la prensa. Ante la matanza de jóvenes –varios de ellos de la Federación– ocurrida después de la huelga de abril, numerosos sacerdotes dirigieron una carta a Batista denunciando cómo la fuerza pública disponía de la vida humana. Había sido redactada por monseñor Boza y el padre Santiago Madrigal. El nuncio era el portador de la misma pero Batista se negó a recibirlo. Monseñor Boza en su boletín parroquial publicó entonces *En defensa de la vida humana* (4 de mayo de 1958). Refiriéndose a este «punto que tan trágica actualidad reviste entre nosotros» condenó con «toda la energía de nuestra alma todo atentado contra la vida humana... sin distinción de personas... El disponer de la vida o la integridad física de un hombre es pues violar la ley natural y la ley divina positiva, y es un hecho abiertamente reprobable, hágalo quien lo hiciere ya se trate de... civiles o de militares...»

Por otra parte, creció el número de capellanes en las fuerzas rebeldes, y la colaboración abierta de numerosos sacerdotes de Oriente, como los padres Chelala y Chabebe, destacándose en La Habana el convento de San Francisco y la parroquia de Nuestra Señora de la Caridad regida por monseñor Boza Masvidal; esta última se convirtió en el foco de planes, actividades, refugio y ayuda material y espiritual de los revolucionarios. El activísimo padre Madrigal actuó como tesorero del Movimiento 26 de Julio en La Habana hasta que a punto de ser detenido tuvo que exiliarse.

Sin embargo, la voz colectiva del Episcopado no volvió a escucharse. Bien por desengaño bien por falta de consenso sobre la manera de actuar, aunque todos reprobaban la complicidad del gobierno o su incapacidad para frenar la inhumana actuación de los agentes represivos. Batista ejercía presiones sobre el cardenal. Éste guardó un hermético silencio y evadió la asistencia a varios actos públicos presididos por Batista; pero no a todos, lo cual fue muy censurado. Dicha actitud opacó la indudable cubanía y contribución del prelado al prestigio de la Iglesia, y habría de costarle demasiados sufrimientos en sus últimos años. Se ha tratado de encontrar en la formación, la diplomacia y la vivencia de procesos anteriores una explicación a la conducta del cardenal arzobispo de La Habana. También en la posibilidad de una actuación bajo coacciones o amenazas –explícitas o sutiles– sobre la vida y la libertad de sacerdotes y dirigentes laicales comprometidos activa-

mente en la lucha revolucionaria. Pero no cabe duda de que en él influyeron su avanzada edad y la consiguiente agudización de sus achaques mentales y físicos. Esto se hizo más evidente después de su regreso de Roma, donde pasó algún tiempo y participó en el conclave que eligió a Juan XXIII.

La autoridad jerárquica que continuó clamando por la paz y denunciando los crímenes fue el arzobispo Pérez Serantes. Con su energía, sinceridad y estilo característicos publicó 5 pastorales y comunicados en la segunda mitad del año 58. En *Queremos la Paz* (24 de marzo), enfatizó: «Esta exhortación... la dirigimos de un modo especial a quienes por tener en sus manos las riendas del poder, pueden mejor que nadie dar los pasos conducentes al logro de una solución pacífica...» En la titulada *Paseo macabro* (7 de octubre), denunció la falta de respeto cometida por los soldados con el cadáver de un combatiente rebelde, pidiendo una actitud de justa reprobación y castigo para los autores. Y en *Basta de guerra* (24 de diciembre), se dirigió «a aquellos en cuyas manos está el poder remediar estos males... pidiéndoles por humanidad, por amor de Dios... que nos hagan el obsequio de la paz..., no la paz de los sepulcros». En la misma línea continuó monseñor Boza Masvidal en sus boletines parroquiales. «Aun en medio de la guerra y de las luchas... hay medios que la conciencia cristiana jamás puede admitir...; por ningún motivo puede estar justificada la crueldad que convierte a los hombres en fieras...», expresó en *Ante el problema de Cuba* (julio de 1957); y en *Mensaje de Navidad* (7 de diciembre), recordando el aniversario del fusilamiento de estudiantes cubanos durante la independencia, manifestó: «nuestros libertadores seguramente estuvieron muy lejos de pensar... que el crimen nefando de los estudiantes del 71 (1871) había de ser ampliamente superado por los propios cubanos. La hora no es pues de regocijos y de fiesta...»

Un grupo de sacerdotes de La Habana reclamó del Episcopado otra pastoral colectiva mediante una enérgica carta privada que escribió el padre Belarmino García Feito y respaldaron otros llevándola al nuncio, quien pidió que fuera entregada directamente a los obispos. Pero los acontecimientos se precipitaron y el régimen se desmoronó mucho antes de lo que se pensaba.

La farsa electoral celebrada en noviembre con gran ausentismo, dio el triunfo al candidato oficial, lo cual provocó el retiro de todo apoyo del gobierno de Washington (cuya ayuda militar estaba suspendida desde varios meses antes). Finalmente, ante un complot militar para negociar con Castro, la presión del embajador norteamericano y el avance de las guerrillas comandadas por Cienfuegos y el Che Guevara hasta el centro de la isla, Batista huyó con los ministros y altos oficiales en la madrugada del primer día del año 1959.

7. *La Iglesia con la revolución humanista y la revolución marxista leninista contra la Iglesia*

El vacío de poder no fue cubierto según la Constitución violada por la dictadura. El pueblo se lanzó a las calles, el ejército se rindió y los agentes de policía huyeron o cayeron prisioneros. Todos los grupos en lucha reconocieron el liderazgo de Fidel Castro, quien entró en Santiago y fue recibido con alborozo por el pueblo, el clero y monseñor Pérez Serantes. Los barbudos miembros del ejército rebelde portaban rosarios, medallas y escapularios. Después de un triunfal recorrido desde Oriente y de asegurar el control militar de cada provincia, Castro hizo su apoteósica entrada en La Habana el 8 de enero. Un Consejo de Ministros –integrado por elementos del 26 de julio y de otros grupos revolucionarios– asumió los poderes ejecutivo y legislativo con facultades para reformar la Constitución.

La Iglesia aparecía aliada a la revolución. Según declaración pública de Castro: «Los católicos han prestado la cooperación más decidida a la causa de la libertad»[17]. En todos los niveles de la administración fueron designados numerosos católicos y hasta varios dirigentes de la Federación ocuparon posiciones gubernativas. En su pastoral *Vida Nueva* (3 de enero), monseñor Pérez Serantes, lleno de júbilo, atribuyó carácter providencial al triunfo, exaltó a Castro y sus seguidores, y destacó el patriótico aporte de la población de Oriente, su arquidiócesis. Con la autoridad moral de su actuación durante la dictadura, planteó: «Tenemos derecho a demandar un orden de cosas enteramente nuevo, una república de estructura diferente y mejor», explicitando a continuación los males que debían corregirse a la luz de los principios cristianos.

El establecimiento de la pena de muerte –por vez primera en la república– y los primeros fusilamientos de oficiales y agentes batistianos, sin previo juicio, causaron estupor, y el prelado de Santiago pidió «tribunales saturados de espíritu de justicia y sentimientos humanos». La creación de tribunales revolucionarios pareció satisfactoria y más de una autoridad católica justificó la necesidad de hacer justicia por los crímenes del batistato.

Mientras tanto, la jerarquía experimentó una renovación. El cardenal Arteaga ya octogenario y agotado en su salud fue retirado de sus funciones pastorales que asumió monseñor Evelio Díaz arzobispo coadjutor y administrador apostólico de La Habana. El anterior obispo auxiliar de La Habana, monseñor Alfredo Müller fue designado administrador apostólico y más tarde obispo de la sede vacante de Cienfuegos[18]. La renovación se continuó

17. *Catolicismo. La Cruz y el Diablo,* en la sección *En Cuba,* «Bohemia», año 51, núm. 3 (La Habana 18-25 de enero de 1959), p. 100.

18. Monseñor EDUARDO MARTÍNEZ DALMAU, obispo de Cienfuegos desde 1935, comprometido con Batista, al parecer en actuaciones (nunca esclarecidas) de tipo financiero, se marchó de Cuba el primero de enero de 1959. La Iglesia nunca hizo declaraciones sobre el particular ni el régimen revolucionario utilizó este caso más tarde al atacar a la Iglesia. Sin embargo, Martínez Dalmau se había destacado en los años 30 por su cubanía y su prédica a favor de cambios sociales (cf. G. REYNEIRO LEBROC, ibid., p. 22).

en los meses siguientes con los nombramientos de monseñor José Domínguez y monseñor Eduardo Boza Masvidal como obispos auxiliares de La Habana (monseñor Boza desempeñó desde principios del 59 el cargo de rector de la Universidad de Santo Tomás de Villanueva).

Las medidas de cambio social anunciadas tuvieron el respaldo público del episcopado. La reforma agraria fue apoyada por el nuevo arzobispo coadjutor Evelio Díaz «porque entra de lleno en el espíritu y sentido de la justicia social cristiana... Su realización compromete la conciencia de todo cristiano que, como tal, deponiendo todo interés egoísta y personal, debe contribuir al bien común, generosa y pacíficamente, como buen cubano y mejor cristiano» (31 de mayo de 1959). Monseñor Alberto Martín Villaverde, obispo de Matanzas, proclamó: «... a la hora de tomar posiciones y cuidando de no herir ningún derecho legítimo, es lícito dar leyes encaminadas al bien común, aunque para ello no haya más remedio que exigir sacrificios materiales a unos y otros grupos de la sociedad... en el caso concreto de Cuba, el Estado tiene la obligación de velar con especialísima preferencia por los campesinos...» (7 de julio de 1959). Ambos prelados explicitaron los fundamentos de la doctrina social de la Iglesia y recomendaron la aplicación de la reforma agraria sin provocar odios ni violencia, pero no emitieron juicio alguno sobre los aspectos legales y técnicas del proyecto.

Igual actitud de orientación pastoral y solidaridad con la justa distribución de la riqueza asumieron los otros obispos y muchos sacerdotes. Monseñor Boza publicó *Nuestro deber en el momento presente* (1.° de marzo de 1959) en el cual orientaba a sus feligreses: «Los grandes lineamientos de la revolución y sus proyecciones futuras manifestadas por su máximo líder envuelven principios fundamentales cristianos. Como cristianos tenemos que hacer que Cristo esté presente en el desarrollo y la realización de esos postulados.»

Un gran apoyo a la adquisición de conciencia sobre la necesidad de justicia social prestó la ACU con el folleto *¿Por qué reforma agraria?,* que tuvo varias ediciones de millares de ejemplares. Reproducía los resultados (dados a conocer en 1958) de la investigación sociológica llevada a cabo por el BIP de los agrupados y ponía de manifiesto las miserables condiciones de vida de los «guajiros» (campesinos). Dicha investigación, obra también del BIP, resultó muy útil al gobierno porque era la más seria y prácticamente la única sobre la realidad social del campo cubano en la década del 50.

En cuanto a las organizaciones nacionales del laicado, públicamente apoyaron los planes generales de transformación del país. El Manifiesto de la Juventud Obrera Católica (13 de marzo de 1959) señaló qué vicios había que eliminar y qué proyectos específicos realizar para la promoción material y espiritual de los trabajadores. Varios dirigentes de la Federación defendieron la necesidad de cambios radicales.

Obviamente la totalidad de la comunidad eclesial no apoyaba todos los cambios de estructuras, pero sí formaba parte de la inmensa mayoría del pueblo cubano que anhelaba la regeneración moral y democrática de Cuba. Ciertamente nunca antes la Iglesia había asumido con tanta vitalidad el

momento histórico que se vivía. Aceptó como legítimo al nuevo gobierno y buscó encarnarse en la realidad revolucionaria, apoyando los valores de inspiración cristiana o acordes con ésta y previniendo desviaciones. Sus juicios críticos eran reclamados tanto por las circunstancias de una sociedad que ya reconocía prestigio a la Iglesia, como por el propio régimen que parecía interesado en su apoyo moral.

Por ello y dentro de las cordiales relaciones con el mismo, la jerarquía, los sacerdotes y el laicado no ocultaron dos inquietudes: el excesivo control estatal y el influjo comunista. La primera se reflejó en una carta circular del Episcopado (18 de febrero de 1959) a propósito de una ley sobre la educación. El rechazo a la ideología marxista quedó más explícito en las declaraciones del arzobispo Pérez Serantes sobre la Reforma agraria, que él aprobaba aunque con el señalado temor. También en el Manifiesto de la JOC y en los artículos del ex presidente de la Federación Andrés Valdespino, quien desempeñaba el cargo equivalente a viceministro de Hacienda. Éste proponía una revolución radicalmente cubana y cristiana, en la cual el Estado regulara la propiedad privada a fin de acabar con los latifundios y monopolios, y que emprendiera la definitiva liberación económica de la república –según expuso en *La batalla que aún nos falta* y *Carta a los ricos de Cuba* (18 de enero y 24 de mayo de 1959, respectivamente)–, pero «sin coincidir con las tesis materialistas y totalitarias... ni caer en la trampa que el comunismo muy sagazmente prepara», tal como planteó en *La Revolución no necesita del comunismo* (25 de febrero de 1959).

En realidad, la revolución no aparecía enmarcada en una ideología definida. Ésta no se había elaborado durante la lucha contra la dictadura pues los discursos de Castro en aquellos años así como los manifiestos y pactos del Movimiento 26 de Julio se refirieron siempre al restablecimiento de la Constitución de 1940 y a una reforma agraria acorde con los principios constitucionales.

Sin embargo, en abril de 1959, durante su visita a Estados Unidos, Castro proclamó ante una multitud en el Central Park de Nueva York: «Nuestra revolución practica el principio democrático de una *democracia humanista*. Humanismo quiere decir que para satisfacer las necesidades materiales del hombre, no hay que sacrificar los anhelos más caros del hombre que son sus libertades... Ni pan sin libertad, ni libertad sin pan, ni dictaduras del hombre, ni dictaduras de clases, ni dictaduras de grupo, ni dictaduras de castas, ni oligarquía de clase: gobierno de pueblo sin dictaduras y sin oligarquía; libertad con pan sin terror, eso es humanismo»[19]. Y en Montreal, Canadá, pocos días después reiteró su definición y agregó «Queremos que Cuba sea ejemplo de democracia representativa con verdadera justicia social»[20].

19. Fidel Castro, *La Revolución Cubana. Escritos y Discursos*, ed. Palestra, Buenos Aires 1960, p. 302.

20. Periódico «Hoy», 28 de abril de 1959.

Esta ideología que justificó desde entonces las leyes revolucionarias se presentó como tercera alternativa, muy cubana, y opuesta al comunismo y al capitalismo. Así lo expresó Castro en numerosos discursos durante ese año. «Cada pueblo tiene derecho a su propia ideología. La revolución cubana es tan cubana como nuestra música»[21]. «*Nuestra revolución no es capitalista ni comunista... A nosotros, que somos adeptos a una teoría humanista* nos importa sólo el pueblo... *La actual situación del mundo nos lleva a elegir entre el capitalismo, que conduce a la humanidad al hambre, o el comunismo, que soluciona sus problemas económicos, a cambio de quitarle las libertades.* El capitalismo deja al hombre abandonado; *el comunismo con sus conceptos totalitarios sacrifica sus derechos. Nosotros no estamos de acuerdo con unos ni con otros... Nuestra revolución no es roja sino verde olivo. Lleva los colores del ejército rebelde de Sierra Maestra*»[22].

Días antes y contra las insinuaciones extranjeras de una orientación comunista, el propio Castro se quejó: «¿Por qué cuando probamos que nuestros ideales se apartan de la doctrina comunista, que la revolución es propia, que tiene una filosofía propia,... que es cubana y enteramente americana, por qué entonces ese empeño en acusar a nuestra revolución de lo que no es?»[23]

No obstante el énfasis de las declaraciones de Castro y los medios oficiales de comunicación sobre el humanismo revolucionario, comenzaron a producirse hechos cuestionantes para los católicos: supresión de la invocación a Dios en la reformada Constitución del 40, se expulsó del ejército rebelde a los sacerdotes que habían sido sus capellanes en la guerrilla (excepto el padre Sardiñas que era comandante y vestía sotana verde olivo), difusión de textos marxistas en el Centro de Entrenamiento del Ejército Rebelde, acercamiento a los países socialistas y reaparición de los olvidados dirigentes comunistas. Por su parte, las dialécticas expresiones de Che Guevara no dejaban dudas sobre su verdadera ideología.

Las dudas cobraron fuerza cuando Castro, con su poder carismático y a través de la televisión, destituyó espectacularmente al propio presidente de la República designado por él y, poco después, hizo arrestar y condenar a Huber Matos y otros oficiales del ejército rebelde acusados de contrarrevolucionarios. Ambos habían denunciado la infiltración comunista.

La vigencia del Partido Comunista (cuyo nombre oficial era Partido Socialista Popular) se debió a varios factores. Marginados del control de los trabajadores desde los años 40 por el gobierno de los auténticos, fue declarado ilegal por Batista (el mismo que 20 años antes lo legitimó), a fin de asegurarse el apoyo de los Estados Unidos después del golpe de Estado de 1952. En la ilegalidad, el exiguo partido consolidó su ortodoxia y sus cuadros dirigentes. Al triunfar la revolución, los comunistas aparecían como

21. «Revolución», 6 de mayo de 1959.

22. Discurso del 21 de mayo publicado en el periódico oficial «Revolución», 22 de mayo de 1959.

23. «Revolución», 9 de mayo de 1959.

víctimas de la dictadura, sin desgaste ni pérdida de dirigentes por su escasa y tardía incorporación a la lucha, y con un sólido aparato ideológico, mayor experiencia política de adaptación y mejores estrategias que los demás grupos revolucionarios para ofrecerse «incondicionalmente» al pragmático líder máximo.

Queriendo influir en la cristianización del proceso y salvar la revolución de lo que se creyó un oportunismo de los comunistas, un Congreso Nacional Católico (noviembre de 1959) reunió en La Habana cerca de un millón de personas. Los oradores no atacaron a la Revolución; precisaron la oposición de los católicos a los regímenes totalitarios «sean de derecha o de izquierda» puntualizando –como hizo el doctor José Ignacio Lasaga, dirigente de la Agrupación Católica Universitaria– que «si la Iglesia se opone a las ideologías de tipo comunista no es por defender privilegios injustos, que ella misma no podría aprobar sin negar sus más esenciales principios, sino por mantener la dignidad del hombre frente a la explotación inhumana del Estado...» En el imponente desfile de antorchas los gritos de la muchedumbre «Caridad, caridad» eran de abierto rechazo a los fusilamientos que continuaban; y los de «Justicia social sí. Comunismo, no» denunciaban la infiltración marxista en el régimen de Castro. Éste y algunos ministros se hicieron presentes en el acto durante la celebración eucarística.

En 1960 la actuación del gobierno, cada vez más represiva, despejó las dudas sobre su ideología. Entusiasta recibimiento a Anastas Mikoyan, convenios comerciales con la URSS y sobre todo, elogiosa publicidad al régimen soviético, en contraste con violentos ataques a los intereses imperialistas, al gobierno y al embajador de Estados Unidos. Ministros y altos funcionarios demócratas y socialistas no marxistas fueron reemplazados por comunistas y revolucionarios ineptos, pero incondicionales a Castro. Con diversos pretextos, los periódicos, la radio y la televisión pasaron a la propiedad del Estado en tanto que el órgano comunista «Hoy» adquiría carácter de vocero del régimen. La Universidad de La Habana perdió su libertad y cayó bajo una Junta que destituyó o forzó a renunciar a las dos terceras partes de sus catedráticos y Juan Marinello, presidente del comunismo criollo, asumió la rectoría. Los delegados estudiantiles que se atrevieron a expresar su inconformidad fueron expulsados y perseguidos. La Confederación de Trabajadores y los sindicatos cayeron en manos de comunistas.

El adoctrinamiento marxista se extendió a todos los niveles. En octubre, el 90 % de todas las empresas y propiedades de bienes de producción, tanto *cubanas* como extranjeras, quedaron nacionalizadas. Al terminar el año había en las cárceles más presos políticos que en tiempos de Batista[24] y miles de exiliados en Estados Unidos.

La acelerada construcción de un Estado marxista para comprometer más la ayuda de la Unión Soviética requería la alianza con el Partido Comunista tradicional pero sin cederle el liderazgo de la revolución. Por ello Castro tenía que ser más radical que aquél destruyendo no sólo la economía

24 Hugh Thomas, ibid , tomo 3, p 1724

capitalista, sino toda alternativa ideológica de cambio diferente a la marxista-leninista aún no proclamada oficialmente. El régimen ni siquiera se proclamaba socialista a secas.

Simultáneamente a la vertiginosa supresión de libertades y garantías personales, y la destrucción de la economía capitalista, se afianzó el apoyo de la Unión Soviética y se agudizó el enfrentamiento con los Estados Unidos. Posiblemente inevitable pero no impedido. Por el lado norteamericano hubo hostilidad hacia Castro de gran parte de la prensa y la opinión pública desde el comienzo, resistencia de las empresas, acusaciones de los políticos, ambigüedades del Ejecutivo. Acciones y omisiones que facilitaron la caída de Cuba bajo el poder internacional comunista. Por su parte, el régimen cubano, rápidamente pasó de las manifestaciones antiimperialistas a un rechazo completo a toda negociación y a una campaña antinorteamericana en un estilo más agresivo que el procedente del Norte. Acciones y omisiones que condujeron a la ruptura para justificar la gestionada vinculación a la Unión Soviética. Todo favorecido por el apogeo de la guerra fría entre ambas potencias.

Por consiguiente, en el acelerado proceso de comunización de Cuba, pronto se manifestó la necesidad de acabar también con la oposición ideológica de la Iglesia y con toda educación privada, la cual seguía siendo mayoritariamente católica. El mismo año de 1960 fue de sutiles y crecientes declaraciones que culminaron en el enfrentamiento Iglesia-Estado.

La estrategia consistió en dividir a los católicos, desacreditando a algunos miembros del clero o ciertas comunidades más notables para provocar su reacción y que pudieran ser denunciados ante el pueblo como aliados de la contrarrevolución, que se desarrollaba en Estados Unidos y aun en la propia Isla. De esta manera, el régimen alejaría de la fidelidad a sus obispos y organizaciones laicales a miles de católicos que aún creían que se trataba de una revolución inspirada en el Evangelio.

En enero, Castro en una de sus habituales charlas por la televisión clasificó al clero en «alto y bajo»; los primeros como enemigos de la revolución (aludió a comunidades con colegios costosos) y el «bajo clero» partidario de la revolución (citó a las oblatas, comunidad religiosa de raza negra, y las «monjitas» de la caridad). No obstante, el 28 aún varios obispos confiaban en Castro, y el arzobispo coadjutor Evelio Díaz compartió la presidencia del acto conmemorativo del nacimiento de José Marí, con Castro y otros miembros del gobierno. Y el obispo de Pinar del Río elogió posteriormente los propósitos humanistas de la revolución e hizo referencias al logro de la soberanía total de Cuba.

El exilio de los tres primeros sacerdotes (del clero diocesano) fue objeto de gran publicidad acusándolos de «Judas». Los tres habían colaborado con el Movimiento 26 de Julio en la lucha contra Batista y uno había sufrido el exilio. En términos sociológicos, dichos sacerdotes eran del «bajo clero» al igual que gran parte de los sacerdotes diocesanos.

En febrero, estudiantes de la Universidad de Villanueva y jóvenes católicos de la Universidad de La Habana, fueron dispersados y varios de ellos

detenidos por la policía cuando iban en manifestación a depositar una ofrenda floral en la estatua del prócer José Martí, donde momentos antes la había colocado el ministro soviético Mikoyan. Los participantes que pertenecían a las directivas de la Federación Estudiantil de la Universidad de La Habana fueron obligados a abandonar sus cargos.

En mayo del propio año y ante el establecimiento de relaciones con la Unión Soviética, el arzobispo Pérez Serantes, como de costumbre, rompió el silencio y en su pastoral *Por Dios y por Cuba,* declaró: «Ya no puede decirse que el enemigo está en la puerta porque en realidad está dentro como en su dominio propio.» A continuación advirtió sobre las tácticas del comunismo, e hizo una clara distinción entre los comunistas y el comunismo: «Para ellos personalmente no debemos omitir nada de cuanto podamos hacer practicando así el mandamiento divino de la caridad.» En cuanto al comunismo, recordó las condenaciones de los papas, explicó las razones y exhortó a no colaborar con el mismo. Aunque no hubo reacción alguna de Castro, la respuesta del dirigente doctor Carlos Rafael Rodríguez en el periódico del Partido, planteando que nadie encontraba obstáculos para practicar su religión, fue bien elocuente y confirmó implícitamente la denuncia del arzobispo. Por su parte, el obispo auxiliar de La Habana, Boza Masvidal, en sus boletines parroquiales, sermones y palabras pronunciadas desde la rectoría de Villanueva, explicitaba la doctrina católica en el contexto de los hechos que vivía el país. Su actitud pronto atrajo la atención de los comunistas, que pasaron de las palabras a la acción: a la salida de una misa en la catedral y otra en Jesús de Miramar, celebradas por el prelado, grupos de milicianos provocaron incidentes en los que resultaron lesionadas varias personas y detenidas las víctimas.

A mediados de año, no quedaba duda del propósito de destruir no solamente la economía capitalista, sino cualquier alternativa ideológica de cambio –incluso revolucionaria– que fuera distinta a la marxista leninista, aún no proclamada oficialmente por el régimen. Éste ni siquiera se proclamaba socialista a secas. La caída bajo el comunismo de las demás organizaciones revolucionarias (incluso los jóvenes del Movimiento 26 de Julio fueron integrados a las Juventudes del Partido), arrastró también a varios líderes católicos. Los artículos de Andrés Valdespino sobre el comunismo y los países socialistas, publicados en la revista «Bohemia», provocaron fuertes respuestas, desde la misma revista, del dirigente marxista Carlos Rafael Rodríguez. La polémica quedó inconclusa; Valdespino tuvo que asilarse al igual que el director, y el gobierno confiscó la revista, a pesar de su fama internacional por la línea de combate que siempre había mantenido contra las dictaduras militares de América Latina, el imperialismo norteamericano y los regímenes fascistas y comunistas de Europa. José Ignacio Rasco y otros miembros de la ACU, se habían atrevido a fundar desde principios de año el *Movimiento Demócrata Cristiano* (que tampoco obtuvo respaldo de la jerarquía por los fines políticos del mismo). El Movimiento desató las habituales agresiones verbales de Castro contra su ex amigo y condiscípulo Rasco y sus compañeros tuvieron que asilarse y esconderse.

Una suerte parecida corrían a todos los niveles los demás católicos ex colaboradores del régimen, profesores de la Universidad de La Habana, etc. Hacia estos meses, desde las esferas oficiales se proclamó que la posición anticomunista era contrarrevolucionaria.

Finalmente, los obispos fijaron la posición de la Iglesia. En las misas del domingo 7 de agosto se conoció la *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado.* Tras un resumen inicial de la doctrina de la Iglesia sobre la distribución de la riqueza y el apoyo concreto de los obispos a las medidas para elevar el nivel de los humildes, *el documento reiteraba la adhesión y el elogio a los propósitos, planes y realizaciones de la revolución a favor de los humildes.* Después exponían los pastores sus temores y preocupaciones ante el creciente avance del comunismo y concretaban los aspectos culturales de dicho avance. En la cuarta parte, se producía una enérgica y fundamentada condenación del comunismo. La pastoral concluía en estos términos: «Al condenar la Iglesia las doctrinas y procedimientos comunistas no lo hace, por tanto, en una forma parcial, en nombre de determinados grupos de la sociedad que pudieran verse afectados por el establecimiento de un régimen de esta clase; lo hace en nombre de derechos inalienables de todos los hombres, que, en una forma o en otra, son vulnerados sin escrúpulos por los gobiernos comunistas. *Recuerden, pues, nuestros hijos, y díganlo muy alto a toda Cuba, que la Iglesia nada teme de las más profundas reformas sociales, siempre que se basen en la justicia y en la caridad, porque busca el bienestar del pueblo y se alegra de él, pero precisamente porque ama al pueblo y quiere su bien, no puede por menos de condenar las doctrinas comunistas. La Iglesia está hoy y estará siempre en favor de los humildes, pero no está ni estará jamás con el comunismo... La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por el engaño o la coacción podría ser conducido a un régimen comunista.*»

El gobierno recibió la *Carta pastoral* como la declaración de una guerra para la cual ya estaba suficientemente armado. La reacción se produjo el mismo día: grupos de milicianos irrumpieron en las iglesias gritando e interrumpieron la lectura de la misma en muchos sitios; en otros la impidieron amenazando al sacerdote; varios párrocos y seglares fueron detenidos. El propio Castro desató la violencia contra el clero y los obispos denominándolos «esbirros con sotana», «falangistas», «traidores», etc., mientras el público que lo escuchaba coreaba un estribillo: «Fidel seguro, a los curas dales duro.»

Para los católicos fue una prueba de fuego. Las organizaciones laicales se adhirieron públicamente a las declaraciones de la jerarquía, quedando desde ese momento fuertemente vigiladas por el G-2 (órgano militar secreto). Los «comités de defensa» de los barrios (generalmente uno en cada manzana) elaboraban listas de los vecinos que asistían a misa y actos religiosos, sobre todo de los hombres adultos y los jóvenes de ambos sexos. La frecuentación de los templos se hizo especialmente sospechosa en las poblaciones del interior. Muchos católicos perdieron la fidelidad a la Iglesia; algunos por miedo; otros por convencimiento ante el adoctrinamiento marxista.

Para dar carácter «católico» a las campañas contra el clero y las asocia-

ciones laicales, el gobierno patrocinó la asociación Con la Cruz y la Patria, dirigida por un sacerdote desconocido (Germán Lence) que en mítines públicos vejó al anciano y enfermo cardenal y a los obispos, presentando a Cristo como el primer comunista de la historia. La Iglesia ya no tenía medios para defenderse: los dos espacios de televisión y todos los programas de radio habían sido suprimidos desde septiembre. Toda la prensa era oficial o estaba bajo el control estatal.

Ante las agresiones y la confusión, el arzobispo Pérez Serantes publicó varias pastorales que la prensa se negó a publicar y cuyas lecturas fueron igualmente saboteadas produciéndose choques entre los provocadores y los miembros de Acción Católica. Bajo el sugestivo título *Ni traidores ni parias* (24 de septiembre de 1960) el combativo arzobispo de Santiago se defendió enérgicamente: «¿Quién puede tener derecho a afirmar que alguien es traidor a la patria porque amándola... no piensa en todo como piensan los comunistas?... ¿Pudiéramos saber cuántos comunistas hicieron por la revolución lo mismo que los nuestros?... Luchando por la revolución nunca pensaron los nuestros, nunca pensó el pueblo cubano que habrían de ser los escasos devotos de Marx y Lenin los que pretendieran arrebatarnos el bien ganado laurel de la victoria...» Dos pastorales más escribió monseñor Pérez Serantes: *Roma o Moscú*, para la festividad de Cristo Rey, en una línea más doctrinal, y *Vivamos en Paz* (21 de noviembre) denunciando los atropellos a los párrocos y templos, cometidos por grupos oficiosos de agitación.

Por su parte, el obispo auxiliar de La Habana monseñor Boza Masvidal, en «La Quincena» (6 de noviembre de 1960) hizo un valiente y esclarecedor análisis: *¿Es cristiana la revolución social que se está verificando en Cuba?* De modo especial, el obispo recalcó la falta de respeto a la dignidad de la persona humana, en clara alusión al estilo insultante del régimen cuyos ataques se dirigían más a las personas, que a los sistemas o ideologías que aquéllas representaban: «Cuando se discute no hay que destruir al adversario, sino destruir sus argumentos. La persona del adversario debe ser sagrada, aun para el ataque verbal.» Después de demostrar el marxismo de la misma, concluía reafirmando: «Los católicos no estamos en contra de la revolución, a la que ayudamos enormemente y *queremos las grandes transformaciones sociales que Cuba necesita,* pero no podemos querer ni apoyar al comunismo materialista y totalitario, que sería la negación más rotunda de los ideales por los que se luchó y por los que murieron tantos cubanos.»

La reacción difamatoria no demoró: el periódico «Hoy» y los dirigentes de la Universidad acusaron al obispo y al clero de estar «vendidos al imperialismo». Todo fue reiterado en un furibundo discurso de Castro en la propia Universidad de La Habana (27 de noviembre) tratando de presentar a la Iglesia como agente de los Estados Unidos, y, a la vez preparando el *próximo paso: la supresión de la educación privada.* Por ello lanzó insultos contra la Universidad de Villanueva de los agustinos norteamericanos y contra los «colegios de los privilegiados», según la denominación dada por Castro, y afirmó que en ellos se inculcaba el odio al obrero y al campesino. Como era difícil presentar la imagen de una Iglesia rica propietaria de

tierras y la nacionalización de ingenios azucareros y plantaciones confirmó que la Iglesia era pobre; pero explotó el hecho de que los capellanes de los ingenios aparecían en las nóminas con retribuciones por sus servicios religiosos. Los desacreditó llamándolos «botelleros» (denominación popular y despectiva muy usual para los que cobraban sueldos oficiales sin trabajar).

Las diezmadas organizaciones laicales ya habían salido en defensa de monseñor Boza Masvidal y de la Universidad de Villanueva en unas enérgicas declaraciones públicas (21 de noviembre de 1960). Por su parte, monseñor Pérez Serantes y el obispo Boza Masvidal respondieron a la agresión. El primero con la pastoral *Vivamos en paz* (21 de noviembre) y el segundo con el artículo *¿La Iglesia defiende dólares o principios?* (4 de diciembre). Pero la violencia verbal de Castro alentó más la hostilidad de los agentes del régimen contra las iglesias y conventos. La Universidad de Villanueva fue virtualmente tomada por una multitud que amenazó a profesores, alumnos y empleados.

Finalmente, el Episcopado dirigió una *Carta abierta de los obispos de Cuba a Fidel Castro* el 4 de diciembre de 1960. Con serenidad, cortesía y firmeza, los obispos denunciaron las campañas antirreligiosas y salieron en defensa de la Universidad de Villanueva, los colegios católicos y los sacerdotes especialmente ex capellanes de ingenios. Recalcaron también que era de todos conocida la defensa de la Iglesia a la soberanía política y económica de Cuba. Gallarda y cristianamente declararon: «Cuando se nos atacó personalmente a nosotros pudimos callar porque si como hombres teníamos el derecho a exigir una reparación, como obispos teníamos el deber de perdonar. Pero cuando se hiere y lastima a nuestros hijos espirituales, no actuaríamos como legítimos pastores de la grey que nos ha sido confiada si no saliéramos en defensa de sus derechos y de su honra.» Y ante el futuro que se cernía sobre la Iglesia, expresaba la Carta: «La jerarquía eclesiástica cubana, siguiendo el ejemplo de los cristianos de todos los tiempos, está dispuesta a sacrificarse sin temor alguno y a perderlo todo antes de claudicar en sus principios.»

Fue la última declaración del Episcopado. Castro en un discurso ante los trabajadores, declaró que el gobierno no tenía que responder al clero y se refirió concretamente a la insinuación de los obispos por el silencio del gobierno ante las reiteradas declaraciones de funcionarios de que «ser anticomunista es ser contrarrevolucionario», respondiendo: «Nosotros sí creemos que ser anticomunista es ser contrarrevolucionario.»

El propósito de nacionalizar la educación privada se hizo cada vez más evidente a pesar de las garantías que daba el ministro de Educación a la Confederación de Colegios Católicos, la Unión de Colegios Evangélicos y la Federación de Escuelas Privadas. El gobierno aumentó los impuestos sobre las edificaciones de los planteles privados. Algunos colegios tuvieron que cerrar. La Escuela electromecánica para obreros, de los jesuitas, ya había sido confiscada por medios tortuosos. Para el desarrollo de la Campaña de alfabetización en 1961 se dispuso la terminación de los cursos en abril y no en junio, lo cual redujo las posibilidades de supervivencia económica de los

colegios privados cuyo alumnado disminuía día a día por las familias que marchaban al exilio.

Desde comienzos de 1961 comenzó la agresión material a los centros católicos de educación y a las organizaciones laicales. En enero –con el pretexto de una supuesta invasión– varios colegios y seminarios fueron ocupados provisionalmente por los milicianos. Los actos conmemorativos de la fundación de la Federación de Juventudes Católicas tuvieron que celebrarse en el histórico colegio de La Salle en La Habana. Después de retirarse el nuncio y varios obispos, los milicianos impidieron durante horas la salida de los concurrentes y al final provocaron alteraciones y detenciones de jóvenes del laicado.

Continuaron las amenazas colectivas a los colegios en varias ciudades y los ataques personales a algunos sacerdotes, mientras subían de tono los insultos a los sacerdotes y religiosos españoles. También se acentuaron las represiones a las manifestaciones públicas de religiosidad. El viernes santo fue disuelta violentamente la escenificación de la pasión que tradicionalmente tenía lugar en la población rural de Güines (provincia de La Habana).

El 17 de abril de 1961 la invasión contrarrevolucionaria preparada por la CIA fracasó después de desembarcar en Playa Girón, situada en la bahía de Cochinos (al sur de la actual provincia de Matanzas). La invasión fue el pretexto para arrestar en ciudades y pueblos a casi todos los católicos de cada localidad junto con infinidad de sacerdotes y religiosos. En la capital el número de arrestados ascendió a unas 40 000 personas de ambos sexos, hacinadas en el teatro «Blanquita», los estadios deportivos y otros locales para multitudes. Los colegios, templos, universidades y locales fueron allanados. Las religiosas detenidas en sus conventos y colegios. El propio arzobispo habanero monseñor Evelio Díaz junto con el obispo auxiliar Boza Masvidal estuvieron detenidos en las oficinas de la policía sin consideración alguna. El cardenal Arteaga se refugió en la residencia del embajador argentino (allí pasó largo tiempo hasta que fue llevado al hospital donde falleció en 1963). En muchos sitios las religiosas fueron vejadas y hubo profanaciones de sagrarios y capillas en busca de supuestas armas.

Durante los críticos días de la invasión, numerosos prisioneros que pertenecían a movimientos clandestinos fueron fusilados. Entre ellos dirigentes católicos y estudiantes de las Universidades de Villanueva y de La Salle. También era importante la presencia católica entre los prisioneros de la fracasada invasión: tres capellanes españoles y jóvenes de los movimientos laicales como el jefe político de la invasión Manuel Artime (ex combatiente de la Sierra Maestra, ex funcionario del régimen y miembro de la ACU). Esto facilitó que el gobierno denunciara a la Iglesia como «la quinta columna de la contrarrevolución» y encontrara la ansiada oportunidad de liquidar no solamente la educación católica, sino toda la educación privada. El primero de mayo, Castro proclamó la república socialista y anunció la nacionalización de todos los centros de enseñanza privada y la expulsión del clero que estaba en contra de la revolución. El despojo se consolidó jurídicamente días más tarde (6 de junio) por una ley modificativa de la Constitución. La enseñanza fue declarada función estatal y el Estado se adjudicó sin indemnización alguna todos los planteles privados así como la totalidad de los bienes, derechos y acciones de dichos centros.

Bajo la ocupación y vigilancia de los milicianos armados de metralletas, los niños y los jóvenes de ambos sexos tuvieron que asistir a los colegios durante el último mes en que aceleradamente se terminaron clases y exámenes. Un total de 339 colegios católicos, más la Escuela electromecánica de Belén, las Universidades de Villanueva y de La Salle pasaron al Estado. También fueron confiscados los planteles de las iglesias evangélicas, los hebreos y los masones con sus universidades, al igual que los colegios laicos aconfesionales. Aunque no eran establecimientos educativos, el gobierno se apoderó también de noviciados y residencias de los religiosos, así como de los locales de Acción Católica, la ACU, los Caballeros de Colón y demás asociaciones laicales. A partir de ese momento se produjo el éxodo masivo de religiosos y religiosas que la prensa destacaba como una huida. Muchas de las órdenes de expulsión fueron dadas verbalmente o en forma de amenaza a fin de que el régimen pudiera insistir que el clero se había marchado voluntariamente por su vinculación a los enemigos de la revolución.

El golpe definitivo ocurrió en septiembre de 1961. En La Habana, el gobierno prohibió la procesión que anteriormente había autorizado para celebrar la festividad de la Patrona de Cuba el domingo 10. La multitud no cupo en la iglesia de Nuestra Señora de la Caridad de monseñor Boza Masvidal y ocupó varias manzanas alrededor del templo. El propio ministro del Interior al frente de milicianos y policías disolvió la manifestación religiosa. Pereció un miembro de la Juventud Obrera Católica y hubo varios heridos. Al día siguiente se ordenó el arresto de monseñor Boza y 132 sacerdotes sacados a la fuerza de sus parroquias y conventos. El día 17 el prelado y los sacerdotes fueron conducidos por la fuerza pública al barco español «Covadonga» y deportados a España sin documentación, visa ni pertenencia alguna. Entre los ridículamente acusados de «falangistas» iban unos doce misioneros canadienses. El resto eran cubanos y españoles, jóvenes, adultos y ancianos. Entre estos últimos, Esteban Rivas, el jesuita fundador de los Caballeros Católicos casi de 80 años y sin una pierna amputada por la gangrena.

A fines de año, Castro dejó muy en claro cuáles habían sido sus verdaderas intenciones desde el principio así como el procedimiento seguido hacia la Iglesia católica y toda educación religiosa. En su célebre discurso del 2 de diciembre, confesó: «Soy marxista-leninista y lo seré hasta el fin de mis días...», explicó su proceso personal de ideologización y las razones que había tenido para no darlo a conocer antes.

La comunidad eclesial estaba vencida. En menos de un año se habían perdido los logros de treinta años de esfuerzos. La crítica posterior ha reprochado a la Iglesia cubana su falta de estrategia y de habilidad política para evitar el conflicto con la cambiante revolución. Ciertamente no hubo una estrategia consistente ni una coordinación adecuada entre el Episcopa-

do, el clero y las dirigencias laicales. Incluso se cometieron errores, como la reunión de todos los superiores de comunidades religiosas (excepto el de los hermanos de La Salle) con el embajador de España a principios de 1960. La confusión imperante explica este y otros desaciertos, que pesaron en favor de la política divisionista y desacreditadora del régimen hacia los católicos.

También se ha señalado que faltó actualización y profundización ideológica en los ataques de la Iglesia al comunismo. Sin duda, característico de la época, en general, y en el caso de Cuba una explicable consecuencia de su trayectoria histórica (escasez de recursos humanos y económicos, más énfasis en la acción que en el pensamiento por la necesidad de respuestas inmediatas a las situaciones y el tradicional rechazo a participar en la política o en lo que tuviera relación con ella). No se había podido difundir entre el clero y los laicos una reflexión más renovada y dinámica sobre la doctrina ni un estudio más a fondo del comunismo que, por su parte, apenas comenzaba a salir de la etapa stalinista. Obviamente no existía la intensa preocupación que se da en la actualidad por adoptar una posición más crítica sobre el capitalismo. Por otra parte, la brusca entrada de los católicos en la escena política para combatir la dictadura de Batista había detenido el proceso de formación que a ese nivel desarrollaban importantes núcleos dirigentes de la Federación, especialmente sus secciones de la JUC y la JOC, y también la Agrupación Católica Universitaria, la revista franciscana «La Quincena» y numerosos religiosos asesores de la Accción Católica.

A pesar de los errores y limitaciones que pudo haber por parte de la Iglesia, es muy difícil asegurar que ésta con estrategias adecuadas, mejores armas dialécticas, habilidades políticas, profundidad doctrinal y mayor dominio de la ideología del adversario hubiera podido impedir el enfrentamiento o modificar la política antirreligiosa del régimen. Ciertamente los ataques de éste no se caracterizaron por su nivel intelectual. Tampoco los de la «vieja guardia» del Partido Comunista. Predominó siempre la emocionalidad y la práctica oportuna y oportunista. Aparte de las mundialmente conocidas agresiones verbales de Castro –que se traducían en acciones fanáticas de sus seguidores– las declaraciones de los dirigentes marxistas cubanos revelaban que su actitud hacia el cristianismo era tan desactualizada, dogmática y despreciativa como 35 años antes. «Nada tienen que temerle los católicos al Partido ni a las Juventudes Socialistas mientras permanezcan dentro de sus templos adorando a sus imágenes», dijo en un congreso de juventudes revolucionarias el intelectual y presidente comunista Juan Marinello. Por otra parte, el conflicto se dio entre fuerzas desiguales: una comunidad eclesial que sobreestimó la posibilidad de influjo espiritual y social sobre el pueblo y aun sobre el propio Castro frente a un régimen que además de contar con todos los mecanismos de su poder totalitario tenía la masiva adhesión de las mayorías, no a ideas definidas sino al poderoso carisma del máximo líder de la revolución.

Tampoco la confusión y la falta de coordinación inicial entre obispos, clero y laicado condujeron a posiciones cismáticas o a la formación de una Iglesia «popular» enfrentada a la jerárquica. Una vez que el episcopado

definió su posición en agosto de 1960, hubo alejamiento de muchos católicos, pero aunque reducida en número la Iglesia demostró su unidad. El franciscano Ignacio Biaín, cuyos bienintencionados, pero ingenuos, esfuerzos por conciliar catolicismo y revolución causaban desorientación, se retiró de «La Quincena» (aunque continuó apareciendo su nombre como director) desde el momento en que el Episcopado se pronunció contra los avances del comunismo (agosto de 1960). Posteriormente, en otra publicación oficial aparecieron sus últimas manifestaciones sobre su actitud y convicción de que los cristianos debían estar presentes en el proceso revolucionario, pero se mantuvo fiel a la doctrina y a la jerarquía, limitándose después de la crisis a mantener una sección de noticias católicas en uno de los periódicos confiscados por el gobierno. En cuanto a la organización Con la Cruz y la Patria estuvo muy lejos de ser la semilla de una posible Iglesia popular o nacionalista. Nunca tuvo prestigio ni arraigo para ello. No pasó de ser un instrumento oficioso del régimen que se extinguió después que cesó el conflicto Iglesia Estado.

La crítica ha planteado también que la Iglesia al enfrentarse al régimen revolucionario alentó a la verdadera contrarrevolución interesada en impedir cualquier transformación social y económica del país. La participación activa de católicos militantes en los movimientos clandestinos, en los alzamientos armados y en la brigada invasora patrocinada por la CIA pareció confirmar dicha crítica y las denuncias de Castro de que la Iglesia se había alineado en la contrarrevolución. Sin embargo, el momento de radicalización que se vivía y el control estatal de los medios de comunicación impidieron distinguir los matices de la lucha contra el régimen. Realmente el episcopado había dado instrucciones precisas al clero de no participar en ningún movimiento contra el gobierno (a diferencia de la actitud asumida durante la lucha contra Batista años antes). Pero varios sacerdotes y muchos laicos consideraron un deber de conciencia cooperar contra la implantación de un sistema comunista, aunque esto significara la inevitable alianza o la aceptación de ayuda de los verdaderamente contrarrevolucionarios. Incluso la ayuda de un organismo extranjero. A fin de cuentas el régimen había sido el primero en buscar el apoyo de una potencia extranjera.

Ciertamente ni la mayoría de los dirigentes laicales exiliados ni los numerosos jóvenes fusilados o condenados a 20 ó 30 años de presidio habían sido afectados económicamente por las medidas revolucionarias. Tanto éstos como los adultos que también lucharon contra la comunización de Cuba, eran en gran parte los mismos que habían combatido a Batista desde las filas del Movimiento 26 de Julio y otras entidades revolucionarias y habían prestado su decidida colaboración al gobierno de Castro hasta que se convencieron de las verdaderas intenciones de éste o fueron forzados a renunciar. Si la dirigencia revolucionaria acusó a estos católicos de Judas, ellos denunciaron que la auténtica revolución cubana había sido traicionada desde el poder.

En cuanto a los obispos, sus pronunciamientos y actitudes fueron diáfanos y claros. Deseaban la transformación social de Cuba sobre bases de

justicia social y respeto a la dignidad de la persona humana. Así apoyaron la revolución y continuaron expresando su satisfacción por las medidas a favor de los pobres, aun en los propios documentos colectivos en que denunciaron el carácter marxista que aquélla tomaba. Los prelados en quienes se ensañó el ataque del gobierno, como el arzobispo Pérez Serantes y el obispo auxiliar Boza Masvidal tenían una larga trayectoria de preocupación y opción por las clases populares. La parroquia de Nuestra Señora de la Caridad en la que trabajó con auténtica humildad y sencillez el obispo Boza, está enclavada en el centro de la capital y compuesta por una feligresía de muy escasos recursos. Igual dedicación a los pobres se daba en muchos de los sacerdotes exiliados o expulsados en el «Covadonga».

Objetivamente analizado el momento histórico que le tocó vivir, *la Iglesia no tuvo más alternativa que plegarse al régimen guardando un silencio desorientador, contrario a sus principios y sospechoso de cobardía o enfrentarse a riesgo de ser vencida y despojada de sus instrumentos pastorales.* Al tomar esta última opción, obispos, clero y organizaciones laicales *actuaron con fidelidad al magisterio social de la Iglesia y a las directrices de Pío XI y Pío XII vigentes en aquellos tiempos sobre el comunismo.* El concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín, y Puebla pertenecen al presente; para la Iglesia ecuménica y latinoamericana de entonces eran, quizás, ilusiones de un futuro insospechado. Por el contrario, en aquellos años estaba demasiado vivo el recuerdo de las persecuciones comunistas en España, y era más reciente y conocida la opresión a los católicos de Hungría, Yugoslavia, Polonia y de más países marxistas de Europa Oriental, así como en China. Cuando el Episcopado cubano se pronunció oficialmente, lo hizo con valentía, independencia y sin oportunismos. Cumplió su deber profético de denuncia cuando los hechos eran bien elocuentes, no existía ya libertad de prensa, los más poderosos medios de comunicación audiovisual estaban bajo control estatal y los antiguos poderes económicos y políticos de la Cuba capitalista no se encontraban ya en condiciones de enfrentarse al régimen.

8. *Entre el silencio y los esfuerzos de presencia renovada*

Después de la crisis de 1961, con el clero y los fieles diezmados, las asociaciones laicales disueltas o desorganizadas y sus dirigentes exiliados o en prisión, a la Iglesia no le quedó más instrumento pastoral que la predicación en los templos y las catequesis parroquiales. Pero aun éstas fueron hostigadas por el Plan de la Calle, organización oficial de juegos y deportes los domingos a las horas de misas en las calles próximas a las iglesias, con propósitos de dificultar el acceso a aquéllas, especialmente de los jóvenes y niños. Desde 1965 se estableció la Semana de Playa Girón (por conmemorar «la victoria contra el imperialismo yanqui»), con carácter movible, de manera que cada año coincide con la semana santa. A partir de 1969 y por razones de incrementar los preparativos de la zafra –según declaraciones

oficiales–, las fiestas y el descanso de los días de navidad, año nuevo y el aniversario del triunfo de la revolución, han sido trasladados para la segunda quincena de julio en que se conmemora el asalto de Castro al cuartel Moncada (26 de julio de 1953). Se produjeron nuevas pérdidas de propiedades en 1966: el Seminario del Buen Pastor, confiscado por hallarse en zona estratégica, y el convento e iglesia de San Francisco en La Habana, ocupados militarmente cuando se apresó a dos sacerdotes acusados de ocultar a un contrarrevolucionario. Uno de los franciscanos fue condenado a 30 años de prisión.

Clero y laicado continuaron siendo objeto de sospechas y desprecio. Los primeros excluidos inicialmente del derecho a tarjetas de racionamiento. Los segundos discriminados de carreras, profesiones y empleos, tales como estudiar ciencias humanas, ejercer el magisterio en escuelas primarias o trabajar en medios de comunicación. En 1965 se llevó a cabo una purga de estudiantes en las universidades (ya todas estatales) que impidió continuar sus carreras a los «indignos de confianza» por sus creencias religiosas. La radio oficial explicó que los enemigos potenciales de la revolución no tenían derecho a ser educados con el dinero del pueblo.

Los protestantes, que sumaban unas 85 000 personas en vísperas de la revolución, sufrieron iguales restricciones y limitaciones en sus cultos y actividades. No hubo expulsiones masivas de ministros evangélicos pero su número se redujo, como el de fieles, por el exilio. La masonería padeció también de falta de libertad y fue objeto de sospechas.

Pero lo más hiriente y humillante para el clero católico, los pastores protestantes y muchos miembros del apostolado laical tuvo lugar a partir de 1965 cuando la militarización de la economía llevó a crear las UMAP (Unidades Militares de Ayuda a la Producción) adscritas al *Departamento de Lacras Sociales*. En ellas fueron agrupadas cuatro categorías de personas: 1) los funcionarios despedidos por incompetentes; 2) los calificados de «lumpen» (vagos, alcohólicos, drogadictos, proxenetas, alteradores del orden, etc.); 3) los homosexuales; y 4) *los elementos «que hacen de la religión un modo de vida»*. Junto a personas de las tres primeras categorías fueron reclutados y tuvieron que trabajar en granjas varios sacerdotes y numerosos dirigentes seglares. Prácticamente incomunicados y bajo un trato riguroso con numerosas vejaciones.

Simultáneamente a estos hechos y políticas –y en aparente contradicción con los mismos– fueron mejorando las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado cubano. El Vaticano, a pesar de la situación no rompió relaciones y reemplazó en 1961 al nuncio monseñor Centoz por un encargado de negocios, monseñor Cesare Zacchi. Por su parte, el gobierno revolucionario nombró nuevo embajador. Desde entonces todos los asuntos eclesiásticos han sido negociados –como nunca antes en la historia cubana– por los canales diplomáticos quedando marginados los obispos. Aunque la situación de la comunidad eclesial cubana no cambió sustancialmente, la actuación diplomática de monseñor Zacchi (1961-1975) contribuyó, sin duda, a aliviar las graves tensiones, obtener facilidades del gobierno para que

los obispos asistiesen al Concilio Vaticano II y al Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Bogotá (1968) y permitir que, tanto ellos como los sacerdotes y religiosos, participen en reuniones de estudio y otros actos en el extranjero. El clero fue eximido del servicio militar obligatorio y en algunas ocasiones se ha logrado la entrada de sacerdotes a Cuba. Al parecer, por los mismos canales diplomáticos se obtuvo la libertad, con la condición de abandonar el país, de cuatro sacerdotes condenados por actividades contrarrevolucionarias. También la supresión del Plan de la Calle y las UNAM hacia fines de los años sesenta.

Por parte del gobierno cesaron también los ataques verbales y escritos. El propio Castro dio un viraje de acercamiento a la Iglesia manifestado en sus espectaculares asistencias a recepciones en la nunciatura donde departió larga y cordialmente con el encargado de negocios: una en 1963, con motivo del Día del Papa, y otra en 1967, por la consagración de monseñor Zacchi como obispo titular de Zella. Recíprocamente, altas figuras eclesiásticas participaban en actos sociales de la embajada cubana en el Vaticano. A todo ello la prensa cubana dio amplia publicidad. «La verdadera dimensión de este acercamiento y qué precio ha costado, es algo que pertenece a los arcanos de la diplomacia cubano-vaticana...»[25] y en el futuro se podrá juzgar sobre la validez del mismo para los fines evangélicos y sobre sus repercusiones a largo plazo. El paso del enfrentamiento a la coexistencia con las citadas facilidades al clero fueron, sin duda, resultados positivos inmediatos.

Pero hubo también efectos inmediatos negativos para la propia Iglesia cubana. El acercamiento confundió a la mayoría de los católicos e hirió los sentimientos de muchos. Principalmente los familiares de los fusilados por enfrentarse al comunismo, los exiliados y los condenados a prisión. En particular se reprochaba que las actuaciones diplomáticas de la nunciatura no incluyeran gestiones a favor de la liberación de los miles de presos políticos, entre los cuales había numerosos dirigentes católicos. Por otra parte, en esta situación se hizo más difícil para los cubanos católicos una total comprensión de la gran renovación de la Iglesia iniciada por el papa Juan XXIII en 1963 con la *Pacem in Terris* y el Concilio Vaticano II. No les fue fácil aceptar que la Iglesia reemplazara con el silencio la tradicional condenación de los regímenes que la persiguen, y tampoco que los exhortara a dialogar y cooperar con grupos de creencias y filosofías opuestas al catolicismo.

En tal coyuntura –más agitada en América Latina por las discrepancias sobre los alcances del diálogo y el compromiso con los oprimidos– el acercamiento entre el Vaticano y La Habana y en especial, la discutida y favorable actitud de monseñor Zacchi hacia el gobierno revolucionario le ganaron a éste la buscada simpatía de miles de católicos latinoamericanos. Así, además de su pobreza, la Iglesia cubana sufrió la crítica de no pocos católicos de América y Europa que por ignorancia sobre los hechos o convencidos por la propaganda la acusaron injustamente de oponerse a la revolución por

25. MANUEL FERNÁNDEZ, *La Iglesia en Cuba a los diez años de la revolución*, en «Mensaje Iberoamericano», núm. 42 (Madrid, abril de 1969), p. 10.

haber estado aliada a los privilegiados y a la dictadura de Batista. Llamó la atención que, contradictoriamente, las voces sacerdotales y episcopales que denuncian al capitalismo, los regímenes dictatoriales y el imperialismo norteamericano ejerciendo su misión profética, hayan criticado a la Iglesia cubana porque ejerciendo igual misión se enfrentó al régimen que por la fuerza impuso la ideología marxista y la dependencia de la Unión Soviética[26].

Mientras tanto, pese a las limitaciones y obstáculos, el Episcopado cubano se fue renovando tanto en sus obispos como en la nueva pastoral de la Iglesia. Los fallecidos en la década del 60 (el obispo de Matanzas, el cardenal Arteaga y el arzobispo Pérez Serantes) así como el obispo desterrado, fueron reemplazados por hombres nuevos, excepto en el arzobispado de La Habana donde el coadjutor monseñor Evelio Díaz ocupó la sede en propiedad. Pero éste dimitió a principios de la década del 70, al igual que los obispos de Cienfuegos y Pinar del Río por razones de salud y edad. De modo que en la actualidad la Conferencia Episcopal Cubana está formada por obispos residenciales y auxiliares, que (con excepción de uno) no participaron como prelados en la crisis de los años 60 y 61. También, por primera vez en la historia cubana, todos los pastores son cubanos, lo cual constituye un elemento positivo de unidad.

A nivel de clero, no obstante su drástica reducción, se han borrado las diferencias entre sacerdotes diocesanos y regulares por cuanto el campo de trabajo común es la parroquia bajo las órdenes de los obispos respectivos. Igual sucede en la formación sacerdotal: seminaristas y novicios de las comunidades (dominicos, franciscanos, jesuitas y otros pocos estudian conjuntamente primero en el seminario de San Basilio y luego la teología en el antiguo Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana, readaptado insuficientemente por la confiscación del Buen Pastor). El criterio predominante desde hace años es que los seminaristas se formen en Cuba y no en el extranjero. Esto y la incorporación del Seminario a las labores voluntarias de desarrollo agrícola, ha puesto a los futuros sacerdotes en un contacto más vivencial con su campo de apostolado.

A partir de 1969, la Iglesia dio muestras de actualización y de cierta independencia psicológica del exilio, en el cual continúan su apostolado tanto monseñor Boza Masvidal como centenares de sacerdotes, religiosos y ex miembros de las organizaciones laicales (varios sacerdotes desempeñan vicarías y, uno de los expulsados en 1961, monseñor Agustín Román es actualmente obispo auxiliar de Miami). Rompiendo un silencio de más de

26. Cf. monseñor EDUARDO BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro*, ed. Revista Ideal Miami ²1976, p. 217-243. En estas páginas se reproducen las respectivas cartas del obispo expulsado de Cuba a varios obispos y sacerdotes latinoamericanos, que han publicado comentarios inexactos sobre la Iglesia cubana antes de la revolución y elogian la revolución en sus relaciones con la Iglesia. También comenta el libro *En Cuba* de Ernesto Cardenal. Cf. G. AMIGÓ JANSEN, S.I., *Informaciones francesas sobre Cuba*, en RJ, núm. 317 (Bogotá abril de 1965), p. 222-232, y del mismo sacerdote en respuesta a un obispo brasileño: *¿El coraje de Cuba símbolo y llamada para la liberación de América Latina?*, en ECA (San Salvador, junio de 1968), p. 154-159.

8 años, la Conferencia Episcopal cubana publicó la *Carta Pastoral Colectiva de 10 de abril de 1969,* ya en otro tono y estilo, de acuerdo con las nuevas líneas de evangelización de la Iglesia postconciliar y, sobre todo, bajo el influjo del compromiso contraído por los obispos latinoamericanos en la Conferencia de Medellín. En dicho documento, el Episcopado *exhortó a sus fieles a cumplir el deber cristiano de trabajar para el desarrollo del país y denunció también el bloqueo económico de la isla establecido por la OEA desde 1962.*

La exhortación fue planteada en el contexto de una reflexión sobre la conversión y el cambio de conducta individual y moral que dicho proceso conlleva, puntualizando que *«la actitud del cristiano implica una renovación de su moral social, máxime cuando se está inmerso en una realidad como la nuestra,* en que se afronta como un móvil fundamental el problema del desarrollo». La denuncia al bloqueo económico, «que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios y a hacer más difícil la búsqueda del desarrollo», se formuló al final de la pastoral entre unas pocas referencias a las dificultades externas. No se hacía (ni se podía hacer) denuncia al régimen; ni siquiera se mencionaba; solamente unas suaves críticas a sus limitaciones: «Dificultades internas originadas en la novedad de la problemática y en su complejidad técnica, aunque producto también de las deficiencias y los pecados de los hombres.» En el mismo año, otra *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado cubano* (3 de septiembre de 1969) abordó la problemática de la vida del cristiano y su deber evangelizador «en las condiciones concretas de nuestra comunidad nacional, inéditas en el contexto latinoamericano». Especialmente orientó sobre las relaciones con el ateísmo revolucionario: «Hemos de acercarnos al hombre ateo con todo el respeto y la caridad fraterna que merece una persona humana por el mero hecho de serlo. No debemos excluir la honestidad en su toma de posición, que puede ser muy sincera, *ni debemos rehuir la colaboración en el orden práctico de nuestras realizaciones terrenales. Por ejemplo, en la empresa del desarrollo, en la promoción de todos los hombres* y *del hombre todo*, hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstas ateas o creyentes.»

Ambas pastorales, especialmente la primera, causaron sorpresa e irritación en la mayoría de los católicos cubanos, especialmente los presos y los exiliados. Fueron juzgadas como acomodaticias y oportunistas, o fruto de la debilidad ante presiones ejercidas desde las esferas oficiales o la nunciatura. Justamente en esos meses el régimen movilizaba a toda la población para alcanzar una zafra de 10 millones de toneladas (que no se logró) en 1970. Por otra parte, amplios sectores del catolicismo europeo y latinoamericano, simpatizantes de la revolución o ansiosos de una renovación eclesial cubana, recibieron los pronunciamientos episcopales como el punto de partida para un diálogo con el gobierno. Aunque éste no dio importancia a las pastorales, aquellos sectores se mostraron optimistas no solamente por las relaciones excelentes del Vaticano y su representante diplomático con Castro, sino por las declaraciones de éste contra el dogmatismo de ciertos

marxistas (1968) y los elogios a los cristianos revolucionarios durante su visita a Chile (1971).

Realmente las dos pastorales no tuvieron acogida. La ruptura del silencio fue demasiado brusca y la cuestionada denuncia del bloqueo económico habría necesitado más explicitación en los propios documentos o en otros preparatorios. Pero también faltó comprensión y justicia en quienes las censuraron. Tampoco había razones válidas para el optimismo. Los obispos se habían mantenido fieles a las normas y directrices de los pontífices romanos al formular sus cartas pastorales. Cumplían con la sentida necesidad de renovar una comunidad silente y marginada por la revolución marxista, aceptar la irreversibilidad de la misma y comenzar la evangelización en la nueva sociedad. Al mismo tiempo, con gran prudencia resistieron las sutiles provocaciones y presiones que, desde entonces, han constituido las visitas y declaraciones de sacerdotes extranjeros halagadores del régimen. De manera especial, las suscitadas por el *Encuentro Latinoamericano de «Cristianos por el Socialismo»* que tuvo lugar en Santiago de Chile (1972), pues previamente un grupo del clero chileno, participante en dicho movimiento, viajó a Cuba invitado por Castro y publicó una exhortación a los católicos del continente para ejercer la violencia revolucionaria contra el capitalismo y el imperialismo. En resumen, bien por el efecto causado entre los fieles cubanos, bien por no dejarse manipular por la corriente socialista del clero latinoamericano, el Episcopado volvió a guardar silencio.

En abril de 1974, el actual cardenal y secretario de Estado del Vaticano Agostini Casaroli (en aquellos años Secretario del Consejo para Asuntos Públicos de la Iglesia) visitó Cuba como enviado del papa, recorrió las diócesis y fue recibido cordialmente por Castro y otras autoridades del gobierno. Tanto la visita como la *Exhortación del Episcopado Cubano,* publicada a propósito de la visita de Casaroli, tendían a destacar la unión con el papa y su afecto hacia Cuba y quizá como «un modo de deshacer el equívoco de que las excelentes relaciones que existen entre el gobierno revolucionario de Cuba y la Santa Sede..., no deben reducirse al nivel de las relaciones entre Estados; que existen otros vínculos más importantes a los fines últimos de la Iglesia que protagonizan principalmente como pastores los obispos residenciales en comunión con el Vicario de Cristo»[27]. En esa línea, la pastoral transcribía párrafos del discreto mensaje de Pablo VI, en los que reconocía «las ansias apostólicas, las circunstancias en que se desarrolla vuestra misión y el testimonio de fidelidad... en medio de los profundos cambios que se han verificado en vuestra sociedad» y alentaba a los católicos cubanos a «permanecer firmes en vuestra adhesión a la fe... y que en este propósito, por cierto no siempre fácil, os sirva de consuelo saber que el papa os acompaña, os comprende...»

La pastoral finalizaba exhortando a ofrecer «un ejemplo válido de amor fraterno entre todos los hombres» –según la transcripción de la homilía de

27. MANUEL FERNÁNDEZ, *Cuba: Fidelidad y renovación en dos documentos eclesiales,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 115 (Madrid, mayo de 1975), p. 8.

monseñor Casaroli– «dando testimonio de ser Iglesia y de *estar vitalmente incorporada en el actual contexto social cubano no como elemento de divisiones* dañinas, sino como vivo y eficaz fermento de fraternidad entre los hijos de una misma tierra y de un mismo pueblo».

El Episcopado insistía así en una forma básicamente cristiana de presencia en una sociedad dividida y cuyos fieles, también estaban y aún continúan divididos en su posición ante el proceso revolucionario. Una buena parte de los católicos había dejado de pertenecer a la comunidad eclesial y se había integrado a la revolución. Numerosos elementos de las generaciones ancianas y adultas aceptan los hechos con resignación, pero continúan aferrados nostálgicamente a los dorados tiempos del florecimiento católico y a la Iglesia preconciliar. Un tercer grupo participa activamente para realzar los valores de los católicos y demostrar a los comunistas que pueden ser alumnos o trabajadores más eficientes, incluso ganan los premios de estímulos que otorga el gobierno. Finalmente, un cuarto grupo, desarrollado en los últimos años, aunque pequeño viene presionando a favor de un compromiso militante con la revolución[28].

A nivel de conciencia muchos católicos se plantean si deben ayudar a contruir una sociedad fundamentada en el ateísmo y en el caso afirmativo, cómo hacerlo sin perder su identidad cristiana. A nivel de práctica, igualmente se interrogan sobre cómo anunciar el Evangelio, aportando algo más que el testimonio de vida en un medio que considera cualquier proselitismo como actividad sospechosa y a los católicos como ciudadanos de inferior categoría.

Con propósitos de unir y orientar a su confundida grey, la *Carta Circular de los Obispos de Cuba* (19 de marzo de 1976) sobre la urgente tarea de evangelizar «la nueva cultura que se va abriendo paso aquí», recalcó a la luz de las directrices apostólicas de *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, la necesidad de esbozar nuevas respuestas e implícitamente aclaró que la evangelización de la nueva sociedad no significa someterse a su ideología. Refiriéndose a «nuestro concreto acontecer histórico» reconoció que «esas circunstancias históricas pueden producir inquietud en *algunos cristianos apegados a una visión inmóvil de la vida o que ignoran la presencia y la acción de Dios en la historia*», y que para ellos los «cuestionamientos que presenta el ateísmo exigen una mayor purificación y un mejor esclarecimiento de la fe». En la misma línea de orientación pastoral, los obispos trazaron normas generales sobre los medios de evangelización, insistiendo en la necesidad de suplir otros medios de comunicación con un mayor énfasis en el testimonio de vida.

Para realzar la importancia de la Conferencia Episcopal, estrechar la fidelidad de ella hacia el papa y estimular a los laicos, Pablo VI tuvo diversos gestos hacia la Iglesia cubana. A fines de 1977 elevó a la categoría de

28. Raúl Gómez Treto y otros, *Al venerable Sínodo episcopal de nuestra santa Iglesia Católica* (La Habana, 11 de septiembre de 1974). Reproducido por el Arzobispado de La Habana y en «Mensaje Iberoamericano», núm. 115 (Madrid, mayo de 1975), p. 10.

Basílica Menor el Santuario de la población de Cobre donde se venera la imagen de la patrona de Cuba, y envió con ese fin al cardenal Gantin. El recorrido del cardenal por la Isla permitió manifestaciones externas y entusiastas de multitudes católicas que hacía muchos años no estaban permitidas. También, en sus visitas *Ad limina Apostolorum*, los obispos han recibido mensajes de aliento para el clero y los fieles. En junio de 1978, al recibir a los pastores de Santiago, Camagüey y Cienfuegos, el papa, en clara alusión a que la Iglesia cubana no tenía por qué avergonzarse de su pasado, declaró: «La historia es testigo cualificado de la contribución preciosa prestada por la Iglesia al crecimiento integral de vuestra nación... mirando al presente de vuestro pueblo brota en nuestro ánimo el vivo deseo y aflora la esperanza de que los frutos del pasado sigan ejerciendo su vigoroso influjo en el momento actual...» Animando a los católicos expresó: «Sí, la fe cristiana no hace del creyente un ciudadano inferior, sino que lo eleva a los valores más nobles y positivos» y al apreciar la fidelidad a Cristo reconoció «aun en medio de las bien conocidas dificultades».

Meses antes (marzo de 1976), en la presentación de credenciales del nuevo embajador cubano, Pablo VI fue muy diciente: «La acción de la Iglesia y de la Santa Sede encuentra en Cuba un terreno preparado por la larga tradición de una civilización de signo cristiano. De manera que aquélla no puede aparecer como ajena al alma y a la realidad profunda del pueblo cubano, ni está destinada a disminuir, antes bien a reforzar y poner en evidencia cuanto pertenece a la historia de ese pueblo, a su noble y rica cultura...»

La Iglesia cubana continuó en sus esfuerzos por encarnarse en la realidad nacional con su testimonio de amor. A partir de 1978 el gobierno desarrolló el Plan de Reunificación Familiar, que comprendía el inicio de un diálogo con los exiliados, el permiso de éstos para visitar a sus familiares en Cuba y la liberación de presos políticos. La denominación oficial de «Comunidad Cubana en el Exterior» reemplazó al despectivo término «gusanos» de años antes. Fue un buen síntoma de acercamiento. El Episcopado apoyó la iniciativa desde el principio y ante la visita de miles de exiliados, publicaron una *Circular de la Conferencia Episcopal sobre las relaciones con la Comunidad Residente en el Exterior,* el 27 de septiembre de 1979.

En ella, los obispos reiteraron su alegría por la liberación de los presos políticos y opinaron que debía tenerse en cuenta la voluntad de cada uno de ellos respecto a permanecer en el país o abandonarlo. En cuanto al diálogo, advirtió que no debía limitarse al feliz y fugaz reencuentro, sino que debía fundamentarse en la comprensión, el acercamiento de los espíritus y el sentido de pertenencia a un mismo pueblo; también previno contra la búsqueda de metas inmediatas, como el oportunismo para salir del país, y contra otros factores disgregantes de orden ideológico, económico, etc. Ante «cierta apología exagerada, a veces no del todo consciente, del modo de vida que llevan... y el disfrute de bienes materiales» de los exiliados, la Conferencia advirtió a los fieles no sentir frustración ni alentar ambiciones, sino aceptar la austeridad que el desarrollo del país exige. En cuanto a los

exiliados, el Episcopado reconoció las dificultades de los hermanos cubanos por abrirse paso en el exterior y pidió comprensión para las penas y los sufrimientos de ellos.

Sin embargo, en esos mismos años en que se manifestaba la renovación eclesial, la revolución definió su posición ideológica frente a la religión y la institucionalizó con fuerza jurídica en la Constitución redactada en 1975. Su antecedente fue el Congreso Nacional de Educación Cultural (1971). En las conclusiones se analizó el cuadro religioso del país, y la política y la ideología revolucionaria ante el mismo. La declaración final estableció la diferente actitud de la Iglesia Católica y las demás «sectas» (como las llamó) caracterizadas por su enfrentamiento a la revolución. Entre éstas figuraban los testigos de Jehová que, por sus convicciones, se oponían a honrar los emblemas patrios, trabajar en sábados y ser milicianos (la institución fue declarada ilegal en 1974). El documento no mencionó a las iglesias protestantes más notables de Cuba a pesar del movimiento de reflexión teológica sobre un compromiso con la revolución iniciado por importantes ministros protestantes[29].

«El contraste de calificativos al referirse a las sectas y a la Iglesia Católica, la mención de elementos positivos en la evolución de esa Iglesia en Cuba y fuera de ella, fue motivo, hasta cierto punto justificado de satisfacción. Pero el contexto del documento no ofrece muchos más motivos de optimismo»[30]. En otros puntos, la declaración reafirmó el proceder revolucionario: «Separación absoluta Estado-Iglesia en todos los campos.» «No estimular, apoyar o ayudar a ningún grupo religioso, *ni pedir nada de ellos*... No compartimos las creencias, ni las apoyamos, tampoco el culto.» El documento demostró que al gobierno solamente le interesaba el «aporte individual a la construcción económica de la revolución».

Finalmente, el Primer Congreso del Partido Comunista (diciembre de 1975), que aprobó y perfeccionó el anteproyecto del texto constitucional, fue más explícito en la resolución adoptada sobre la «tesis política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes». Después de reiterar el doctrinario principio de que la religión es «sistema de dogmas que integran una concepción del mundo y de la sociedad anticientífica y, por tanto, errónea», y de repetir los preceptos constitucionales insistió en la lucha «por librar a las masas de los dogmas y supersticiones por éstos engendrados», para lo cual pidió la más amplia difusión educativa «dirigida a superar las concepciones ilusorias y falsas».

Así, a pesar de gestiones de los obispos y de monseñor Zacchi, para lograr un reconocimiento del creyente a vivir y educar cristianamente a sus

29. El principal es el director del «Seminario Evangélico Interdenominacional», de Matanzas, SERGIO ARCE quien ha publicado varios trabajos, entre ellos: *¿Es posible una teología de la Revolución?* y *Misión de la Iglesia en una sociedad socialista*, en ALICE L. HAGEMAN y PHILLIP E. WHEATON, *Cuba: la Religión en la Revolución*, Granica Editor, Buenos Aires 1974, p. 191-242.

30. MANUEL FERNÁNDEZ, *La política religiosa cubana en tres documentos oficiales* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid mayo de 1982), p. 8.

hijos en la fe, la Constitución de 1976 mantuvo la religión relegada a nivel de creencia y de culto en el interior de los templos. El artículo 54 establece que:

> «El Estado socialista, que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno a profesar cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia.
>
> »La ley regula las actividades de las instituciones religiosas. Es ilegal y punible oponer la fe o la creencia religiosa a la revolución, a la educación o al cumplimiento de los deberes de trabajar, defender la patria con las armas, reverenciar sus símbolos y los demás deberes establecidos por la Constitución.»

Y el artículo 38, sobre la educación, establece que el Estado «fundamenta su política educacional en la concepción científica del mundo, establecida y desarrollada por el marxismo leninismo». Y entre otros postulados de esa política establece «promover la formación comunista de las nuevas generaciones».

En conclusión, al finalizar la década del setenta se veía claro que las esperanzas e ilusiones de muchos carecían de fundamento. La precisión ideológica y política establecida en la Constitución cubana resulta mucho más dogmática que la de la mayoría de los estados comunistas de Europa y confirma tanto el rígido tradicionalismo doctrinario del Partido Comunista como su poder real detrás del liderazgo popular de Castro. También revela –aparte de los hechos– una mayor depedencia ideológica, política y económica de la Unión Soviética. Y todo ello se afianzó precisamente cuando en los partidos comunistas europeos se daban signos de abandonar la tradicional hegemonía de Moscú, se producían acercamientos de socialistas y cristianos y, sobre todo, y cuando ya la Iglesia ecuménica llevaba años de juvenil renovación y apertura al diálogo con las demás ideologías.

Para muchos, esta precisión ideológica y política parece indicar que el Estado cubano espera una disolución definitiva de la Iglesia y todos los credos. «La revolución ha sido cuidadosa con la Iglesia, ha sido paciente con la Iglesia, pacientemente ha esperado que el tiempo haga su obra y no ha desaprovechado ninguna ocasión para apurar al final»[31]. Además, si antes las iglesias cristianas y otras creencias estaban silenciadas y marginadas por políticas supeditadas a los hechos, a partir de 1975 lo están constitucionalmente y los creyentes más expuestos que antes a que sus actos sean considerados punibles por la ley.

La mayoría de los observadores y críticos dudan de las posibilidades futuras del diálogo intentado sin éxito en un cuarto de siglo. La mejor prueba de esta imposibilidad de diálogo se dio también en 1975 cuando monseñor Zacchi se retiró de su cargo diplomático. El gobierno se negó a

31. FROILÁN DOMÍNGUEZ, *La situación de la Iglesia en Cuba*, en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 3-4.

aceptar el nombramiento de nuncio que conllevaba el decanato del cuerpo diplomático de acuerdo con la tradición del país y del mundo occidental católico. El Vaticano sólo pudo nombrar un pronuncio.

Con menos pesimismo pero igual criterio de que el intento de la revolución fue y sigue siendo que desaparezca la religión, otros creen ver en la resolución del segundo congreso del Partido (diciembre de 1980) un cambio favorable de política religiosa, ya que aquélla, después de repetir los principios ateístas del primer congreso, omite todo lo referente a la lucha antirreligiosa y la utilización del aparato educativo. Además propone la consolidación de un frente común en la lucha continental con los cristianos revolucionarios. Sin duda por la importante presencia de cristianos en las luchas sociales y políticas del continente, especialmente en Centroamérica, pero cuestionable si con intención de hacer aliados estratégicos o (por sus históricas razones) simplemente tácticos. Pero en ambos casos, la actitud de los cristianos del continente y la posición que adopten los países de América Latina, especialmente del Caribe y Centroamérica, parecen incidir en la política de la revolución ante la religión y concretamente en sus relaciones con las iglesias cristianas[32].

Quizás esto último haya influido también –además del declarado temor a una posible agresión armada o un incremento del bloqueo económico– en la sorprendente circular de los obispos (26 de noviembre de 1981), en la cual hacen un llamado a la paz en la zona y rechazan tanto las amenazas como las presiones psicológicas sobre el pueblo cubano.

Por otra parte, a nivel de sentimientos, actitudes y valores del pueblo existen síntomas de que la formación ideológica que imparte el régimen no es asimilada plenamente por las masas. Aparte del influjo de las crisis económicas y de otro orden, el asilo multitudinario en la embajada del Perú y el éxodo masivo posterior (en el cual había muchísimos miembros de la generación formada revolucionariamente) cuestionan los resultados de la educación fundamentada en el materialismo científico. Otra evidencia es el notable incremento de las creencias y los cultos africanos, el espiritismo, etc., que se suponían superados por la acción educativa.

Ante esta sentida necesidad de religiosidad y supervivencia de ritos primitivos, una acción de la Iglesia facilitada por el Estado redundaría incluso en beneficio de la propia sociedad socialista. Mucho más podría hacer en la promoción e integridad de la familia cubana, pues, en este aspecto, los datos estadísticos revelan que los viejos problemas se han agudizado y han surgido otros nuevos: incremento de divorcios, llamativa disminución de matrimonios y notorio descenso de nacimientos. El índice anual de divorcios es casi igual a la mitad de los matrimonios efectuados en el año. La natalidad es de las más bajas de América Latina, lo que sumado al exilio de más de un millón de cubanos durante veinticinco años arroja un crecimiento de población mucho más lento que el latinoamericano en general. En Cuba,

32. Pedro Trigo, *¿Giro en la política religiosa del P.C. cubano?*, en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid mayo de 1982), p. 15-17.

solamente el 31 % de la población tiene menos de quince años de edad. Todo esto incide negativamente en la política de un régimen revolucionario que necesariamente tiene que apoyarse en el dinamismo de nuevas generaciones[33].

Sin embargo, es muy poco lo que puede hacer la Iglesia cubana tanto por la reducción de su acción pastoral como por la falta de recursos. El clero disminuye: hay sólo 192 sacerdotes entre diocesanos y religiosos. En 1960, antes de la crisis, había 723 y aún en 1980 sumaban 213. En cuanto a religiosas, hay 214 dedicadas a las leproserías, hospitales y la vida contemplativa. El número de fieles ha decrecido obviamente en contraste con el período prerrevolucionario. Muchos templos y casas parroquiales están en condiciones deplorables y algunos han sido cerrados por la imposibilidad de repararlos. La situación del país y los controles estatales del material de construcción impiden el mantenimiento y la reparación. La comunidad eclesial no cuenta con recursos para afrontar esta tarea, aun en el caso de obtener autorización para hacerlo.

A pesar de la precaria situación, se ha fundado una diócesis más (Holguín en 1979), hay aumento de vocaciones y, sobre todo, la Iglesia y la religión continúan siendo realidades en el contexto social cubano. Una Iglesia pequeña que, con su fidelidad y comunión, da testimonio heroico de que cree, ama y espera. Esperanza que, en lo temporal, no está referida al irreversible fenómeno de la historia sino a la necesaria libertad para anunciar el mensaje salvador. Amor que se extiende a los desterrados que comparten sus vivencias con sentido de pertenencia espiritual a la grey cubana del pueblo de Dios. Amor que cobija con mayor exigencia a quienes ignoran, desprecian o atacan a la Iglesia. Creencia en que «si el reino de Dios pasa por realizaciones históricas no se agota ni identifica con ellas»[34], sino que las trasciende y alcanza su plenitud en la eternidad.

33. Cuba tiene una natalidad del 25,4 por mil, que junto con la de Argentina, Uruguay y Puerto Rico (que tienen respectivamente el 22, 23 y 25 por mil) figura entre las más bajas de América Latina. También con Argentina y Uruguay aparece entre los de más baja población menor de 15 años; siguen Puerto Rico y Chile (37 % y 39 % respectivamente) y todos los demás países latinoamericanos sobrepasan el 40 % en jóvenes menores de dicha edad. Cf. *Pro Mundi Vita: Cuba, Haití, República Dominicana. La Iglesia en dos de las Grandes Antillas*, Impresos Obispado Santiago de los Caballeros, 1983, p. 20-24, en cuya obra y con base en datos estadísticos de los *Anuarios Demográficos de las Naciones Unidas*, reproduce y comenta los datos sobre nupcialidad, divorcios, natalidad y crecimiento de la población cubana en los últimos años.

34. CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, l. 5, p. 193.

Capítulo XI

LA IGLESIA COLOMBIANA

Por Eduardo Cárdenas, S.I.
Profesor en la Universidad Javeriana de Bogotá
y de la Universidad Gregoriana de Roma

BIBLIOGRAFÍA: A. ABELLA, *Así fue el Nueve de Abril,* Bogotá 1973; *Acta et Documenta Concilio Oecum. Vat. II apparando,* serie I *(Antepraeparatoria),* vol. II, parte VII, *América Meridionalis,* Ciudad del Vaticano 1961; J. ÁLVAREZ, *La Iglesia Católica en Colombia,* en RJ I (1947), p. 102-110; id., *Tácticas del comunismo ruso en Colombia,* en RJ I (1944), p. 177-194; V. ANDRADE, *UTC, realidad católica,* en RJ I (1952), p. 98ss; «Annuarium Statisticum Eccl. Catholicae», Vaticano 1975; anónimo, *El Consejo de Bogotá y la cuestión religiosa. Debates acerca de la Universidad Javeriana y la Compañía de Jesús,* Bogotá 1935; «Anuario de la Iglesia Católica en Colombia», años 1938, 1948, 1951, 1953, 1957, 1961, Bogotá; V.D. BONILLA, *Siervos de Dios y amos de los indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo,* Bogotá 1969; J. BOTERO RESTREPO, *El problema misional,* Medellín 1948; M.A. BUILES, *Cartas pastorales,* 3 vols., Medellín 1964-1965; I. CADAVID, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo,* Medellín 1956; G. CAMACHO MONTOYA, *El Concordato ante la conciencia católica de Colombia,* Bogotá 1942; P.P. CAMACHO, *El régimen concordatario colombiano. Sociedad Colombiana de Abogados,* Bogotá 1974; J.R. CARRASQUILLA, *Estudio sobre el Liberalismo* (escr. de 1913), en RJ II (1948), p. 79ss; CELAM, *Directorio católico latinoamericano,* Bogotá 1968; id., *Iglesia y América Latina en cifras. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Bogotá 1978; «Censos de Colombia», 1912, 1938, 1964 y 1973; Conferencias episcopales de Colombia, t. I: *1908-1953,* Bogotá 1954, t. II: *1954-1960,* Bogotá 1962; Conferencia Episcopal de Colombia, *Presentación del Nuevo Concordato,* ed. actualizada, Bogotá 1975; J. CONSIDINE, *Nuestra Casa de la Esquina,* en RJ I (1947), p. 213ss; A. DEL CORRO, *Camilo Torres, un símbolo controvertido, 1962-1966,* Cuernavaca 1968; P. CROUS, *Los misioneros capuchinos y los indígenas del Putumayo,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1968), p. 342ss; J.A. EGUREN, *El derecho concordatario colombiano,* Bogotá 1960; id., *El Estado colombiano frente a la Iglesia Católica. Visión histórica del régimen concordatario en Colombia,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1970), p. 81ss; J. ESTRADA MONSALVE, *El Nueve de Abril en Palacio,* Bogotá 1948; O. FALS-BORDA, *La subversión en Colombia,* Bogotá 1967; J.M. FERNÁNDEZ Y R. GRANADOS, *La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia,* Bogotá 1936; A. GHEERBRANT, *La Iglesia rebelde de América Latina,* México 1970; J. GÓMEZ, *El XXXIX Congreso Eucarístico Internacional: 192 horas de historia,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1968), p. 286ss; F. GONZÁLEZ, *Iglesia Católica y partidos políticos en Colombia,* en «Revista

de la Universidad de Medellín» (Medellín 1976), p. 87ss; M.A. GONZÁLEZ, *Análisis de un Libro,* en RJ II (1962), p. 296ss; G. GONZÁLEZ QUINTANA, *El padre Campoamor: la obra y su espíritu,* Bogotá 1941; A. GUTIÉRREZ, *Crisis moral en Colombia,* en «Revista de las Fuerzas Armadas» (Bogotá 1980), núm. 96 y 97; G. GUZMÁN, *Camilo, presencia y destino,* Bogotá 1967; G. GUZMÁN, O. FALS-BORDA, etc., *La violencia en Colombia,* Bogotá 1962; B. HADDOX, *Sociedad y Religión en Colombia,* Bogotá 1965; F. HOUTART Y G. PÉREZ, *Acción Cultural Popular: sus principios y medios de acción. Consideraciones teológicas y sociológicas,* Bogotá 1960; G. JIMÉNEZ, *Sacerdote y cambio social,* Bogotá 1967; L.J. LEBRET, *Estudio sobre las condiciones del desarrollo en Colombia,* 2 vols., Bogotá 1958; C. DE LORA, *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina,* CLAR, Bogotá 1971; L. LOZANO TORRES, *Intervención del clero en la actividad política del Estado,* Bogotá 1949; J. MARÍNS y equipo, *Praxis de los padres de América Latina. Los documentos de las conferencias episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978),* Bogotá 1978; A. MARTÍNEZ CUESTA, *Beato Ezequiel Moreno. El camino del deber,* Roma 1975; C. MESA, *Autobiografía de la madre Laura de Santa Catalina,* Medellín 1971; Ministerio de gobierno de Colombia, *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia,* Bogotá 1956; G. MOLINA, *Las ideas liberales en Colombia,* 2. t., Bogotá 1970; A. MONCADA, *Un aspecto de la violencia,* Bogotá 1963; J.M. NIETO ROJAS, *La batalla contra el comunismo en Colombia,* Bogotá 1954; M.D. OLANO, *Monseñor Builes,* Medellín 1978; S. ORTEGA TORRES, *La obra salesiana en los lazaretos,* Bogotá 1938; E. OSPINA, *Perfil espiritual de Colombia,* en «Latinoamérica» (México 1949), p. 118ss; id., *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada «persecución religiosa»,* Bogotá 1954; G. PÉREZ, *El problema sacerdotal en Colombia,* Bogotá 1962; G. PÉREZ e I. WUST, *La Iglesia en Colombia: estructuras eclesiásticas,* Bogotá 1961; G. RESTREPO JARAMILLO, *El pensamiento conservador,* Medellín 1936; J.M. RESTREPO POSADA, *La Iglesia en dos momentos difíciles de la historia patria,* Bogotá 1971; E. RESTREPO URIBE, *El protestantismo en Colombia,* Bogotá 1944; A. ROBLEDO MEJÍA, *Territorios Misionales,* Bogotá 1973; R. REYNA, *Intervención comunista en el golpe de Bogotá,* México 1948, Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano (SPEC) en Bogotá; *La Iglesia ante el cambio,* 1969; *La justicia en el Mundo: aportes de la Iglesia Colombiana para el Sínodo de 1971,* 1972; *Justicia y exigencias cristianas,* 1974; *La Evangelización,* 1974; *La Reforma litúrgica,* 1975; *Documentos sobre Educación,* 1975; *Diaconado permanente y ministerios laicales,* 1975; *Identidad cristiana en la acción por la justicia,* 1976, *Pastoral de las vocaciones,* 1977; *Documentos de Trabajo para la Conferencia de Puebla* (mimeogr.) 2 vols., 1978; C. TORRES, *Cristianismo y Revolución. Prólogo, selecciones y notas* (los escritos del padre Camilo Torres) de Óscar Maldonado, Guitemie Olivieri y Germán Zabala, México 1970; L. UPRIMMY, *¿Es inconstitucional, anacrónico y contrario al Vaticano II el Concordato de 1973?* en «Foro Colombiano» (Bogotá 1974), núm. 63; A. URIBE MISAS, *La libertad de enseñanza en Colombia,* Bogotá 1962; varios autores, *Iglesia y Estado en Colombia. Sus relaciones desde la colonia hasta nuestros días,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1970); A. VÁSQUEZ CARRIZOSA, *El Concordato de Colombia con la Santa Sede,* Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, Bogotá 1973; R. VIDAL, *Crítica histórica al libro de Víctor Bonilla «Siervos de Dios y amos de los indios»,* Pasto 1970; M. ZAPATA RESTREPO, *La Mitra Azul, Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo,* Medellín 1973; F. ZULUAGA, *Estructuras eclesiásticas de Colombia,* Bogotá 1971.

Las revistas que citamos con mayor frecuencia son «Revista Javeriana» (RJ), Bogotá; «La Iglesia», órgano de la arquidiócesis de Bogotá; «El Mensajero del Corazón de Jesús» = «El Mensajero», Bogotá.

I. Características generales

1. *El país*

Colombia tiene una superficie de 1 139 000 km^2, torturada por una caprichosa geografía. Al empezar el siglo xx la población llegaba a cuatro millones, pasaba de los nueve en 1940 y alcanzaba casi 27 millones en 1980, con un crecimiento anual de más del 3 % en los últimos decenios. El crecimiento de las ciudades ha sido espectacular e inorgánico. La Bogotá de 90 000 habitantes de 1900, pasa de los cinco millones en 1980. En proporciones parecidas se han desarrollado Medellín, Cali, Barranquilla. La evolución de país rural a país urbano, con un 80 % de población campesina en 1900 y con sólo el 30 ó 33 % en 1980, plantea serios problemas sociales y pastorales.

La distribución de la tierra presenta un cuadro de injusticia: en 1960 cada campesino sin tierra tenía siete personas de familia; el 70 % de los campesinos no poseían tierra y el 30 % eran minifundistas[1]. La reforma agraria adelantada desde los años sesenta llegó tardíamente y se ha demostrado bastante ineficaz. El analfabetismo se calculaba en un 70 % de la población en 1900, en un 58 % en 1938, y todavía alcanzaba a un 20 % en 1980. Hacia 1940 había además unos cien mil indígenas de tribu. En el decenio de 1970 la pirámide de edades se mantenía en una enorme base de población juvenil: el 45 % de la población era menor de 15 años[2].

2. *Las tensiones políticas*

La vida política se había estructurado hasta 1960 en un terco y agresivo bipartidismo de liberales y conservadores. Ni el partido comunista fundado por los años treinta, ni otros ensayos de partidos populistas han sobrepasado el 5 % de la votación en los últimos años. Sin embargo, desde 1960 se va acentuando la apatía electoral y el descrédito de los partidos tradicionales, que parecen sobrevivir por inercia.

En la historia colombiana salta a la visa el trasfondo religioso de los dos partidos de tradición: anticlerical, el liberal; católico o clerical, el conservatismo[3]. A pesar de la implacabilidad mutua de ambos partidos, el país ha vivido en cierta estabilidad política desde principios del siglo. Un solo cuartelazo, en 1953, tuvo duración efímera. Ensombrece, en cambio, la historia nacional la recurrente violencia política (decenio de 1930 y de 1950) a la que se ha seguido, desde 1960, la guerrilla izquierdista.

1. RJ (1961), p. 50ss.

2. «Censos de Colombia», 1912, 1938, 1964, 1973 passim; Secretariado permanente del Episcopado Colombiano, *Justicia y exigencias cristianas,* passim; id., *Pastoral de vocaciones,* passim.

3. RJ 1 (1948), p. 148ss. Estudian desde el propio punto de vista esta característica, entre otros, G. Molina, *Las ideas* y G. Restrepo Jaramillo, *El pensamiento.*

3. *El liberalismo como caso de conciencia*

La historia civil se ha visto acompañada de frecuentes manifestaciones oficiales de religión que obedecen al sustrato católico del país, a la tradición dejada por la hegemonía conservadora y al estatuto concordatario de la nación. Aunque este ceremonial responde, en ocasiones, a una intención sincera y católica, debería encuadrarse también en la *forma mentis* de ciertas instrumentalizaciones tradicionales: políticos y hombres de Iglesia conocen la gran carga de significación que suelen llevar consigo tales manifestaciones civicoeclesiásticas ante la masa de los creyentes. Desde 1885 hasta 1930 gobernó el partido conservador; de 1930 a 1946, el liberal, cuando regresaron al poder los conservadores hasta 1958, año en que se inauguró el sistema de gobierno o de Frente Nacional, pactado para 16 años. A partir de 1974 vienen gobernando presidentes liberales. Desde 1934 los resultados electorales acusan una notable mayoría liberal.

Frente al partido liberal el clero abrigó una actitud hostil: pesaba el recuerdo de su actitud anticatólica en el siglo pasado[4]. Por el contrario el partido conservador aparecía, muchas veces con graves equívocos, como el «Partido católico» que debía ser apoyado[5]. Tal hostilidad obedecía también a la situación en que se encontraba la Iglesia en las repúblicas centroamericanas, en México y en el Ecuador durante los primeros treinta años de nuestro siglo, vejada por la masonería o el liberalismo. Esto explica la combatividad del obispo de Pasto, fray Ezequiel Moreno, beatificado en 1975, que vivió geográficamente muy cerca de la Iglesia ecuatoriana. Fray Ezequiel Moreno es el primer obispo de Colombia elevado al honor de los altares; por encima de la detracción de sus enemigos, prolongada hasta el año de su beatificación (1975), ha descollado su figura de obispo, padre de los pobres, a quien en su diócesis de Pasto se le sigue llamando, como durante sus años episcopales, con el humilde y cariñoso apelativo de «Padre Morenito». Su vida, sembrada de contradicciones, queda muy bien definida en el título de su última gran biografía, *El camino del deber*[6]. El santo prelado no dio un solo paso en la difícil situación política de la época, sin consultar, sin orar y sin mantener informado al papa. La tesis del caudillo liberal, Rafael Uribe, publicada en 1912 bajo el título *De cómo el Liberalismo colombiano no es pecado,* fue incluida en el *Índice.* La obsesión antiliberal manifestada en diferentes matices, indujo a la Santa Sede a pronunciarse en

4. «El Mensajero» (Bogotá 1911), p. 9ss y 150ss, trae un estudio de esta circunstancia. En 1897 el arzobispo de Bogotá Bernardo Herrera Restrepo recordaba al jefe liberal, R. Uribe Uribe, que buscaba una suerte de concordia, la incompatibilidad entre catolicismo y liberalismo. Véase B. Herrera Restrepo, *Pastorales y Documentos,* t. I, Bogotá 1898. En una *Exposición* del Episcopado colombiano de 1924, se lee, entre otras cosas: «Aún resuenan en los oídos de algunos de nosotros los discursos con que algún famoso tribuno exigió en pública convención [¿1863?] que se votara una ley para fusilar a los obispos de Colombia y así salvar la república» *(Conferencias episcopales* I, p. 360).

5. R. Carrasquilla, *Estudio sobre el liberalismo;* I. Cadavid, *Los fueros.*

6. A. Martínez Cuesta; fecha de la biografía 1975.

diversas ocasiones. En 1900 se llamaba a distinguir entre los grados inaceptables o tolerables del liberalismo, que en Colombia no renunciaba oficialmente al laicismo social, al matrimonio civil ni al divorcio[7].

Por los años cuarenta, muchos liberales creían que en Colombia era realizable el proyecto liberal no anticatólico, sino «de tipo holandés o norteamericano», como se expresaba el candidato liberal Carlos Arango Vélez. Casi hasta mitad del siglo la Iglesia tuvo que recordar, llegada la ocasión, la apoliticidad del clero, la distinción de responsabilidades y la neutralidad en las campañas electorales. Normas ineficientes y aun contradictorias, si se tiene en cuenta la viva militancia de muchos colombianos y la conducta del clero y de algunos obispos. Al subir el partido liberal al poder en 1930, después de 45 años de cuasihegemonía conservadora, gran parte del clero acaudilló una resistencia, a veces virulenta, que más tarde le valdrá la calumnia de haber sido cómplice de la violencia política[8]. En el plano pastoral, aunque las actitudes sean comprensibles, resulta deplorable la forma como fue tratada, no pocas veces la mayoría liberal, que fundamentalmente era católica. Por infausta contradicción, en tanto que se alegaba el hecho de la totalidad moral católica del país, esa mayoría se sentía frecuentemente estigmatizada por muchos sacerdotes. Las intervenciones episcopales, a su vez, que en algunas ocasiones (especialmente en 1949) descalificaron el voto electoral en favor del liberalismo, fueron olímpicamente desatendidas: el liberal colombiano decía que era católico, pero antes era liberal. Empero no debe olvidarse que una veintena de proposiciones del *Syllabus* pertenecían a la ideología del liberalismo colombiano. En 1958 la Comisión de Acción política del liberalismo manifestaba que podían darse por canceladas las pugnas religiosas. Pero cuando afloran temas de conflicto como el aborto, la limitación de la natalidad, la hostilidad a la educación privada, la supresión del concordato, el liberalismo sigue acantonado en sus posiciones tradicionales.

II. Características generales de la vida católica

1. *Ventajas de la paz religiosa*

Contrariamente a lo que ha ocurrido en otros países latinoamericanos, la Iglesia colombiana ha disfrutado de largos períodos de paz. Tal situación le ahorró el desgaste de energías que hubiera tenido que emplear en su propia defensa, en un país donde la intensidad política polarizaba el interés nacional cuando todavía no se había desarrollado el poder industrial, económico o cultural. La constitución de 1886 y el subsiguiente concordato se

7. Cartas de la Secretaría de Estado *Plures e Columbiae* y *Generalibus* del 6 de abril de 1900. Texto en *Conferencias Episcopales* I, p. 569-575.

8. F. Posada, *Colombia: violencia y subdesarrollo,* Bogotá 1969, p. 139. La obra es parcializada. La acusación se refiere al decenio de 1947-1957, pero se vincula a tiempos anteriores.

demostraron convenientes después de las luchas religiosas y de las zozobras crónicas del siglo XIX[9]. La Iglesia pudo organizar un sólido aparato de educación y de beneficencia. Constitución y concordato aseguraban a la Iglesia la libertad con una especial protección de la ley; sancionaban los efectos civiles del matrimonio canónico, legislaban sobre la enseñanza religiosa en los centros oficiales, privilegiaban la obra misional y aseguraban el fuero eclesiástico. Quedaron liquidadas las veleidades jurisdiccionalistas de los gobiernos decimonónicos en la elección de los obispos. Eran adquisiciones a las que el catolicismo no podía renunciar inocentemente. La paz religiosa, aunque se viera contaminada de interpretaciones abusivas, valió a la Iglesia una organización propia y nacional. Sus obispos y la mayor parte del clero y de los religiosos han sido oriundos de Colombia. Más del 80 % de los 3500 religiosos y de las 18 000 hermanas que trabajaban en 1974 eran nacionales; compárese esta situación con la de Venezuela o de las repúblicas centroamericanas.

2. *Los equívocos*

Tan favorable situación no libró a la Iglesia de confusiones lamentables y de confianzas estériles en su prestigio social y en el poder político. Se llegó incluso a reconocer en el arzobispo de Bogotá, durante la hegemonía conservadora (hasta 1930), una suerte de árbitro de las candidaturas presidenciales. Semejante circunstancia había de golpear fuertemente la credibilidad de la jerarquía[10]. Pero ni el concordato, ni la constitución hacían de la religión católica una religión oficial. «Se entiende que la religión católica no es ni será oficial» dice el artículo 38 de la constitución de 1886.

3. *El magisterio episcopal*[11]

La Conferencia episcopal empezó a organizarse desde 1908 y se ha venido reuniendo con diversa pero constante periodicidad; se sirve desde los años cincuenta de un activo Secretariado permanente (SPEC). Los temas abordados y el estilo van mostrando en qué forma se ha ido desplazando el interés y la comprensión de las preocupaciones pastorales[12]. La lectura de

9. F. Gómez Martínez, *Antecedentes de la Constitución de 1886,* en «Universitas» (Bogotá 1966), p. 161ss. Sobre ese Concordato existen buenos estudios. Véase en bibl. C. Camacho, P. Camacho, A. Eguren.

10. J. Restrepo Posada, *La Iglesia en dos momentos.* Como escrito sintomático y agrio, F. López, *Proceso al poder religioso en Colombia,* Bogotá 1968. También L. Lozano Torres, *Intervención.*

11. Véase *Conferencias episcopales*, cuya enseñanza desde 1908 hasta 1960 ha sido recogida en dos tomos. Desde 1962 ha aparecido en folletos editados por el SPEC (Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano).

12. Véase más adelante, III, *Los años de la Seguridad*, p. 1118ss. Se descubre una sensible

ciertas cartas pastorales de otros decenios descubre, por cierto, una actitud paternalista o autoritaria que hoy exaspera a algunos sociólogos o historiadores. Casi hasta la celebración del Concilio Vaticano II, los métodos y la entonación parecen responder a una sociedad estática, comandados por la pastoral tradicional, que privilegiaba los aspectos sacramentales y cultuales, los actos multitudinarios y la eficacia de los mecanismos asistenciales: Acción Católica, estatuto parroquial, beneficencia, educación. Desde los años sesenta se advierte un cambio: el influjo de la sociología religiosa, las nuevas situaciones, el Concilio y *Medellín,* han incidido en un nuevo estilo de pastoración episcopal. El episcopado colombiano ha procedido, en general, si se exceptúa la circunstancia de la reforma concordataria de 1942, con bastante unidad de criterio a lo largo de estos ochenta años de historia.

4. *Las estructuras eclesiales*

En 1871 había 1403 sacerdotes diocesanos para cerca de tres millones de habitantes: uno para más de dos mil fieles. En 1960 los sacerdotes seculares eran 4200 para unos quince millones: uno por 3700 habitantes. En 1976 los sacerdotes diocesanos y religiosos eran más de 5000 dentro de una población de casi veinticinco millones: uno para 5000 habitantes. Pero si se hubiera seguido con el ritmo de los buenos años, los sacerdotes deberían ser 7700. La desproporción tiende a agravarse peligrosamente. Al hablar de la escasez de vocaciones debe tenerse en cuenta, por lo menos hasta 1965, que la franja social de donde salían las profesiones liberales era muy reducida; así, en 1938 había 1700 ingenieros y 3700 abogados; los sacerdotes nacidos en Colombia eran 2500. Por tanto el sacerdocio no quedaba por debajo de las posibilidades de elección. Pero en los años de la crisis secularista los ingenieros, arquitectos y de profesiones afines solos alcanzaban el número de 16 500, mientras que los sacerdotes, religiosos y personas dedicadas al bienestar social eran apenas 7000.

Colombia no es un país homogéneo. Hay enclaves de acendradas características religiosas que proporcionan más de la mitad de las vocaciones. Otros se equiparan a las regiones más descristianizadas del continente.

Las cuatro arquidiócesis y diez sedes episcopales de principios del siglo, eran once arquidiócesis y 28 diócesis en 1980. El crecimiento de jurisdicciones arranca de 1950. Resultan inexplicables los criterios que rigieron anteriormente para la multiplicación avara de jurisdicciones eclesiásticas, ya que muchos territorios eran macrodiócesis de hasta 60 000 km^2 con una pastoración episcopal anónima; pero debe pensarse en el sacrificio y heroísmo de los obispos, que no renunciaban a la visita pastoral con modalidades semejantes a las de los tiempos coloniales. Si en 1938 había 875 parroquias, en 1977 eran más de dos mil con 12 000 feligreses hipotéticamente cada una.

diferencia entre el estilo, el tono, los temas de la enseñanza episcopal entre 1908-1950 y de este año en adelante.

La figura del obispo y del sacerdote estuvo rodeada de prestigio y aun después de la afirmación secularista se la sigue teniendo en cuenta[13]; en los últimos años la disposición ácida y agresiva contra la llamada «Iglesia oficial» se ha originado y fomentado por grupos clericales, como ocurre en otros países de nuestro continente; los años anteriores a *Puebla* se mostraron singularmente exasperados en esta disposición espiritual. No habría que lamentar excesivamente la condición «clericalista» de que se acusa a la sociedad colombiana, si, verosímilmente, esta circunstancia ha asegurado la audiencia encontrada por los sectores contestatarios.

La vida parroquial cultivó durante largos años formas populares de piedad a través de asociaciones, que han perdido mucho influjo en los medios urbanos. Sobresalieron las misiones populares que polarizaban la atención de las parroquias durante varias semanas, pero con la desventaja de no trabajar en profundidad. Fueron célebres las de 1948, las de 1954 (año mariano), las del Equipo Internacional de 1960 a 1964, la del departamento de Tolima cuando habían pasado los años de la violencia política. En 1948, año brutalmente convulso del «Bogotazo», los religiosos solos impartieron 1700 catequesis, oyeron tres millones de confesiones, predicaron 38 000 sermones, y repartieron diez millones de comuniones[14]. La vida sacramental ha florecido en muchas parroquias de modo impresionante: en la población de Marinilla, con 8000 habitantes[15] en 1947, comulgaban dos mil personas diariamente; en la parroquia bogotana de Chapinero, con 14 000 feligreses, se repartían, por esos años, unas mil comuniones cada día[16]; en la Iglesia de Cristo Rey de Pasto, se distribuían cerca de 20 000 comuniones mensuales[17].

5. *Las misiones*

De 1890 parte la creación de territorios misionales, que cincuenta años más tarde constituían cuatro vicariatos y ocho prefecturas apostólicas, con 231 sacerdotes, 378 religiosas y 520 000 habitantes. En 1973 las jurisdicciones eran 21, con 520 sacerdotes y religiosos, con 1220 hermanas y más de seis mil colaboradores. Situación excepcional entre los países latinoamericanos. Diversos convenios de misiones, celebrados con el Estado, contribuyeron al desarrollo de la obra misional. La «Revista de misiones», que ha sobrevivido valientemente, fundada en 1925, mantiene en parroquias y co-

13. G. Jiménez, *Sacerdote y cambio social;* G. Pérez, *El problema sacerdotal.* El sociólogo marxista O. Fals-Borda ha modificado su apreciación sobre el trabajo pastoral y social del clero. Compárense dos estudios suyos: *El hombre y la tierra en Boyacá,* Bogotá 1957, con *Colombia en cifras,* Bogotá 1963.

14. E. Ospina, *Perfil,* p. 118. El autor, gran sacerdote de la Compañía de Jesús, muerto en 1966, propende a una magnificación de las cifras.

15. J. Considine, *Nuestra casa,* p. 213.

16. Cf. nota 14.

17. «Noticias de la Provincia [S.I.] de Colombia», Bogotá, en muchas entregas del decenio 1940-1950.

munidades el interés por el trabajo evangelizador en Colombia. Recurrentes campañas contra las misiones, prolongadas hasta 1980, tratan de difamar la obra de la Iglesia[18], que a veces no es conocida ni por los propios obispos, como informaba un prefecto apostólico en 1959 a la Comisión Antepreparatoria del Concilio[19]. Estadísticas recientes manifiestan el excelente trabajo de evangelización y promoción adelantado por los misioneros[20]. Monseñor Miguel Ángel Builes fundó, dentro de una gran pobreza, en 1927, el Seminario de Misiones de Yarumal (Antioquia). Por él han pasado más de 300 sacerdotes que regían tres vicariatos y una prefectura apostólica en 1980 y prolongaban su acción en países latinoamericanos[21]. Otra gran figura misionera es la de la madre Laura Montoya, fundadora de las religiosas de María Inmaculada, cuya obra en pocos decenios superó las mil religiosas. Se encuentran trabajando en difíciles campos de Colombia, Venezuela, Centroamérica y África[22].

La encíclica de Pío x, *Lacrimabili Statu* (1912) sobre la suerte de los indios esclavizados por los caucheros, obtuvo una respuesta de los obispos (1913) que, a su vez, estimularon al aprendizaje de las lenguas indígenas y a la promoción de obras educativas y de caridad. Nadie ha contribuido tanto al estudio de la antropología indígena como los misioneros, para lo que funciona en Bogotá el centro y el museo *Etnia*[23]. El fomento de los territorios misionales se planteó también, en los primeros decenios, en términos de defensa de la integridad territorial. No se sabe con cuánta información y buena fe, grupos clericales contestatarios aseguran que con ello la Iglesia perseguía la conservación de enclaves de su prestigio.

Otros pilares importantes de la acción eclesial han estado constituidos por la enseñanza y la caridad. De ellos se hablará en páginas siguientes.

III. Los años de la seguridad: 1900-1930[24]

Los primeros treinta años de este siglo ofrecieron a la Iglesia una situación excepcional de tranquilidad garantizada por la constitución, el concordato y la benevolencia del Partido Conservador.

18 Véase más adelante, nota 68 y texto

19 *Acta et Documenta*, p 463

20 A Robledo Mejía, *Territorios*

21 Monseñor Miguel Ángel Builes (1888-1973), aunque muy controvertido por su actitud antiliberal, es, en el campo pastoral y misional, un prelado de cualidades excepcionales Véase M Olano, *Monseñor Builes*, M M Zapata, *La Mitra Azul*

22 C Mesa, ed y coment *Autobiografía*

23 El Centro de Investigaciones Linguísticas y Etnológicas de la Amazonia Colombiana (CILEAC), que en 1953 poseía 75 000 fichas bibliográficas, fundado por el capuchino Marcelino de Castellví, cobró fama internacional Véase la noticia en la revista «Latinoamérica» (México 1950), p 156-159 El misionero, Francisco Arango Montoya, publicó en 1977 el *Atlas indigenista de Colombia*, de excelente factura científica y tipográfica

24 El régimen conservador y el estatuto concordatario empezaron propiamente en 1885 y 1886

1. *Preocupaciones del magisterio episcopal*

Después de la «guerra de los mil días» (1899-1902) que dejó más de cien mil muertos, los obispos insistieron en la paz y en la concordia nacional, y lo hicieron de nuevo en la primera conferencia episcopal de 1908, advirtiendo que no deberían excluirse del gobierno los adversarios políticos, a condición de que no se amenazara la estabilidad de la patria y de la religión. Otras declaraciones sobre el respeto a la autoridad y la prudencia del clero en la política, en que intervino activamente el delegado apostólico, monseñor Francisco Ragonesi, traduce el sobresalto de recaer en una nueva guerra civil, cuando se sospechaba de un viraje liberal del presidente conservador Rafael Reyes (1904-1909).

A lo largo de estos años se hace hincapié en el deterioro de las costumbres, en el alcoholismo, concubinato, pereza y obsesión política. Con frecuencia se recuerdan los orígenes católicos de la nación, se sale en defensa de los valores de la familia, se insiste en el cumplimiento del domingo y en la atención y caridad que ha de prestarse a los pobres[25].

2. *El catecismo*

La encíclica *Acerbo nimis* de Pío x acerca de la enseñanza del catecismo produjo un gran movimiento de catequización que duró bastantes años. Cada obispo en su diócesis dio impulso a la Congregación de la Doctrina. En la arquidiócesis de Bogotá hubo parroquias en las que asistían más de mil personas al catecismo dominical, actividad que se prolongó hasta mitad del siglo gracias a la colaboración de los religiosos y de numerosos grupos de mujeres católicas.

3. *Buena y mala prensa*

Motivo de solicitud fue la prensa, lo que indica una preocupación de la Iglesia por hacerse presente en los medios de influencia, que en el caso no trascendía a la enorme masa analfabeta. Se crearon periódicos de orientación católica, como «La vida del pueblo» y «La Unidad»[26], en los que se escribió mucho sobre la causa de los obreros. Revistas como «Lecturas católicas» y «El mensajero del Corazón de Jesús» tenían larga tirada y llegaban a apartadas parroquias. Se fomentó la impresión de pequeñas hojas parroquiales, que sobrevivieron hasta mitad del siglo, pero han desapa-

25 Es notable por su actualidad (1980) cuanto escribía en 1910 el arzobispo de Medellín, M J Caycedo, para denunciar la indiferencia religiosa. «La heroica Irlanda y la desventurada Polonia han preferido vivir en la mendicidad y en la esclavitud antes que ser infieles a Dios y a la religión» (*Pastorales*, Medellín 1931, p 382)

26 «El mensajero del Corazón de Jesús» escribía en 1910 que «La Unidad» estaba redactada por «católicos integérrimos», p 44

recido ahogadas por la evolución social. Tales publicaciones fueron bien meritorias porque mantenían a los católicos en contacto con la vida de la Iglesia universal y con el magisterio de la Iglesia. Abundan las noticias de la persecución religiosa en Francia, Portugal, México y el Ecuador. Para la edificación de las gentes prodigaban relatos de castigos divinos y de milagros apologéticos. Los obispos promovieron «cruzadas nacionales de prensa» para combatir la indiferencia religiosa y la perversión de costumbres, pero deploraron con frecuencia la apatía de los católicos frente a publicaciones hostiles. Eran además tiempos en que fácilmente se apelaba o al pecado mortal o a la excomunión contra los periódicos anticatólicos[27]. Lo que no impedía que periódicos jocosos como «Ravachol» y «Chantecler» de Bogotá, o «El arpón», «El tábano», «Tin-tan» de Popayán, Cali y Barranquilla, hicieran burla de lo humano y de lo divino. La respuesta no se devolvía con las mismas armas, sino con el anatema: La Conferencia episcopal de 1913 lo fulminó contra una docena de estas publicaciones. En 1916 hubo pastoral colectiva contra la prensa laicista, lo que constituye un síntoma de que existían sectores radicalmente enfrentados a la concepción cristiana de la vida tal como se vivía en aquellos tiempos.

4. *La doctrina social de la Iglesia*

La Acción Católica y la Acción social fueron insistentemente promovidas y constituyen uno de los pocos ámbitos del apostolado laical. Su impulso data de 1913. «La Iglesia», órgano de la arquidiócesis primada, publicaba periódicamente los estudios sociales del jesuita Jesús M. Fernández, y reimprimía los buenos artículos de la época, del padre Aspiazu, y de la revista española «Razón y fe». Cincuenta años más tarde reprocharán algunos el que llaman planteamiento paternalista y clerical de esas instituciones, pero careciendo Colombia de una estructura industrial y viviendo todavía en términos de estratificación social, parece demasiado pedir a la intuición de la jerarquía que abordara los problemas con criterios estructurales modernos: se hablaba a otra realidad. No falta, con todo, el enjuiciamiento a la absolutización de la propiedad privada[28] y a los bienes superfluos[29]. En 1928 el arzobispo de Bogotá denunciaba el abuso a que eran sometidos los obreros y proclamaba el derecho de asociación sindical[30]. Existe un gran silencio a propósito de *la matanza de las bananeras* ocurrida en 1928 en la costa norte de Colombia.

La celebración del Congreso Eucarístico de Bogotá en 1913 y del Congreso Mariano en 1919 sirvió de ocasión para promover el conocimiento de

27. El obispo de Cali, monseñor Perlaza, excomulgó a quienes leyeran «El arpón» y «El tábano»; casos parecidos con «La linterna» de Tunja y «La verdad» de Cartagena. En 1926 el arzobispo de Popayán tomó medidas semejantes contra otras publicaciones.

28. Véase «La Iglesia» (1920), p. 43-46.

29. Pastoral de cuaresma del Arzob. de Bogotá en 1921.

30. «La Iglesia» (1928), p. 15-32.

la doctrina social católica, y, la creación de una buena prensa (que se quedó en buenos deseos), la construcción de casas baratas para los pobres y la fundación de institutos nocturnos para obreros. Se pidió que en los seminarios se abriera la cátedra de *Doctrina social.* Desde 1910 se advierte alarma por el socialismo, aunque se dice que no significa una amenaza inminente[31]. Obra católica, meritoria y floreciente fue (y sigue siendo) la de las *Conferencias de San Vicente de Paúl,* instituida en Colombia desde mediados del siglo XIX. Tuvo mucha acogida y contribuyó, dentro de sus límites, a aliviar numerosas necesidades de las familias pobres.

5. *Masonería y protestantismo*

Esta situación bonancible no estuvo exenta de manifestaciones de intolerancia anticlerical. La masonería atacaba a los religiosos extranjeros, no pocos profesores descreídos trabajaban en colegios oficiales y una asonada provocada por personas hostiles de Cartagena obligó a su arzobispo a emigrar a Panamá en 1911[32]. Si la masonería constituyó un peligro en los primeros decenios y fue denunciada por el magisterio episcopal, a mitad del siglo, fue descrita «más que como una caverna de conspiración antirreligiosa, como un débil instrumento de las veleidades naturalistas del neopaganismo y una especie de monipodio político para el enganche de ciertos sectores»[33].

La actividad protestante, aunque reducida, era tesonera. Es conocida la expresión de Teodoro Roosevelt, pronunciada hacia 1910, de que los Estados Unidos no tendrían influjo en América Latina mientras ésta permaneciera católica[34]. Hasta 1930, Colombia fue terreno estéril para la propaganda protestante, no obstante la actividad de los presbiterianos con sus colegios y centros de asistencia. Hasta ese año los protestantes no pasaban de algunos millares. Su momento les estaba reservado para los decenios siguientes[35].

31. «El mensajero del Corazón de Jesús» (1910), p. 125ss. Ese año la intención del apostolado de la oración para el mes de marzo había sido «la lucha contra el socialismo».

32. El arzobispo BRIOSCHI había escrito en 1907 un *Memorial* al presidente Rafael Reyes: *La masonería ante las leyes y la constitución de Colombia,* Cartagena 1907, 21 páginas. Otro documento parecido se debe al arzobispo de Medellín, M.J. CAYCEDO, *Cartas Pastorales,* Medellín 1931, p. 303-306.

33. J. ÁLVAREZ, en R. PATTEE, *El catolicismo hispanoamericano contemporáneo,* Buenos Aires 1951, p. 150.

34. La afirmación pertenece a la pastoral del arzobispo de Bogotá, monseñor Ismael Perdomo, cuaresma de 1940, que la toma de C. CRIVELLI, *Los protestantes y la América Latina,* Isola del Liri 1931, p. 102-103.

35. El escritor protestante W.T.T. MILLHAM escribía en 1951: «En 1930 los liberales subieron al poder y de ahí en adelante funcionó la más perfecta democracia de América. Desde 1946 han estado gobernando los conservadores bajo la inmediata dirección del general Franco y con la connivencia del clero católico se ha implantado en el país la más tremenda y sanguinaria dictadura jamás conocida en América. Ha habido una severa intensificación de la actividad para exterminar al partido liberal y la fe protestante» *(Latin America. Expanding Horizons,* Londres 1951, p. 35).

6. *Cuando cayó el Partido Conservador*

Al aparecer la hegemonía liberal en 1930, y con ella nuevos proyectos sociales, la Iglesia se encontrará poco preparada para el cambio. La larga simbiosis con un régimen confesional, así tenga su explicación en el recuerdo histórico de lo que fueron los gobiernos liberales del siglo XIX, impidieron que el catolicismo desarrollara muchas potencialidades específicas y se modernizara sobre todo por la ausencia de los centros de decisión y de la cultura.

La estructura rural de Colombia y los métodos pastorales galvanizados por esa situación, se verán sorprendidos por el cambio hacia el capitalismo burgués y por un incipiente modelo laicista de sociedad.

Se suele presentar una descripción bastante mordaz de las relaciones entre catolicismo y Partido Conservador, como si la Iglesia, sin más, se hubiera prendido al carro triunfal de los privilegios. Nos parece acertada la afirmación que hacía en 1954 el Secretariado permanente del episcopado colombiano cuando escribía

> «Por cierto el Partido Conservador, que tenía un programa católico, ha reconocido a la Iglesia una situación privilegiada en Colombia. Pero en esto no hacía más que aplicar la doctrina pontificia de la encíclica *Libertas* de León XIII. Es inexacto decir que la Iglesia se ha beneficiado de los *favores* del gobierno; el gobierno no ha hecho sino su deber en Colombia, cuya población cuenta el 99 % de católicos»[36].

IV. Los años de liberalismo: 1930-1946

1. *La república liberal*

A la hegemonía conservadora se siguió una hegemonía liberal, que, en materia religiosa dejó la impresión de que venía a arreglar cuentas. Se propugnó la liberalización del país pretendiendo naturalizar principios laicistas y desplazando a la Iglesia de sus posiciones de influencia. La reforma de la constitución, en 1936, fue un primer intento de modernización del Estado, pero al lado de aciertos sociales, se perseguía también la descristianización de la sociedad: la educación, el matrimonio, la separación de la Iglesia y del Estado, la reforma o abolición del concordato, la campaña contra el clero extranjero, la benevolencia prestada a la propaganda protestante, el fomento del sindicalismo izquierdista no eran objetivos inocentemente perseguidos. Dentro de ciertas formas externas de cortesía, obispos, clero y gobernantes vivieron fuertes tensiones que, a veces, revistieron apariencias de ruptura y aun de persecución[37]. La hostilidad adquirió matices

36. Amplia exposición a este propósito puede leerse en la carta que dirigió el director de la revista católica «Testimonio» de Bogotá al director de «L'Actualité Réligieuse» de París en octubre de 1953 («Testimonio», núm. 55 [1953], p. 15-22).

37. Frecuentes citas en M.A. Builes, *Cartas*.

sectarios y hasta grotescos: de escuelas y puestos oficiales se retiró el crucifijo, se expulsó a los jesuitas y a los hermanos lasallistas de algunos centros de educación, la policía hostigaba muchas manifestaciones públicas de fe, e incluso hubo algunos sacerdotes asesinados[38]. No en vano llegó el liberalismo para «demoler estructuras coloniales», según decía el presidente López Pumarejo (1934-1938). La más célebre manifestación católica de aquellos tiempos, el Congreso eucarístico de Medellín en 1935, cuyo himno también manifestaba un sentido polémico,

> «Salva, Señor Jesús, al pueblo colombiano
> que quiere ser tu pueblo, llamarse tu nación»

reveló la decisión de lucha del catolicismo y del gobierno.

Acantonados en los derechos que les concedía la constitución, unas veces el primado y otras todos los obispos, protestaron repetidas veces contra el atropello de sus prerrogativas, contra diversos vejámenes. La reforma del concordato, propuesta en 1942, que muchos querían suprimir como «opresor de las inteligencias», «desventura de nueve lustros», «vasallaje y esclavitud del Vaticano», pretendía una modernización de relaciones con la Iglesia y no era ciertamente maligna. Jefes conservadores resultaron más papistas que el Papa, y dentro de una táctica confusión de partido y de catolicismo, a la que se añadió un tratamiento inepto del problema por parte del nuncio (monseñor Carlos Serena), se vivió una división del episcopado en 1942. De todos modos, la acción episcopal y la terquedad batalladora de muchos colombianos bloquearon, hasta cierto punto, la descristianización de las instituciones.

2. *La hora del protestantismo*

El proselitismo protestante se intensificó seriamente; se movía dentro de la ley que garantizaba la libertad de cultos. Multitud de pastores norteamericanos se desplazaron a la América Latina, cuando se cerraron las fronteras orientales y asiáticas por causa de la segunda guerra mundial. Por los años cuarenta trabajaban quince denominaciones y sus adherentes eran 20 000. En 1940 y en 1944, el primado, y luego el episcopado, denunciaron ampliamente el problema que se consideraba además como una ofensa al estatuto religioso de Colombia. Se organizó la defensa de la fe (tal era el lenguaje de la época) en la predicación, en las revistas católicas, en la catequesis, pero no pocas veces los contornos emotivos y agresivos de la defensa respondieron a la poca lealtad y a los métodos ofensivos empleados por las confesiones protestantes[39].

38. Ibid., t. II, p. 156ss.

39. Véase el estudio de E. Restrepo Uribe, *El protestantismo en Colombia* y la anterior nota 35.

3. *El Partido Comunista*

En la década del veinte se creó el partido socialista, y en la del treinta el partido comunista, que contaba a su favor la proletarización incipiente, el éxodo de campesinos a las ciudades y el clima de «revolución en marcha» auspiciado por la república liberal del presidente López. El sindicalismo acaparado por la central izquierdista CTC, de reciente fundación, también constituyó una fuerza anticristiana. Los comunistas organizaron congresos obreros, huelgas y agitación sin ahorrar ataques materiales contra las sedes del jocismo y de la Acción Católica[40].

4. *La reacción católica*

El cambio de situación despertó fuerzas latentes del catolicismo. La Acción Católica se organizó de forma más eficaz y realista con una prensa activa sin grandes pretensiones. Se multiplicaron las «semanas de Acción Católica» y en una sola ciudad, Ibagué, se establecieron 125 centros de catequesis. RJ, fundada por los jesuitas en 1933, se distinguió por artículos que exponían y urgían la aplicación seria de la doctrina social de la Iglesia, mientras el magisterio episcopal de 1940 y 1944 se pronunciaba fuertemente acerca de la justicia social[41]. Nacieron también el jocismo y la Acción Católica rural que llegó a contar cien mil miembros activos. De sus filas saldrán pocos años más tarde los líderes sindicales que habrían de organizar uno de los primeros y más fuertes movimientos obreros cristianos en América Latina[42]. Ya desde 1930 los obispos habían pedido a los campesinos que no abandonaran sus campos, actitud que cincuenta años más tarde se manifestaría intuitiva y realista si se tiene en cuenta el crecimiento desorganizado y voraz de las ciudades, aunque sociólogos muy posteriores sólo quieren ver en ello intenciones de dominio del clero sobre el amplio mundo rural[43]. Era, eso sí, una visión muy bucólica de la realidad campesina, pues el documento episcopal no mencionaba las causas del éxodo rural. Como respuesta al sindicalismo monopolizador de signo marxista, la jerarquía creó la *Unión de Trabajadores de Colombia* en 1944 (UTC)[44], que fue encomendada a los jesuitas, excluida del reconocimiento oficial; en 1948 contaba con

40 J Alvarez, *Tácticas* También *Comité Central del Partido Comunista de Colombia* [¿1963?], J M Nieto Rojas, *La batalla*

41 Nieto Rojas, o c , p 251-275

42 Lo reconoce el líder católico argentino, E Maspero

43 Exhortacion del Episcopado, *Conferencias Episcopales* I, p 381-386 Ya en 1919 el arzobispo de Medellín, J M Caycedo, describia las tristes consecuencias de la despoblacion *Cartas Pastorales*, Medellín 1931, p 169-173 Sin embargo, R Ramón De Roux, S I , en largo estudio histórico que comprende los años 1930-1975, presentado en un Congreso de Historia colombiana organizado por marxistas en la Universidad Nacional de Bogotá (septiembre 1977), interpreta la solicitud episcopal como intenciones de dominio paternalista

44 V Andrade, *UTC, realidad católica*

313 sindicatos y 150 000 afiliados. Paralela a ella, la *Federación Agraria Nacional* (FANAL) llegaba, el mismo año, a los 100 000 socios. La UTC en 1971 se presentaba como la organización sindical mayoritaria del país con casi un millón de afiliados, lo que significaba un 68 % de la fuerza sindicalizada del país. Los grupos de la llamada izquierda cristiana se han mostrado últimamente duros y hostiles en sus ataques contra esta central obrera.

5. *Las estructuras eclesiales*

Experimentaron un gran desarrollo; entre 1938 y 1948 las parroquias llegaron a 1074; se construyeron 572 templos, el clero diocesano pasó de 1397 a 1642 sacerdotes, y creció el número de seminaristas hasta 560. Aumentó el número de religiosos y especialmente de hermanas que pasaron de 5700 a 8600. La Iglesia contaba con 413 colegios y 90 000 alumnos, dirigía 385 centros de beneficencia y caridad con casi 50 000 personas atendidas. Pero es motivo de reflexión para la Iglesia que semejante fuerza educativa no haya respondido a un cambio profundo de mentalidad en la promoción de la justicia. El arzobispo de Manizales, Luis Concha, señalaba, por su parte, en la I Conferencia del Episcopado en Río de Janeiro (1955) que los colegios católicos pecaban de «elitismo» económico. Debe reconocerse que la educación privada no goza de ninguna subvención estatal y que muchas buenas intenciones naufragan ante los problemas económicos. Los católicos han escrito mucho sobre este problema, denunciando la injusticia y desconocimiento de causa con que se ataca, por esas razones, el esfuerzo de la educación católica. El Concilio y *Medellín* han acentuado la conciencia de la democratización de la educación católica y han problematizado ciertos apacibles triunfalismos que, a la hora de la verdad, encuentran que los resultados no han respondido a los esfuerzos[45]. En el decenio de 1930 se fundaron las universidades Javeriana de Bogotá y Bolivariana de la arquidiócesis de Medellín. La Javeriana, dirigida por los jesuitas, conoció mucha hostilidad de parte de los universitarios oficiales. Para defender la educación católica se organizó la Confederación Nacional de Colegios Católicos en 1941.

45 Sobre el problema del «clasismo» de la educación privada se ha escrito mucho en Colombia, especialmente en RJ, «La Iglesia» y en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1946-1970) Con estadísticas muy vivas el Secretariado Nacional de Educación de la Iglesia (SENALDI) presenta un cuadro de la realidad y concluye en 1964. «Estos datos nos revelan que las pensiones que se cobran en más de un 90 % de los colegios [católicos] son pensiones no para la *clase rica* sino para la clase menos pudiente» (véase «Revista Interamericana de Educación» [Bogotá 1964], núm 121 y 123) Aquel mismo año, en la Asamblea de la Confederación de educadores católicos se hacía una crítica a la imagen «elitista» de la educación privada Véase también «El Catolicismo» (período), Bogotá 2 de abril de 1964 Hacemos referencia al decenio del 60, aunque salga del período a que se refiere el texto, porque entonces se reflexiona sobre el conjunto historico del apostolado educativo

6. *El Nueve de abril*

El 9 de abril de 1948 fue asesinado el caudillo liberal, Jorge Eliécer Gaitán. La explosión popular de venganza no conoció límites[46]. El movimiento revistió agudas características antirreligiosas con el asesinato de algunos sacerdotes y el incendio de templos y edificios religiosos en diversas ciudades de Colombia. Abundan las interpretaciones acerca de las causas y el significado de este fenómeno inusitado hasta entonces en la nación. Los obispos hablaron y trataron de exponer las responsabilidades haciendo un análisis de la naturaleza y tácticas del comunismo ateo y de las consecuencias a que podía conducir la aplicación del liberalismo doctrinario. Pero el «Nueve de abril» demostró que había niveles de descristianización y odio de clases más profundos de cuanto hubiera podido pensarse. El deterioro moral en todos sus aspectos, que conformó un clima apto para la expresión violenta de la vida política, fue denunciado ampliamente por los obispos en un mensaje a toda la nación en junio de 1951. Empero no sería exacto dramatizar excesivamente sobre una irreligiosidad generalizada: la explosión abrileña estuvo circunscrita, en cuanto a sus formas antirreligiosas, a algunas ciudades. Vinieron poco después grandes misiones populares y la celebración del I Congreso Eucarístico Bolivariano de Cali, que congregaron multitudes enormes, índice, por lo menos de una honda sensibilización religiosa. El decenio siguiente, no obstante cuanto diremos en seguida, se caracterizó también por manifestaciones de gran vitalidad cristiana,

V. Los años del cambio: 1948-1965

1. *Entre el episodio y la ruptura*

Con el «Nueve de abril» se plasmó una ruptura. Ruptura política porque los partidos no lograron responder a las necesidades genuinas de la nación. Ruptura social, por la acentuación de una época de violencia como no ha existido, tal vez, este siglo (hablamos antes de 1960) en América Latina, a excepción de la revolución mexicana. Muchas expresiones de la cultura se muestran ya audaces social e irreligiosamente. Crece el antagonismo más que de partidos, de clases sociales. Se percibe la crisis de valores y se modifican irreversiblemente las estructuras de los grupos tradicionales. Así ocurre con el incontrolado fenómeno urbanístico, y, positivamente con el acceso cada vez más generalizado de la cultura y el fortalecimiento de una clase media. La irrupción de los medios de comunicación golpean fuertemente la integridad de la familia tradicional.

Pero el Nueve de abril no pasa de ser un episodio, porque el país no aprendió sus lecciones. En respuesta a la Comisión Antepreparatoria del

46. Explicación del hecho, de sus causas y sentido: RJ (1948)/2, p. 180ss, véase también: A. Abella, M. Estrada Monsalve; R. Reyna.

Concilio, el nuncio apostólico, monseñor Giuseppe Paupini, evocando la caída del trono y del altar en la revolución francesa, escribía: «Hoy la Iglesia es considerada por muchos, así sea injustamente, como el baluarte del conservadurismo: por ello es preciso obrar a fin de reconquistar la confianza de las masas obreras y trabajadoras, insistiendo contra el egoísmo de ciertas clases para que adopten una actitud más en consonancia con los principios cristianos y el sentido social que la Iglesia ha recomendado siempre. Lo que debe entenderse especialmente de algunos países donde prevalecen sistemas y mentalidades feudales, donde la riqueza está en manos de pocos, convencidos, tal vez, de que viven en perfecta armonía con el Evangelio, cuando es bien poco lo que hacen en favor de los que nada tienen»[47].

En el decenio de 1950 trabajó, contratado por el gobierno, en el análisis socioeconómico, el padre Louis Lebret, O.P. En 1957 registraba un enorme progreso económico, pero completamente falaz: la estructura de la nación era anormal, ya que mientras un 4 % de la población disponía de los ingresos con 1800 dólares por persona, el 80 % se repartía sólo el 35 % de los ingresos con cien dólares anuales por persona[48]. El fogoso jesuita, padre Lombardi, predicó en plazas colombianas en 1951, estigmatizó la realidad social del país y fue tachado por ciertos sectores clericales y sociales de visionario y demagogo. El nuevo arzobispo de Bogotá, cardenal Crisanto Luque (1950-1958), sucesor del santo arzobispo Ismael Perdomo, y otros obispos de diócesis con clero numeroso, se preocuparon seriamente por formar sacerdotes en el área social, en Roma y en Lovaina, adonde marchó el joven sacerdote Camilo Torres. La Comisión de Acción social del episcopado fomentó el estudio de la doctrina social de la Iglesia en numerosos cursos dictados al clero en casi todas las diócesis.

2. *La violencia*

Caracteriza los años siguientes al «Nueve de abril» el desarrollo monstruoso de la violencia política, que llegó a extremos de increíble barbarie. Sobre el horrendo fenómeno se han multiplicado interpretaciones de toda clase, psicológicas, económicas, históricas, políticas[49], así como se ha querido demostrar la activa participación del comunismo[50]. Se habla de varios centenares de miles de víctimas, verosímilmente unas 130 000[51], y al hacer

47. *Acta et Documenta*, p. 446-447.

48. L. Lebret, en diversos lugares de su obra.

49. La historiografía de la violencia ha sido cultivada especialmente por escritores de izquierda: O. Fals-Borda, D. Pecaut, F. Posada; G. Sánchez. Léase especialmente C. Torres: *La violencia y los cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas*, en *Cristianismo y Revolución*, o.c., p. 227ss. Tuvo mucha audiencia el estudio de G. Guzmán - O. Fals-Borda, *La violencia*. Critica esta última interpretación M.A. González, *Análisis*.

50. A. Moncada, *Un aspecto de la violencia*.

51. Así G. Guzmán, nota anterior 49, p. 292. La izquierda y la historiografía marxista llega a afirmar medio millón de muertos, lo que supondría el inverosímil número de 155 asesinatos diarios durante nueve años. V. Andrade, *No somos asesinos* en RJ 1 (1962), p. 221-222.

el escrutinio de la violencia desde el ángulo religioso se han señalado como causas la irreligión, la provocación, la pedagogía del odio y el fraude político. En 1951, en 1952, en 1953 y en 1958, los obispos hablaron en términos angustiosos; la consigna de 1952, «Colombia no está como Dios quiere» dio origen a una «cruzada nacional por la paz», de escasos o nulos resultados por la exasperación de las pasiones y desconfianza en los propósitos.

Merece especial atención, entre no pocos documentos pastorales, el mensaje del cardenal Crisanto Luque, arzobispo de Bogotá, en que señala entre las causas de la violencia, la ignorancia, el alcoholismo endémico, el desprecio a la vida humana, porque se ha borrado el sentimiento cristiano de su dignidad, por la negligencia en el ejercicio de la justicia y el asentamiento de la impunidad, por los odios ancestrales y los excesos de la pasión política[52].

Es injusto afirmar que la violencia fue protagonizada por el pueblo colombiano. Sus mandantes y ejecutores representan una minoría ínfima que, desplazándose por parte del territorio nacional, dio la sensación de una guerra civil, término por otra parte impropio y exagerado. La respuesta que dio el departamento de Tolima a la misión de paz organizada por su obispo y por el nuncio apostólico en 1960 y en cuya realización se movilizó gran parte de las fuerzas católicas de Colombia, indicó que la población seguía conservando muchas reservas de fe y de confianza en la Iglesia. Tal vez consistió la falla en no haber institucionalizado estas cruzadas de paz evangélica por mucho más tiempo y en otros lugares que habían sido igualmente sacudidos por la ola violenta.

En 1953 el general Gustavo Rojas Pinilla dio un golpe de Estado, único en este siglo. Se trató de una dictadura relativamente blanda de derecha, prolongada hasta 1957 en que renunció al poder hostigado en gran parte por la oligarquía. El episcopado, no obstante la ilegitimidad del golpe, aceptó el hecho que había sido recibido positivamente por la mayoría nacional. Pero, cuando en 1956, el gobernante exigió al ejército un juramento de fidelidad a su persona y al partido recién fundado como la «tercera fuerza», el episcopado protestó por la ilegitimidad de semejante juramento que propendía al totalitarismo: acababa de vivirse la experiencia peronista en Argentina. En las semanas de tensión que precedieron a la caída de Rojas (mayo de 1957), los obispos de Popayán, Cali y Medellín estuvieron al lado de multitudes, especialmente de jóvenes, sublevados contra las arbitrariedades del gobierno. El cansancio de tanta estéril violencia llevó a los partidos a crear el Frente Nacional, como solución para cancelar los años de implacable antagonismo. Proyectado para 16 años, tuvo la ventaja de suprimir la violencia política pero no aportó casi nada a la solución de los problemas estructurales. La apatía electoral es un síntoma del fracaso de los partidos tradicionales.

52. «La Iglesia» (1957), p. 343ss.

3. *La vida católica*

Contrariamente a esta situación, la época responde a un clima de euforia en la vida católica. El éxito del Congreso eucarístico de Cali (1949), de los congresos católicos del Año Mariano (1954), de la Primera Asamblea nacional de Obras católicas (1952), de congresos catequísticos y vocacionales, de encuentros pedagógicos y de clamorosas misiones populares (1958-1963), ofrecían la fisonomía de un país en gran parte sano y recuperable. Se advierte una revitalización de la Acción católica y de la JOC[53] y nacen iniciativas como Cáritas, el Movimiento familiar cristiano y La Legión de María a las que tampoco les ahorran críticas de «alienación» y «dicotomía» ulteriores movimientos progresistas. La Iglesia contó para su fortuna con la nunciatura de monseñor Antonio Samoré (1950-1953). Entre muchos beneficios, a él y a sus sucesores se debe el incremento de diócesis. Fueron años de crecimiento vocacional, a veces sorprendente, de construcción de enormes seminarios y noviciados. Se abrió el seminario para vocaciones tardías en La Ceja (Antioquia) que desde entonces se ha sostenido con 300 seminaristas cada año. Fueron los años de la creación de las Escuelas radiofónicas de Sutatenza, que respondían a un proyecto global de Acción cultural popular (ACPO) para la promoción y evangelización del mundo rural. En 1957 contaba con más de 12 000 escuelas y 210 000 alumnos y había repartido centenares de miles de catecismos, cartillas de lectura, de aritmética y de sistemas de agricultura y zootecnia[54]. La obra social del Círculo de Obreros fundada a principios del siglo por el jesuita Campoamor que beneficiaba a millares de familias y educaba en la fe y en la justicia, se siguió extendiendo a muchas otras ciudades[55], y otras iniciativas de promoción humana como las Granjas infantiles, las Escuelas eucarísticas, los barrios obreros construidos por las diócesis en Medellín, Pasto, Pereira, Cali, Bogotá (El Minuto de Dios), ofrecían una imagen positiva del sacerdote. Merece recogerse esta confesión del padre Lebret: «Una de las más grandes maravillas que he encontrado en mi vida es la de ese villorrio de los Andes a algunos kilómetros de Bogotá donde se ha obrado una revolución silenciosa. Fómeque es como uno de los puntos luminosos sobre el mundo»[56].

53. RJ (1959)/2, 149ss.

54. F. Houtart - G. Pérez, *Acción cultural.* Descripción en los días de su despegue, en «Latinoamérica» (México 1955), p. 451-455. Sobre esta original iniciativa se hicieron grandes elogios en la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro (1955); numerosas revistas en América Latina y aun en Europa informaban periódicamente. Juan xxiii en 1960 y Pablo vi en 1968 le dedicaron discursos de bendición y estímulo. En Centroamérica, Santo Domingo, Venezuela, Bolivia, Brasil y Filipinas se crearon escuelas radiofónicas inspiradas en el proyecto colombiano.

55. G. González Quintana, *El padre Campoamor.* J. Álvarez, *La Obra del padre Campoamor,* en RJ 1 (1943), p. 147ss.

56. *Le tour du Monde en 16 questions,* en «Informations Catholiques Internationales», núm. 39 (1.° de enero de 1957), p. 11-18, cita, p. 18. En una Conferencia dictada en Bogotá, Lebret decía: «Fómeque alcanza un nivel social elevado, uno de los más altos y sorprendentes del

Hacia 1959 se empezó a tratar de la reforma agraria. La Iglesia ya había hecho sus planteamientos en sus «congresos católicos de vida rural» (Manizales, 1952). «Revista Javeriana» presentaba en 1959 un cuadro de la injusticia distributiva de la tierra, donde, por ejemplo, 32 latifundios ocupaban 480 000 hectáreas y 112 000 minifundios apenas tenían 54 000 hectáreas. Los jesuitas de la Coordinación de Acción Social y otros técnicos dictaban cursos y seminarios al clero sobre la urgencia de una reforma y sobre la miseria del campesino. Sólo que la palabra *reforma* tendrá un sentido demoníaco en los años siguientes dentro de ciertas corrientes sociológicas como si con la *reforma* la Iglesia persiguiera únicamente la aplicación de inocentes cataplasmas a una situación de injusticia estructural.

4. *La «persecución protestante»*

La actividad protestante se venía incrementando notablemente desde 1930. En 1955 había 25 denominaciones, pero su trabajo se complicó con la situación política. La oposición del liberalismo a los gobiernos conservadores después del Nueve de abril contó con la simpatía militante de las denominaciones protestantes. Se habló entonces de una «persecución protestante» cuya orquestación recorrió todo el mundo. Hubo, por parte de sacerdotes y de católicos, actitudes intransigentes y reprobables, pero también se explotó de mala fe una información tendenciosa contra el catolicismo.

No han faltado voces protestantes que han puesto sobre aviso acerca de lo que podía constituir una difamación del catolicismo y un proselitismo agresivo y ofensivo de los sentimientos religiosos y nacionales[57]. Cuando el «New York Times» (24 de enero de 1956) habló de persecución ejercida contra el protestantismo, el presidente de la Confederación Luterana Mundial, Hans Lilje, que había viajado por Colombia, desmintió la información en el sentido dado por el diario americano; también «Jeune Église», órgano de la Iglesia calvinista de Suiza, publicó un artículo firmado por Hans Bretscher que no estaba de acuerdo con la campaña creada contra el catolicismo colombiano[58]. Si en América Latina, concretamente en Colombia, trabajaran las grandes Iglesias de la reforma, no hubiéramos tenido tan ingratas experiencias. Pero al intervenir comunidades de tipo sectario, los problemas se complican[59]. Cuando la comunidad protestante de Taizé se dirigió al arzobispo de Bogotá, cardenal Luque, de viaje por Europa para asistir al cónclave de 1958, exponiendo su preocupación por la situación de los protestantes, el cardenal invitó para que una comisión viniera a Colombia y verificara la exactitud de los hechos. Todavía en 1960 se publicaban boletines difamatorios contra la Iglesia. Para 1980 el protestantismo se había extendido en forma llamativa y afirmaba contar con casi un millón de simpatizantes. Cálculos neutrales estiman en 200 000 el número de cristianos evangélicos («Almanaque mundial» 1975). Las reticencias del episcopado colombiano frente a la primera redacción de la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa, obedecía a la índole muchas veces sectaria y desleal de la actividad de ciertas confesiones[60].

5. *Hacia el Concilio*

A la invitación hecha por la Santa Sede para que los obispos presentaran sus proposiciones antes de la celebración del Concilio, respondieron unos 25 prelados colombianos[61]. Hay propuestas que piden se trate en profundidad la teología del Cuerpo Místico, la dimensión social de la Iglesia, la comprensión moderna del pecado original, la promoción del laicado. Algunos obispos desean la instauración del diaconado permanente, el uso de la lengua común en la liturgia, la condenación del comunismo. Se advierten muchas reservas frente al apostolado capillista de los religiosos. Las proposiciones no son originales ni audaces, pero se mantienen en los niveles de apreciación de otros episcopados de América Latina[62].

mundo, gracias a la labor de un sacerdote», RJ 2 (1957), p 33 (vida nacional) Pueden leerse reseñas de esta experiencia en «Latinoamérica» (Mexico 1952), p 392-395, *Fomeque, el milagro Colombiano,* SIC, num 240 (Caracas 1961), p 468-471, *Boletín del CELAM,* num 41, suplemento II (Bogotá 1961), p 1-6 El propio P A Gutiérrez describió su obra *Cómo debe trabajar el párroco en bien de la Comunidad rural,* «Testimonio», num 48-49 (Bogotá 1953), p 98-116

57 La revista TIME, 21 de julio de 1943, p 53, en artículo del misionero episcopaliano George Packard que había vivido en Colombia de 1944 a 1947 hacia notar el metodo ofensivo del proselitismo protestante

58 Citado por «Informations Catholiques Internationales», núm 18 (15 de febrero de 1956), p 13-14 Niega la existencia de una persecución sistemática el periodico suizo «Neue Zurcher Zeitung», cit por «Informations Cath Intern », núm 7 (2 de septiembre de 1955), p 8

59 Autoridades luteranas de Bonn afirmaron en 1958 que no eran perseguidos los protestantes precisamente por ser tales y señalaron el sentimiento popular por la deslealtad de algunos grupos acatolicos «Informations Cath Intern », núm 84 (15 de noviembre de 1958), p 26 P Culhane, redactor de la revista «América» (Nueva York) hizo una amplia investigación en 1958 y hablo de un protestantismo *made in USA* Cita la iniciativa del obispo católico norteamericano, L Ligutti, apoyado por el arzobispo de Bogotá, cardenal C Luque, para que una Comisión mixta investigara la situación Véase «América», 8 marzo 1958 La obra mejor documentada al propósito es la de E Ospina, *Las Sectas protestantes* (bibl), publicada también en inglés Es absolutamente inexacta la opinión de F B Pike que afirma sobre esta obra «el autor ataca violentamente [sic] la actividad misionera protestante » Véase *Nueva Historia de la Iglesia* (R Aubert y otros) V, Madrid 1977, p 366, nota 18 Allí hay bibliografía del punto de vista protestante

60 *Acta et Documenta S Concilii Vaticani II,* p 872ss

61 *Acta et Documenta [ ],* p 397ss

62 Basta leer en *Acta et Documenta* las observaciones de obispos muy renombrados como las de D Hélder Câmara, Manuel Larraín (Chile), Leónidas Proaño, etc

VI. Los años del postconcilio: 1966-1980

1. *Las situaciones*

Entre 1965 y 1980 la población pasó de diecisiete a más de veintisiete millones y la población rural disminuyó a un 34 %. Fundaciones como Profamilia sostenidas por los Estados Unidos promueven, cada vez más audazmente, el control de la natalidad. Algunos obispos (Villavicencio, Armenia) tienen que denunciar campañas de esterilización entre la población marginada. Fuera de los territorios de misión se cuentan once sedes metropolitanas y treinta diócesis con unas 2800 parroquias. El número de sacerdotes diocesanos y religiosos pasaban de 5000 y las religiosas sumaban 18 500. Las parroquias sin sacerdotes eran 84. En 1975 hubo 628 000 bautismos, pero se advierte una flexión en el número proporcional por diez mil habitantes a partir de 1972[63]. La Iglesia dirigía 2114 obras con fuerte acento en las educativas (1180, o sea el 56 %).

En 1973 se firmó un nuevo concordato después de largos estudios. Su espíritu responde a las nuevas circunstancias de modo que «no sólo acentúa el pluralismo religioso, sino que la Iglesia, por lo que se refiere a la función propia del Estado, pone el acento en la dignidad humana». No se privilegia a la Iglesia frente a otras confesiones, sino que se tiene en cuenta el derecho de los católicos para el ejercicio de su fe. El Estado no induce a contraer matrimonio católico, pero da garantías civiles a quienes libremente lo contraigan. Garantiza igualmente el derecho de los católicos a la educación religiosa; el clero no goza de privilegios, sino de ciertas inmunidades, basadas en su servicio específico y para proteger el ejercicio de su misión[64]. El acuerdo fue aprobado por el Congreso en 1974 y fue sometido a un tratamiento injusto y a una presentación tendenciosa por parte de políticos y periodistas anticlericales y en algunos escritos de ciertas corrientes cristianas.

Además de los partidos tradicionales, surgió el partido de Alianza Nacional Popular (ANAPO), acaudillado por el ex presidente militar Gustavo Rojas Pinilla, que polarizó gran parte de las masas descontentas y alcanzó millón y medio de votos en 1970; decayó luego casi hasta desaparecer. Se acentuó mucho más el fenómeno de la apatía electoral de modo que la abstención en 1978 llegó casi al 70 %. El presidente liberal Alfonso López Michelsen (1974-1978) esgrimió como un instrumento de su campaña la promesa de que en los cien primeros días de su gobierno se vería legalizado el matrimonio civil, que efectivamente fue admitido en la legislación.

63. «Annuarium Statisticum», c. 9. En 1972 hubo 32 bautizados por 10 000 habitantes y en 1975, sólo 26.

64. Véase la publicación del Episcopado colombiano: *Presentación del Nuevo Concordato;* L. Uprimmy, *¿Es inconstitucional, anacrónico y contrario al Vaticano II el Concordato de 1973?*, en «Foro Colombiano», núm. 63 (Bogotá 1973); A. Vásquez Carrizosa, *El Concordato.*

2. *Las tensiones*

El juicio del padre De Lubac[65] cuado escribe sobre «una disposición amarga y vengativa decidida de antemano a no perdonar nada; una voluntad de denigración, una especie de agresividad que se ejerce contra el pasado de la Iglesia y contra su actual existencia», y cuando habla «del tamiz selectivo para rechazar todo lo que la Iglesia ha producido durante siglos en favor de la humanidad», tiene aplicación en estos 15 años de vida colombiana a través de la «contestación» ejercida especialmente por grupos cristianos que gustan llamarse de izquierda[66]. En un documento alternativo remitido por una mayoría de obispos a la Conferencia episcopal de Medellín (1968) se recogía esta disposición espiritual: «Insistimos hasta la fatiga en mostrar una imagen unilateral de nuestra realidad, huérfana de todo lo bueno y con todas sus lacras ostentosamente exageradas»[67]. Todavía en 1975 volvía a recordar: «La misma Iglesia es víctima de corrientes que parecen ser efecto de una consigna de distorsión y de difamación de las obras de la Iglesia o de silencio concertado con los brotes de anticlericalismo.» El grupo clerical simpatizante con aspectos de la ideología marxista acusa al magisterio episcopal de utópico, idealista, «tercerista», y cómplice de la «situación de pecado» en que viviría la Iglesia colombiana. Tal presión empezó a percibirse desde 1966. Abrió fuego un pseudónimo, el «presbítero Natanael»; grupos laicos anunciaron que tomarían distancia de los obispos porque decían, «no podemos seguir anclados en el ayer». No les faltaba razón en algunos objetivos e intenciones, pero la forma de proceder difícilmente parecía constructiva. En la reflexión ulterior se advierte un selectivismo de lectura e interpretación de *Medellín*. Hizo algún ruido el libro *Siervos de Dios y amos de los indios*[68], requisitoria pseudocientífica contra los misioneros capuchinos y contra la obra misional, orquestado en Europa y después caído en el descrédito cuando se comprobó la falsedad de muchas afirmaciones.

El caso de Camilo Torres, muerto en la guerrilla en febrero de 1966, es universalmente conocido. Nació en Bogotá en 1929, estudió en Lovaina y trabajó brillantemente en la arquidiócesis de Bogotá. En contacto con el mundo universitario «siente vivamente los problemas sociales y propone soluciones que encuentran eco en quienes están luchando contra la injusticia [...]. Le dolía en el alma la miseria de las clases populares y la desigualdad de oportunidades tan visible en los países subdesarrollados» cuyas es-

65. *La Iglesia en la crisis actual* (ed. castellana), Santander 1970, p. 23.

66. Algunas publicaciones extranjeras se extralimitan en la información negativa sobre la Iglesia y el episcopado de Colombia. Mencionamos a «Informations Catholiques Internationales», «Études» (los artículos de Ch. Antoine), «Vivant Univers», «Noticias Aliadas» (Perú), CRIE (Costa Rica). Ejemplar de esta literatura panfletaria es el libro del sacerdote colombiano, S. Sepúlveda, *Pecados de la Iglesia en Colombia,* Bogotá 1971.

67. Texto en RJ (1968)/2, p. 513ss.

68. Edit. en 1969 en Bogotá. Traducido al francés y orquestado en Europa. Le han respondido: P. Crous, «Los Misioneros Capuchinos», etc.; R. Vidal, *Crítica histórica.*

tructuras quería cambiar[69]. Acentuadas las dificultades de mutua comprensión con su arzobispo, el cardenal Luis Concha, a quien se le admitió la renuncia a la arquidiócesis en 1967, el padre Torres dejó legítimamente el ministerio sacerdotal en 1965[70]; en agosto presentó al pueblo colombiano su Plataforma del Frente Unido; algunas de sus intervenciones fueron de extremada acidez contra la jerarquía[71]. No todo fue incomprensión de parte de sus superiores, ni menos puede decirse que lo hostilizaron por su lucha en favor de los pobres. El cardenal Luque lo apreció profundamente, pero es difícil que su sucesor, cardenal Concha (1959-1967) fuera el líder eclesiástico que necesitaba para estos años la Iglesia colombiana. El obispo «de avanzada», monseñor Gerardo Valencia, muerto en accidente aéreo en 1972, escribía a su hermana, poco después de la muerte del padre Camilo Torres, que la violencia no era el camino de la liberación de los pobres[72].

Las tensiones entre grupos de sacerdotes y jerarquía aparecieron más hondas con el «grupo de Suescún» (octubre de 1966); conformado bajo el liderato de monseñor Gerardo Valencia, vicario apostólico de Buenaventura, surgió el «grupo de Golconda» en 1968[73] que se alineó en actitud crítica del sistema sociopolítico colombiano y fue el núcleo de los Sacerdotes para América Latina (SAL) con marcada opción socialista. Presentó un programa de ideología marxista[74]. Es difícil conocer el número de sus adherentes por la discreción que se observa en este punto y se explica diciendo que así escapan «a la represión del aparato eclesiástico».

3. *El Congreso Eucarístico internacional de Bogotá*

En agosto de 1968 se celebró en Bogotá el XXXI Congreso Eucarístico internacional, con la presencia, durante tres días, de Pablo VI. Se le hizo mucha propaganda hostil en ámbitos internacionales y aun después de su

69. Sobre el padre Camilo Torres existe abundante bibliografía, sobre todo de hemeroteca. Las citas del texto están tomadas de RJ (1966)/1, p. 177ss. Véanse, por ejemplo, H. DAUBECHIES, *Camilo Torres: ¿la revolución desesperada?* en «Mensaje», núm. 147 (Santiago 1966), p. 120ss; G. GUZMÁN, *Camilo, presencia y destino* (o.c. en bibl.); C. TORRES, *Cristianismo y Revolución* (o.c. en bibl.); A. VALENCIA TOVAR, *El final del Camilo*, Bogotá 1976.

70. C. Torres daba su propia explicación sobre las causas que lo llevaron a pedir la secularización. Las atribuye, en síntesis, a la voluntad de no entrar en conflicto con la jerarquía que –según él– pretendía silenciarlo en su compromiso por el pueblo (véase C. TORRES, *Cristianismo y Revolución*, o.c., p. 406-407). Pero *audiatur et altera pars*, ya que no se conoce la documentación de la curia arzobispal de Bogotá y de la Santa Sede referente a su caso.

71. «Iglesia prostituida a los ricos», «jerarcas sujetos a la oligarquía», «el cristianismo ha sido falseado» (discurso del 6 de agosto de 1965 en Barranquilla).

72. La publicó la revista «Cromos» de Bogotá en la entrega de Semana Santa de 1972.

73. El programa basado en una reflexión que pretende inspirarse en el Concilio y en *Medellín* se publicó en diciembre de 1968, pero el grupo como tal, no sobrevivió mucho tiempo. Existe el estudio de WEISS - BELALCAZAR, *Golconda, el libro rojo de los curas rebeldes*, Bogotá 1970.

74. El documento del Episcopado colombiano, *Identidad cristiana en la Acción por la Justicia*, diciembre de 1976, presenta un estudio de estas tendencias. Véase más adelante, nota 84.

celebración se pretendió restarle importancia. El Santo Padre, de regreso a Roma lo calificó de «triunfo sin triunfalismo». Los católicos colombianos se prepararon con la celebración, a escala nacional, de asambleas familiares sin la espectacularidad de las misiones populares de antaño, pero de efectos más profundos. En su organización participaron muchos laicos y se beneficiaron centenares de miles de católicos. No faltaron las cartas «al hermano Pablo» para acusar a la Iglesia: «Vas a estar en un país donde la Iglesia tiene un gran poder, porque se ha identificado sistemáticamente con los poderosos y los opulentos», escribían dirigentes de la CLASC y de la FCLA (Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos y Federación Campesina Latinoamericana, respectivamente)[75]. Es verosímil que al Congreso le faltara una estructuración más popular: la filigrana litúrgica y la ausencia de expresiones tradicionales (antorchas, procesión eucarística, primeras comuniones, etc.) dieron la sensación de que la muchedumbre se hallaba un poco desorientada. Otros, en cambio, juzgaron que se había encontrado el esquema postconciliar de los Congresos Eucarísticos, centrados precisamente en la celebración sacramental de la fe. Se hubiera podido encontrar un tercer camino que no olvidara el papel que desempeña la religiosidad popular[76]. Conjuntamente se tuvieron congresos y asambleas teológicas, litúrgicas y misionales. Con esta ocasión el Papa hizo una donación de un millón de dólares recabados de la venta de propiedades de la Santa Sede para la promoción del campesinado colombiano y así se creó el fondo *Populorum Progressio*.

4. *Vida eclesial*

La disminución cuantitativa en la vida eclesial se ha visto compensada con un afinamiento cualitativo en la vida de los laicos. Se advierte un despertar bíblico, una mayor participación litúrgica en muchas parroquias, aunque la inercia no acaba de explotar la riqueza de la doctrina conciliar. Las comunidades eclesiales de base, recomendadas por el episcopado en 1969 como medio muy apto para la renovación de la Iglesia, han encontrado lugar privilegiado en muchos planes diocesanos de pastoral. Hacia 1978 existían unas 4000 en zonas rurales y urbanas, aunque un poco desligadas de la teología del ministerio y a veces en dificultades de coordinación con «la realidad arcaica de la parroquia»[77].

Desde 1972 se acentúa el trabajo de promoción de ministerios laicales; en 1980 había 300 ministros y unos 1500 candidatos, hombres y mujeres, en

75. A. GHEERBRANT, *La Iglesia rebelde*. Hemos aducido bibliografía sobre el Congreso Eucarístico, y la visita del Papa en el cap. v, p. 804s, notas 1-5. También: J. GÓMEZ, *El XXXIX Congreso Eucarístico Internacional*.

76. Véase en este mismo volumen, cap. v, p. 804ss, la descripción del Congreso Eucarístico, que más que evento colombiano fue evento internacional y sobre todo, latinoamericano.

77. *Documentos de trabajo para la XXXIX Conferencia Episcopal* (mimeógr.), t. II, p. 53ss.

18 diócesis. Se han vinculado a la pastoral catequética cuya renovación se debe, en gran parte, al Departamento de Catequesis de la Conferencia Episcopal. Algunos sacerdotes opinan que las comunidades de base y los ministerios laicales todavía sufren de un cierto raquitismo; también lamentan el escaso desarrollo del diaconado permanente, porque ciertos ambientes le tienen miedo y se hace una pobre presentación teológica. Empero, de 500 párrocos interrogados en 1977-78, el 91 % veían positivamente la instauración del diaconado[78]. El Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal ha fomentado la aproximación científica a la antropología indígena y ha colaborado en la celebración de congresos indigenistas (ASCOIN).

La crisis sacerdotal y vocacional se dejó sentir especialmente entre 1968 y 1973. En 1980 se calculaba en 400 el número de sacerdotes diocesanos que había pedido la exoneración del ministerio. A la creciente desproporción entre sacerdotes y fieles se añade la injusta distribución del clero, nunca corregida. Mientras la diócesis de Jericó tenía un promedio de 2000 fieles por sacerdote en 1977, la de Sincelejo contaba con un sacerdote por 18 000 feligreses. En este mismo año casi un 40 % de los sacerdotes sobrepasaban los 50 años. Los seminarios mayores diocesanos en funcionamiento eran 20 con 1300 seminaristas. En Yarumal (Antioquia) se abrió el seminario para campesinos que trata de mantener en los alumnos el afecto por el mundo rural. La pastoral vocacional procede en estos años con mucha madurez, superior a la de los años pasados de abundancia, y acertadamente, ni el diaconado permanente, que en 1977, en contra de cierto pesimismo señalado antes, tenía 1300 aspirantes, ni los ministerios laicales se han propuesto exclusivamente para suplir la deficiencia de presbíteros[79].

Los religiosos sufrieron más sensiblemente el impacto de la crisis. Familias religiosas de hombres y mujeres de gran arraigo y tradición en el país disminuyeron en forma alarmante. Aunque se advierte un desplazamiento apostólico hacia las zonas marginadas[80], persiste todavía la fijación en el apostolado educativo y la concentración en determinadas regiones espiritualmente menos necesitadas. Los religiosos están coordinados por una instancia central de mucha actividad (CONFER).

5. *El magisterio episcopal*

El magisterio de los obispos ha tenido que atender a una gran variedad de temas: el diaconado, la vida humana, la necesidad de cambio, la paz, la justicia, el matrimonio, el compromiso político, las vocaciones, la evangelización, la familia. La base pastoral de esta doctrina está representada en el documento *La Iglesia ante el cambio*, de 1969, y por la reflexión teológica

78. Ibid., t. I, p. 67.

79. Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano (SPEC), *Pastoral de las Vocaciones* (1977).

80. C. DE LORA, *Estudio sociográfico*, con las estadísticas y cuadros gráficos passim.

hecha como preparación al Sínodo romano de 1971[81]. Los problemas de la miseria y de la justicia ya no se tratan en niveles personales sino estructurales «con una perspectiva completa de las realidades humanas, de los diferentes valores» y con la fundamentación «de una teología bíblica, de una antropología, de una sociología, y, por supuesto, de una axiología y de la ética». Desde 1966 el episcopado trazó un plan de pastoral, unitario y planificado, en que se consideraron tres aspectos: profético, litúrgico y caritativo. Se advierte el progreso con relación a las preocupaciones, al énfasis y a la entonación de decenios ya sobrepasados. En 1973 todo el episcopado asistió a un curso de *aggiornamento* teológico dictado durante varias semanas por profesores de renombre internacional. El mismo episcopado viene organizando anualmente congresos de teología, en que se tratan los temas de mayor incidencia en la vida eclesial.

La insistencia ha recaído en el terreno de la justicia. En 1967 las parroquias fueron invitadas a reflexionar durante varios domingos acerca de la encíclica PP. Además del apoyo brindado en 1958, 1960 y 1967 a la reforma agraria, los obispos, después de un curso dictado en 1967 por el Instituto Interamericano de Ciencias agrícolas, declararon que la Iglesia aceptaba gustosa «que los bienes que posea y que el bien común requiera para los programas de reforma agraria..., sean tratados de la misma forma en que lo son las propiedades particulares». Aunque los censos manifestaban que las posesiones eclesiásticas no era de la magnitud que vulgarmente se les asignaba, algunos obispos entregaron amplias extensiones de tierra para la promoción de los campesinos y de los indígenas.

La enseñanza de *Medellín* fue acogida «como valiosa proyección del Concilio, un hecho de solidaridad de toda la Iglesia latinoamericana ante los problemas comunes del continente; un encuentro con el hombre concreto, lleno de fe en sus posibilidades y de esperanza en su renovación, un testimonio de diálogo y de compromiso con la inquietud de nuestros pueblos, y, fundamentalmente, un acto de amor a Dios, de comunión eclesial y de amor pastoral a los hombres» (*La Iglesia ante el cambio,* 1969). Hay tres documentos de especial valor referentes a la justicia y a la situación concreta. El primero, *La Iglesia ante el cambio* (1969) es una reflexión sobre el cambio, fenómeno característico de la sociedad contemporánea que quiere responder a las expectativas de la comunidad católica y previene contra los peligros de integrismo o de impaciencia que pueden bloquear el dinamismo de la Iglesia[82]. El segundo se refiere a la *Situación de justicia en el país* (1973-1974): analizada la situación concreta, se habla de la educación para la justicia y tiene como complemento un compendio práctico y doctrinal titulado *Justicia y exigencias cristianas*[83]. El tercer documento, *Identidad cristiana en la acción por la justicia* (1976) analiza las diversas teologías de la

81. Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano, *Justicia y exigencias cristianas*, p. 465ss.

82. J. MARINS, *Praxis*, p. 96ss.

83. Ibid., p. 552ss.

liberación y las implicaciones que se descubren en Colombia[84]. Esta reflexión episcopal tuvo amplia resonancia en otras conferencias episcopales de América Latina, de Europa y de Filipinas[85].

6. *Hacia Puebla*

La XXXIV Asamblea del episcopado, reunida en mayo de 1978 recibió y organizó los aportes de la comunidad católica para la Conferencia de Puebla. Aunque el número de intervenciones enviadas (unas 1500) no fue tan numeroso como en Chile o en Brasil, se formaron dos tomos de sugerencias, de observaciones y de críticas acerca de la situación civil y religiosa de Colombia, expresadas con inteligencia y sinceridad[86]. El período subsiguiente a *Puebla* conoció bastante actividad inicial orientada al estudio de su doctrina; el primer ímpetu arriesga a perder fuerza como ocurre cuando la responsabilidad se diluye. La gran masa no ha pasado de una información acerca de la doctrina y de los objetivos de *Puebla*. Llevar a la práctica los principios doctrinales es la tarea prioritaria de nuestra Iglesia, so pena de perder credibilidad por audaces que sean sus declaraciones. Con justicia muchos se exasperan ante la ineficacia a que reducimos esos principios, pero una visión sociológica y temporalista del Reino de Dios exige, sin razón, a la Iglesia palabras y actitudes que no son de su competencia. Los últimos años se han saturado de tensión y por esto las buenas intenciones resultan estériles.

Cierta historiografía de la Iglesia en Colombia y América Latina pasa en silencio muchos aspectos de la vida católica e insiste, a veces voluntaria y morbosamente, donde el quehacer de la Iglesia le parece más vulnerable, como en las relaciones de la Iglesia y el Estado o en los momentos de conflicto. Extiende a la inmensa obra de caridad y de amor realizada por la Iglesia en casi un siglo, la etiqueta de «obra clerical», «asistencial», «paternalista»; reconocerle un mérito superior se considera pecado mortal de triunfalismo. No se ha hecho historia, entre otros temas, del influjo humanizante que ha tenido la predicación parroquial; no se habla de la profundización de la fe lograda por la multitud anónima a través de las devociones humildes. Los salesianos[87] o las hermanas de la caridad, que han consumido su vida en los tres lazaretos, o los hospitalarios que cuidan de tres mil dementes, no aparecerán nunca como el «hombre o la mujer del año». Está por escribir nuestra propia *Historia de la Caridad*, descalificada por «asistencial» y alienante. Se ignoran los nombres de los discretos «hermanos de la Adoración nocturna», de las actividades catequistas, y de los buenos sacerdotes a cuyo empeño de oración y de trabajo deben las parroquias colombianas haberse conservado en la fe. Quinientos misioneros y mil religiosas trabajan en la periferia colombiana sin cuidarse de que sabios que estudiaron en universidades extranjeras hayan llegado a la conclusión de que están sirviendo a las ambiciones jerárquicas del dominio *(sic)*. Se menosprecia la actividad litúrgica, como si fuera el resultado de una teología obsesionada con el *ex opere operato*, y cuando se mira compasivamente la comunidad que ha acudido en masa a los sacramentos, se ignora la historia más secreta y más auténtica del encuentro de Dios con el hombre logrado únicamente por el ministerio de esa Iglesia.

Parece que sólo son profetas los que claman en las plazas y no se quiere reconocer que ha existido un profetismo radical que, a lo largo de este siglo, ha hecho el episcopado colombiano en defensa de la verdad cristiana, de la santidad del matrimonio o del carácter sagrado de la vida.

En una encuesta[88] realizada en las ciudades colombianas más populosas (que no siempre son las más cristianas), a mediados de 1978, entre los diversos estamentos sociales, la Iglesia obtuvo la siguiente «puntuación» dentro de las clases económicamente débiles: 51 % la juzgó como institución muy buena; 26 %, regular; 15 %, mala y 8 % respondió que no sabía. De esta suerte la Iglesia aparecía ocupando el primer lugar positivo frente al ejército, al congreso y a otras instituciones. Es posible que una encuesta hecha en el mundo rural hubiera pronunciado un juicio análogo y más favorable a la Iglesia. Al celebrarse en junio de 1980 el cuarto centenario del nacimiento de san Pedro Claver, el incomparable apóstol de los derechos humanos, y a cuyos actos quiso asociarse el Papa enviando como delegado suyo al cardenal africano Bernardin Gantin, la Iglesia colombiana presentó, con toda razón, como la encarnación más auténtica del profetismo evangélico en América Latina, el Apóstol de los negros, que supo unir tan armónicamente la consagración a la causa humana y a la causa divina en la lucha por la justicia y en el anuncio del Evangelio liberador.

84. Ibid., p. 731ss. Los grupos que se sintieron aludidos replicaron con una *Visión alternativa*, redactada principalmente por el grupo de jesuitas del Cinep de Bogotá, dirigida al «hermano Pablo» (Pablo VI). En diciembre de 1976, el Santo Padre había felicitado personalmente al Presidente de la Conferencia Episcopal colombiana por el documento esclarecedor de los obispos.

85. A.J. Antolínez, S.I., establece una «tipología de las Conferencias episcopales de América Latina», tomada de Ch. Antoine. Ambos catalogan a la Conferencia episcopal colombiana como «atípica» y aducen para ello el documento *Identidad cristiana*, etc. Véase I-DOC (ed. italiana), núm. 6-7 (junio 1977), p. 16-31. Los dos catalogadores debían conocer la solidaridad de otros episcopados (por ejemplo, el de Chile) con la enseñanza de los obispos de Colombia. Podríamos añadir que los dos tomos que recogen el trabajo de las diócesis y de nuestra Conferencia episcopal en 1978, como preparación a *Puebla*, desvirtúan esas clasificaciones estereotipadas de los escritores mencionados.

86. *XXXIV Conferencia del Episcopado Colombiano. Aportes para la Conferencia de Puebla* (mimeogr.), 2 tomos, Bogotá 1978.

87. S. Ortega Torres, *La obra Salesiana;* A. Gutiérrez Pérez, *Apuntamientos para la historia de Agua de Dios*, Bogotá 1925; J.M. Fernández - R. Granados, *La obra civilizadora* (presentación panorámica, bastante apologética por el momento de hostilidad que vivía la Iglesia en Colombia).

88. O. Gallón Restrepo, *Ruptura histórica*, Bogotá 1978.

Capítulo XII

LA IGLESIA EN VENEZUELA

Por Hermann González Oropeza, S.I.
Profesor en la Universidad Católica de Caracas

BIBLIOGRAFÍA: AYERRA XACINTO, *Los protestantes en Venezuela. ¿Quiénes son? ¿Qué hacen?,* Ed. Trípode, Caracas 1980; E. BALLESTEROS ARRANZ, *Historia de Venezuela,* Hiares, Madrid 1979; Conferencia Episcopal Venezolana; *Cartas, instrucciones y mensajes (1883-1977)* UCAB, Caracas 1978; CHI-YI-CHEN; *Distribución espacial de la población venezolana: diagnóstico y perspectiva,* Ministerio de Fomento, Caracas 1973; CHI-YI-CHEN, *Desarrollo regional y urbano, y ordenamiento del territorio: mito y realidad,* UCAB, Caracas 1978; C. FELICE CARDOT, *Noticias para la historia de la Diócesis de Barquisimeto,* Caracas 1964; E.A. GONZÁLEZ, *Epítome histórico de la diócesis de Calabozo,* Escuelas Gráficas Salesianas, Caracas 1951; H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela; Selección de textos y notas,* UCAB, Caracas 1977; J.M. GUEVARRA CARRERA, *Apuntes para la historia de la diócesis de Guayana,* tip. Azteca, 1930; J.M. GUEVARA CARRERA, *Tópicos históricos,* Imprenta Talavera, Ciudad Bolívar 1943; M. IZARD LLORENS, *El miedo a la revolución. La lucha por las libertades en Venezuela,* Tecnos, Madrid 1979; F.A. MALDONADO, *Intento de periodicidad de la historia de la Iglesia en Venezuela,* Caracas; T. MANZO NÚÑEZ, *Diócesis de Valencia; Noticias sobre su erección...,* Imprenta Nacional, Caracas 1975; C. MARADEI, *Venezuela; su Iglesia y sus gobiernos,* Ed. Trípode, Caracas 1978; A. MICHEO, *Proceso histórico de la Iglesia venezolana* (folleto), Caracas, s.f.; N. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos venezolanos,* Tipografía americana, Caracas 1951; J.M. PELLÍN, *Disquisitio iuridico - critica relationum actualium inter Ecclesiam et Statum Venezuelensem,* Officium libri catholici, Roma 1958; R. VELÁZQUEZ, *Venezuela Moderna. Medio siglo de historia 1926-1976,* Ariel, Barcelona 1979.

Ubicación geográfica del país o región

Geográficamente Venezuela está situada al norte de la América del Sur, y constituye la base costera principal del mediterráneo americano que es el mar Caribe. Paralelo a su amplio borde costero de casi tres mil kilómetros se extiende un cordón insular que viene a terminar en la Isla de Trinidad. De esta isla como arranque se desprende todo el conjunto insular que cierra el Caribe por el Este.

Venezuela limita al Oeste con la república de Colombia; al Sur la bordea Brasil; y al Este es fronteriza con la nueva república de Guyana (antes Guayana Británica), sin una delimitación precisa, pues Venezuela ha interpuesto una reclamación sobre la validez del Laudo arbitral que pretendió establecer esa frontera.

La extensión del país es de 912 050 kilómetros cuadrados, con una población de 15 millones, muy desigualmente distribuidos. Caracas la capital, cobija a más de 3 millones de habitantes. Se calcula la densidad de población del país en 14 habitantes por kilómetro cuadrado.

Está dividido políticamente en 20 estados, dos territorios federales, un distrito federal y las dependencias federales formadas por 72 islas distribuidas en el mar Caribe, que es su frontera norte.

El actual territorio venezolano no constituyó una unidad política dentro del Imperio Español hasta 1777. Entonces fue constituida como Capitanía General de Venezuela, centrada en Caracas. En 1787 se instaló en Caracas una audiencia con jurisdicción sobre todo ese territorio y en 1803, el obispado de Caracas obtuvo el rango de arzobispado, teniendo como sufragáneas a las otras dos diócesis existentes en el actual territorio nacional: Mérida y Guayana.

Mientras fue colonia, aparte de una fugaz y valiosa explotación de perlas en el Oriente del país (Cubagua) la vida económica fue pobre, hasta la fundación de la Compañía Guipuzcoana (1728), que con el monopolio de la producción agrícola, y el seguro comercio marítimo de esos productos llevó al país a una notable prosperidad.

El proceso de la independencia latinoamericana, como es sabido, tuvo en Caracas y Buenos Aires sus centros de irradiación. El trasfondo ideológico de la revolución de la independencia, estuvo influido inicialmente por las ideas escolásticas del poder civil, pero progresivamente fueron prevaleciendo ideas enciclopedistas.

Sin embargo este proceso dejó en su mayor parte intactas las estructuras sociales y económicas. Las guerras de la independencia fueron particularmente prolongadas (1810-1821) e incluso crueles (viviendo lo que se llamó «la guerra a muerte» o de exterminio entre realistas y republicanos) y extensas, pues se extendieron en una u otra forma a todo el país.

Venezuela prosiguió siendo un país fundamentalmente agrícola y ganadero durante todo el siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX. Esas guerras civiles y particularmente la llamada guerra federal (1859-63) contribuyen a acentuar el igualitarismo o democracia social dentro de la población. Si bien la abolición de la esclavitud (1854), y los repartos de tierras que siguieron al régimen federal fueron incapaces de modificar la tenencia agraria y la estructura social, fueron suficientes para generar una significativa movilidad social ascendente, por factores diferentes al linaje, clase social u origen racial.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

Síntesis de las situaciones políticas por las que ha atravesado el país

Venezuela llegó al comienzo del siglo xx traumáticamente afectada por la dolorosa historia que la crucificó durante el siglo anterior. Su conciencia nacional había tenido que sufrir la extensa mutilación de territorios al Este y al Oeste del país. Sus años de vida republicana habían estado signados por sucesivas guerras civiles, que habían sacrificado no sólo partes significativas de su población; sino que además las enfermedades endémicas, entre las que sobresalía el paludismo, provocaban una mortalidad que mantenía casi estático su crecimiento de población.

Por otra parte los gobiernos de la llamada oligarquía conservadora (1830-1847), oligarquía liberal (1863-99), o el período nepotista de los Monagas (1847-58) y los efímeros interregnos se habían mostrado incapaces de liberar al país de su endémico estado de guerra civil.

El comienzo del siglo trae a Venezuela el advenimiento de una hegemonía política diferente. Se derrumba el llamado liberalismo amarillo, e irrumpen en el gobierno unos hombres que hasta entonces habían estado casi ausentes de la conducción del país, al mando de los generales Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez. Proceden de los estados andinos, y a partir de octubre de 1899 serán andinos los que asuman el poder hasta 1945, por lo menos.

Curiosamente si bien las cimas del poder militar o político parecen reservados a los andinos, es bajo su égida cuando se logra política y físicamente la unión nacional de un país, cuya geografía e historia lo había mantenido sin vertebración.

La estructura exclusivamente agrícola y pecuaria del país comienza a sepultarse a partir de 1922, fecha del descubrimiento de riquezas petroleras de primer orden en el subsuelo venezolano. Aunque la primera explotación petrolera es de 1878, y los manaderos de asfalto y petróleo, ya usados por los indígenas fueron utilizados por los primeros conquistadores. Sin embargo este proceso de industrialización monoproductora, no tendrá sino progresivamente su proyección para transformar a Venezuela de un país rural en uno fundamentalmente urbano. Para citar un solo dato, la población urbana de centros mayores de 20 000 habitantes pasó del 18 % en 1936, a 60,6 % en 1971.

El proceso demográfico se invierte para entrar Venezuela en una fase de acelerado crecimiento. La campaña de sanitarización del país hace subir los índices de natalidad a 41 por mil y los de mortalidad son bajados a 6 por mil. En consecuencia se duplica la población y la tendencia elevará la estructura de edades a doblar una vez más la población para el año 2000 (unos 27 000 000 de habitantes) pues más de la mitad de la población es menor de 18 años.

Por otra parte el efecto de la inmigración extranjera legal e ilegal, aunque pueda discutírsele su impacto numérico, ha sido de innegable significación. Baste sólo comparar los datos: para 1941 los extranjeros registrados en Venezuela llegaban a 33 711; pero ya para 1957 subían a 468 365.

Las profundas transformaciones de Venezuela se efectúan a partir de 1936, año que sirve de vertiente para distinguir la Venezuela moderna. En diciembre de 1935 murió anciano el dictador Juan Vicente Gómez, el cual, en el poder desde 1909, había visto hacerse una Venezuela distinta. Venezuela corría a saltos por la ruta de un país petrolero y su férrea represión había descoyuntado a los partidos políticos tradicionales. Los recursos fiscales podrían permitir la modernización urbana e industrial del país. Se imponía un cambio social y un nuevo ordenamiento civil.

Necesariamente, al salir de la dictadura, el país podría enrumbarse sin lastre alguno de políticos absolutos y las opciones partidistas que se abrieron eran ya modernas: comunismo, socialdemocracia, socialcristianismo. El tránsito hacia una Venezuela distinta y moderna se efectúa gradualmente durante los dos períodos presidenciales de los generales Eleazar López Contreras e Isaías Medina Angarita.

Por el camino arriesgado del golpe de Estado (1945) se llegó a la instauración de una democracia populista bajo la conducción del partido socialdemócrata *Acción Democrática*, en unión con algunos militares jóvenes durante un trienio. Este camino democrático y renovador fue desviado por el retorno a una dictadura castrense, impuesta por los socios militares del golpe anterior.

Actualmente parece que la nación se ha estabilizado orientándose por los caminos de un Estado democrático y social de derecho. A partir de 1958 hasta el presente se han efectuado obras gigantescas de orden industrial, vial o urbano.

El consumo y la producción de energía eléctrica avanzan sin cesar; al igual que el de cemento, hierro o aluminio. Las refinerías de petróleo, las minas y plantas siderúrgicas han sido nacionalizadas.

Las industrias, de distinto orden, que el Estado ha hecho surgir con sus recursos petroleros crecen, aunque su manejo empresarial adolece de graves errores, y su nivel rental es insatisfactorio.

Los servicios públicos –hospitales, dispensarios, escuelas, institutos de educación superior, etc.– crecen en número y en exigencia de mayores recursos; pero sus resultados son cada vez menos suficientes.

Los partidos políticos principales: *Acción Democrática* (socialdemocracia) y COPEI (socialcristiano), acusan desgaste como organizaciones capaces de satisfacer las aspiraciones del pueblo. Los partidos de izquierda marxista se encuentran divididos hasta la atomización, principalmente por personalismos de sus líderes, y en gran parte como consecuencia de la derrota traumática sufrida por un alocado intento guerrillero durante los años 1961-1968, que les ha acarreado un visible desprestigio, y una observable desconfianza en el mismo pueblo.

Transformaciones sociales e ideológicas

Podríamos periodificar estos 80 años, en esta forma:

1900-1909: Gobierno del general Cipriano Castro: período de estabilización de los andinos en el poder y de desgaste de los partidos tradicionales. Nacionalismo efectista y personalista.

1909-1935: Gobierno del general Juan Vicente Gómez. Hábil y firme en el poder, aun cuando formalmente cumplía con la alternativa presidencial, según lo previsto en la Constitución, o según lo que en ella se modificará. Surgimiento subterráneo de las nuevas ideologías. Comienza la Venezuela petrolera y la desagrarización del país. Unificación política vial y administrativa de la nación.

1936-1945: En camino hacia una Venezuela diferente.
El período de tránsito a la democracia calculado y cuidadoso desde la Dictadura bajo el general Eleazar López Contreras (1936-1941).
El período liberal reformador del general Isaías Medina Angarita. Se legitiman los partidos de oposición, incluso el comunista. La guerra mundial en Venezuela (1941-1945).

1945-1948: El trienio populista de Acción Democrática.

1948-1958: La dictadura castrense. Junta de Gobierno. Marcos Pérez Jiménez (presidente).

1958-1980: La Venezuela democrática de un Estado de derecho.
Los partidos Acción Democrática y Copei, alternan en el poder:
Rómulo Betancourt (AD)
Raúl Leoni (AD)
Rafael Caldera (COPEI).
Carlos Andrés Pérez (AD)
Luis Herrera Campins (COPEI)

Estructuras eclesiales (diócesis)

Por razones que explicaremos después, la multiplicación de las estructuras diocesanas fue a la zaga de las necesidades religiosas del país. Cuando Venezuela dejó de ser colonia, tenía sólo tres diócesis (Caracas, Mérida y Guayana), pues por razones diversas habían sido frustrados los intentos de creación de otras dos (Barinas y Barquisimeto). Los problemas de la nueva república y los continuos choques entre las autoridades civiles y eclesiásticas impidieron que nada se hiciese para aumentar las circunscripciones eclesiásticas a pesar de los deseos del país y las exigencias de su situación. Sin embargo o quizás precisamente por la intromisión patronatista de la República, la creación de las dos primeras diócesis republicanas: Barquisimeto y Calabozo, por el Congreso Venezolano en 1847, no recibió su aprobación canónica hasta 1863; ni vinieron a recibir sus primeros obispos sino aún más tarde en 1868 y 1881 respectivamente. La otra diócesis anterior al comienzo del siglo xx fue la del Zulia, o sea la región del Golfo de Venezuela y Lago de Maracaibo, que fue erigida por León xiii en 1897.

De las 29 circunscripciones eclesiásticas existentes hoy en Venezuela, 25 han sido creadas en este siglo. Aún más lo han sido a partir de 1922.

Diócesis y vicariatos apostólicos de Venezuela y fecha de su fundación

Coro	1531	Valencia	1922	Guanare	1954
Caracas	1638	(arzobispado desde	1974)	Tucupita	1954
(arzobispado desde	1803)	Coro	1922	Trujillo	1957
Mérida	1777	Cumaná	1922	Maracay	1958
(arzobispado desde	1923)	San Cristóbal	1922	Maturín	1958
Bolívar	1790	Caroní	1922	Barinas	1965
(arzobispado desde	1958)	(vicariato apostólico)		Cabimas	1965
Barquisimeto	1867	Puerto Ayacucho	1932	Los Teques	1965
(arzobispado desde	1966)	(vicariato apostólico)		San Felipe	1967
Calabozo	1867	Machiques	1943	Margarita	1969
Maracaibo	1897	(vicariato apostólico)		San Carlos	1972
(arzobispado desde	1966)	Apure	1954	Puerto Ordaz	1980
		Barcelona	1954		

Coro-Caracas, sufragánea de Santo Domingo hasta el año 1803, cuando fue elevada a la categoría de arzobispado.

Mérida y Maracaibo, sufragáneas de Bogotá hasta el año 1803 cuando pasaron al arzobispado de Caracas.

Bolívar, con toda la zona oriental, fue parte de la diócesis de San Juan de Puerto Rico, con el nombre ya clásico de «Anejos Ultramarinos», hasta cuando se creó la diócesis con el nombre de Santo Tomás de Guayana.

Barquisimeto pasó a ser arzobispado desde el año 1966.

Maracaibo, Trujillo, Barinas, Guanare y Apure pertenecieron a la diócesis de Caracas hasta el año 1777.

Coro dependió de Caracas, después de Mérida-Maracaibo y luego Barquisimeto, hasta 1922 cuando se creó como diócesis propia.

En resumen: Siglo xvi, Coro; siglo xvii, Caracas; siglo xviii, Mérida y Bolívar; siglo xix, Barquisimeto, Calabozo y Maracaibo; siglo xx todas las demás y a partir del año 1922.

Estadística eclesiales

Una estadística sobre la población católica en Venezuela, no tendría mayor significación. Todos los censos nacionales hasta el de 1971, atendían al factor religioso en las boletas censales y por las respuestas dadas se obtenía un porcentaje de católicos que oscilaba alrededor del 97 ó 98 %. Con los datos de 1926 los obispos venezolanos en su carta colectiva al Congreso Nacional argüían diciendo: «Apenas una muy insignificante minoría de venezolanos no profesa el catolicismo.» De lo que el Censo registraba como no católicos, unos 200 000, había que deducir los extranjeros «de los que la mayoría tienen diversas religiones» y sobre todo más de 100 000 indígenas aún sin bautizar.

Pero tal clasificación de adhesión a la fe católica, meramente declarativa del Censo, si bien valiosa como testimonio de afiliación religiosa, no la

juzgamos suficiente para una definición estadística que pueda compararse con la de otras naciones.

Mucho más importante, según juzgamos, es confrontar el dato numérico que se atribuyen a sí mismos las sectas protestantes y otras religiones.

Para 1967 los «evangélicos» pretendían que su número en Venezuela era de 47 000. Hoy la cifra que se atribuyen está por encima de los 500 000.

Estadísticas de clero

Han sido ya publicadas las cifras que se han podido recoger sobre la evolución numérica del clero. No todas son coincidentes. Para algunos casos son evidentemente incompletas, particularmente de religiosos y religiosas. Creemos bastará aducir los datos disponibles para las décadas del siglo xx.

Año	Sacerdotes	Religiosas
1900	343	?
1912	469	?
1929	369	?
1945	664	?
1951	868	1184
1960	1344	1537
1970	2007	3076
1977	3436	4100

Es interesante observar, cómo el crecimiento de religiosas femeninas es indudablemente extraordinario. Es importante recoger la observación formulada por Baltasar Porras, que el índice de crecimiento de sacerdotes y religiosos es mayor que el de la población. Sin embargo las necesidades han crecido al ritmo del desarrollo y complejización de Venezuela, de forma tal que más bien hay que sostener que el índice actual de crecimiento es insuficiente para el desenvolvimiento apostólico del país, por una doble razón. En primer lugar porque se tiene acumulada una carencia anterior, visible en la cantidad de pueblos desprovistos de atención religiosa; y en segundo lugar porque sólo manteniendo el ritmo de crecimiento pastoral en forma paralela al de la población, no se lograría mejorar la situación.

Además y esto es punto crucial de la Iglesia venezolana, la mayor parte de este crecimiento de agentes de pastoral, se ha logrado con el generoso aporte proveniente del exterior. Todavía la Iglesia venezolana no posee la vitalidad necesaria para generar sus propios sacerdotes y religiosos en porcentajes suficientes.

Las estimaciones porcentuales recogidas en la revista «Nuevo Mundo» para 1970 demuestran elocuentemente lo que afirmamos:

	Nativos	Naturalizados	Extranjeros
Sacerdotes Diocesanos	12,8 %	3,3 %	26,2 %
Sacerdotes Religiosos	5,6 %	18,1 %	34,0 %

Puede ser que los totales resulten más impresionantes. Existe en Venezuela sólo un 18,4 % de clero nativo; un 21,4 % de naturalizados y un 60,2 % que han preferido conservar su nacionalidad de origen.

Comparando en todo caso la situación pastoral venezolana con los otros países de América Latina, encontramos que Venezuela si bien se encuentra en un término medio latinoamericano al comparar el número de sacerdotes con el de habitantes, se encuentra entre los países del área con menor porcentaje de clero diocesano nativo.

Las líneas de acción pastoral
Grandes figuras episcopales

Tres etapas, nos parece, pueden distinguirse en la secuencia de la acción pastoral de la Iglesia venezolana, durante estos 80 años del siglo xx: reconstrucción, consolidación y búsqueda de nuevos caminos.

El país entró al siglo xx después de una crisis profunda, provocada en gran parte por factores políticos extraños a la Iglesia. Una crisis que la debilitó sobre todo en sus cuadros eclesiásticos y en la que no aparecían caminos fáciles de recuperación. Con razón se ha hablado del milagro de la resurrección de la Iglesia venezolana. Ciertamente son impresionantes los signos de vitalidad cristiana y de especial providencia, que hicieron salir de su abatimiento y ruina, y por sus propios medios, a la comunidad católica. Todas las órdenes y congregaciones religiosas estaban suprimidas, el clero extranjero estaba prohibido y al clero nacional se le habían cerrado las puertas de los seminarios.

Los sacerdotes que quedaban y los laicos, hicieron el prodigio de su resurrección. Tres congregaciones religiosas femeninas nacen autóctonamente; laicos eximios asumen puestos administrativos en las mismas curias episcopales, fundan o sostienen colegios o escuelas, o llevan adelante empresas editoriales del pensamiento católico. Los sacerdotes seculares venezolanos que habían vivido la tragedia en sus puestos parroquiales, o los que hubieran de ordenarse en el exilio, o regresaban después del destierro abren un frente apostólico que configura una estrategia de recuperación cristiana.

Se propicia una intensificación de la vida religiosa centrándola en el culto eucarístico y el del Corazón de Jesús. Se multiplican los esfuerzos para que la evangelización llegue a la niñez y juventud, sea por medio de equipos de catequistas, o por una perseverante catequesis de los párrocos en las

iglesias, sea por la hábil penetración en las instituciones educativas que celosos seglares propician o la que llevan adelante ellos mismos.

Por otro lado, tanto en el interior como en Caracas, se desarrolla un sostenido esfuerzo apologético desde la cátedra sagrada, en conferencias especiales o por mensajes impresos en hojas, folletos y aun libros. La prensa católica comienza a crecer bajo la responsabilidad de seglares. Todas las ciudades llegan a tener periódicos con orientación religiosa, pero Caracas es la primera en poseer un diario católico.

Se puede afirmar que no hay ataque a la Iglesia, o a sus dogmas o moral, que dejara de tener su refutación impresa.

Impresiona la audacia, valor y aun tino con que actúan esos sacerdotes o seglares. Claro que dependen, en gran parte, de las obras extranjeras de apologética católica, principalmente francesas; pero ellas son índice de una vitalidad reconstructora tanto más innegable, cuanto más difíciles fueron los medios con los que contaron para su formación intelectual. Naturalmente los temas responden a los ataques antirreligiosos de la época: el falso dilema de ciencia o fe; el evolucionismo darwiniano, etc. Toda esa preocupación apologética se mantiene viva hasta las proximidades de la segunda guerra mundial. Se pueden citar libros publicados en Valencia, Barquisimeto, Caracas o Mérida; artículos en casi todas partes, e incluso textos de filosofía destinados a la educación superior.

Al mismo tiempo se organizan asociaciones católicas nuevas como los Círculos de la Juventud Católica (fundados en 1891) en los que «se exponen puntos de la Doctrina Católica, escogiéndose entre ellos los que están más combatidos actualmente», obligándose sus miembros a tomar «parte en todos los trabajos de propaganda católica». Se revitalizan las tradicionales cofradías y se organizan asociaciones de acción social como las Conferencias de San Vicente de Paúl, u otra que se denomina Caridad a domicilio o La Gota de Leche. Incluso se auspician o dirigen organizaciones gremiales de ayuda mutua (Asociación Vínculo de la Caridad), o de promoción económica (cajas de ahorros), o mutuales de solidaridad (Sociedad de Mutuo Auxilio, o Sociedad de Amparo Recíproco), o de cooperación gremial (Sociedad del Divino Redentor, o Sociedades de Artesanos).

Indiscutiblemente sobresale en todos los campos, pues en todos estuvo presente, la relevante personalidad de monseñor Juan Bautista Castro, quien como vicario general del arzobispo Críspulo Uzcátegui (1899-1904) o como arzobispo de Caracas (1904-1915), «ejerció una influencia predominante, de suerte que bien puede tomársele como personaje central para la narración de los acontecimientos de índole social y religiosa que entonces se desarrollaban, para un estudio genuinamente criollo de nuestro país» (monseñor Nicolás E. Navarro).

Durante su pontificado, que corrió casi paralelo con el del obispo de Mérida, monseñor Antonio Ramón Silva, se lograron hacer poco a poco grandes realizaciones de la Iglesia. Los seminarios fueron reabiertos (1900), la organización de la catequesis avanzó más aún al impulso del decreto de san Pío x sobre la primera comunión a temprana edad, las conferencias y

ejercicios espirituales del clero se vigorizaron, el clero se comenzó a adherir a la Unión Apostólica de Sacerdotes Seculares, todos los problemas o pecados nacionales merecieron su atención pastoral personal o por cartas episcopales numerosas, e incluso se exigía al Gobierno y al Congreso la derogación de las leyes antieclesiásticas.

Pero sobre todo debemos destacar la organización de los grandes acontecimientos públicos. Uno de índole estrictamente eclesiástico, pero de profunda repercusión como fue la Conferencia Canónica del Episcopado Venezolano en 1904. Otro de ámbito general o eclesial con la celebración del Año Jubilar del Santísimo Sacramento y Congreso Eucarístico Internacional (Caracas 1907); sin contar las peregrinaciones marianas u otros actos públicos ocasionales.

La primera Conferencia Episcopal de Venezuela va más allá del cumplimiento de lo estipulado en el Concilio Plenario Latinoamericano en 1899. En Venezuela esta reunión suponía pasar por encima de la Ley de Patronato que requería autorización del Congreso para reunirse los obispos y exigía la presencia de representantes del Gobierno (art. 4 y 5). El subterfugio de llamarlas Conferencias episcopales y no Concilios o Sínodos fue un arbitrio hábil, pero de hecho la firmeza y habilidad de los obispos fue lo que abrió el camino.

La reunión episcopal preparatoria del Concilio Latinoamericano prestó ocasión para que se publicara por primera vez en Venezuela una carta pastoral colectiva (2 de febrero de 1899), precisamente orientando la iniciativa de celebrar un Congreso Católico Nacional, como lo propiciaba la asociación de seglares llamada Centro Católico Venezolano. No es difícil adivinar que detrás de este Congreso no sólo se movían las fuerzas del vigor cristiano laical, sino también la búsqueda de la aceptación por el Gobierno de las reuniones colectivas episcopales.

De todas maneras la Conferencia Episcopal de 1904 aprobó la *Instrucción Pastoral* que vino a sustituir al fin las obsoletas *Constituciones Sinodales* de 1687; y ellas han tenido singular vigencia, no obstante haber sido reformada para adecuarla al nuevo Derecho Canónico en 1928, y sometidas a una revisión en 1952.

La celebración del Congreso Eucarístico en Caracas para 1907, el primer Congreso Eucarístico Internacional celebrado en la América Española fue de relieve e impacto innegable para el momento de su celebración, sin embargo pensamos, que no tuvo todo el efecto permanente que quisieron sus organizadores. Si bien fue «una maravillosa explosión social de fe y de piedad, que difícilmente podría igualarse en otra parte», al decir de uno de sus organizadores, los sucesos políticos que le siguieron, la falta de perseverante constancia y las tensiones existentes dentro del clero, que debieron tener reflejos en el Congreso, se unieron de consuno para que todos los frutos esperados no fueran cosechados.

Paralela a la acción de monseñor Castro en Caracas, se desarrollaba en los rincones andinos la labor del obispo Silva. Más callada quizá, pero honda y profunda. Restauró el clero de su diócesis, llegando a ordenar

hasta 100 sacerdotes; mientras organizaba todo el trabajo pastoral en esas abruptas y entonces inaccesibles regiones.

Preocupado por la ciencia eclesiástica fundó el primer «Boletín Eclesiástico Venezolano», publicó a parte de otras obras, la colección «Documentos para la historia de la diócesis de Mérida», y propició toda obra educativa. Entre ellas sobresalió el Colegio del Corazón de Jesús que había fundado monseñor Jesús Manuel Jáuregui en la Grita, cuyos alumnos vinieron a tener influjo decisivo en la vida nacional.

El largo período despótico de Juan Vicente Gómez, 27 años con su feroz represión política, su personalismo absorbente, sus abusos del poder, su despreocupación educativa, etc., necesariamente tuvo que cuestionar a la Iglesia. Una etapa tan larga y compleja en la vida del país necesariamente tenía que afectar la vida de la Iglesia. Los juicios en sentido favorable o adverso oscilan entre los que la culpan de haberse puesto bajo la protección del régimen, o los que se quejan de no haber aprovechado la coyuntura, porque «mejor partido había podido sacarse de una situación de favor en una era de pavoroso absolutismo». Algunos creen poder juzgar mejor el momento explicando que la Iglesia «reconoció su debilidad estructural, renunció a sus anteriores ideales y se retiró del campo político para reducirse a la acción pastoral y ministerial, pues con Juan Vicente Gómez no le quedaba alternativa». Más correcto nos parece el juicio de quienes juzgan ese momento en estos términos: «Para los dirigentes de la Iglesia se trataba ahora de reorganizar, desarrollar, acrecentar el personal, lograr un ámbito de mejor libertad para su propio funcionamiento. Convaleciente de tantos infortunios, para la Iglesia se trata ahora de restablecerse con miras a ejercer más eficazmente su misión y servir así mejor al país... Ello hace posible que a la caída del dictador, nos encontramos con una Iglesia más robusta y activa, capaz de enfrentar dignamente, aunque todavía no en la medida suficiente, los nuevos retos y metas del país.»

Ciertamente no es posible intentar aquí un análisis cabal de todas las situaciones planteadas a la Iglesia bajo el Gomecismo. Bastan algunas observaciones sobre algunos puntos importantes. Es cierto que durante este período fue cuando pudieron regresar la mayor parte de las órdenes y congregaciones religiosas; pero esto no fue obra del dictador, sino hija del persistente esfuerzo de los obispos, clero y seglares católicos.

Ocho congregaciones religiosas femeninas autóctonas se fundaron antes de Gómez y sólo ingresó una de origen extranjero. Cinco congregaciones u órdenes masculinas ingresaron igualmente antes del período gomecista, y 14 durante su gobierno. Pero su ingreso no fue jamás un arbitrio repentinamente obtenido con el apoyo del dictador, sino un persistente reclamo que podemos afirmar se efectuó públicamente ante los jefes de Estado por lo menos desde 1889.

En 1915 se aprobó la Ley de Misiones, que abría de nuevo sus puertas a los capuchinos –la gran orden misionera de los tiempos coloniales–; pero tal decisión a contrapelo del sectarismo antirreligioso de muchos, fue más, fruto del fracaso de un siglo sin ellas como baluarte de la presencia nacional

en las fronteras, que de una nueva condescendencia religiosa del régimen. Basta leer la ley y más la decisión del Congreso que la aprobó.

Una buena parte de las órdenes y congregaciones religiosas se dedicaron al campo educativo, en colegios para seglares, o en la regencia de los seminarios (jesuitas, lasallistas, eudistas, benedictinos, salesianos, paúles, maristas...); pero aun éstos y los demás, como los capuchinos, redentoristas, claretianos, carmelitas, dominicos,... prestaron un aporte ingente como párrocos permanentes o interinos en todos los rincones desasistidos de atención pastoral, o como esfuerzo de la atención parroquial, aparte de la apertura de sus apostolados específicos en conventos, residencias o iglesias o por misiones populares, itinerantes o rotativas.

En el campo asistencial las congregaciones femeninas pudieron hacer una labor insustituible, en una Venezuela en la que todavía el Estado no intentaba cumplir sus deberes. Todavía para los años cuarenta, casi todos los hospitales, asilos, ancianatos, etc., estaban en manos de la Iglesia. Estas mismas congregaciones llevaban adelante una inmensa labor educativa en los colegios, escuelas o normales que fundaron, y sobre todo en la catequesis infantil en las ciudades y en el campo.

Las cuatro nuevas diócesis creadas durante el «gomezalato», como las dos jurisdicciones apostólicas misioneras, fueron obra de la habilidad de convencimiento usada por el nuncio apostólico monseñor Felipe Cortesi, después de haberse estrellado en el empeño su predecesor en la nunciatura monseñor Francisco Marchetti-Selvaggiani. Aunque se ha informado, hasta parte tuvo en bloquear las necesarias nuevas diócesis, tan deseadas por la Iglesia venezolana, las prevenciones en contra de este nuncio, que desde Europa había instigado José Gil Fortoul en el ánimo del inapelable déspota Juan Vicente Gómez.

Naturalmente había variables que dependían en gran parte de la fuerza animadora de los párrocos; pero conviene recordar que durante el período gomecista entre los laicos surgieron organizaciones notables de apostolado laical, que se adelantaron a los modernos institutos seculares de origen europeo (teresitas del Santuario, por ejemplo), y, por supuesto, tenían su seguimiento en Venezuela muchas otras organizaciones laicales que venían con aprobación romana. Por ese tiempo los párrocos celosos mantenían en los pueblos rurales, sustitutos laicos que dirigían la catequesis en el medio rural o congregaban a los fieles para sus oraciones.

Otro aspecto que no podemos preterir es el éxito educativo de la enseñanza católica: salesianos, maristas, lasallistas, agustinos y jesuitas, para no citar sino las órdenes religiosas de más intensidad educativa, cambiaron al país. Las clases dirigentes venezolanas, en su inmensa mayoría, se habían estado formando con una mentalidad desconfiada, sino adversa a la Iglesia. En menos de treinta años produjeron una pléyade de jóvenes de pensamiento católico, que, para ese entonces, se formaban en las dos universidades del país alrededor de los profesores de pensamiento cristiano. Pudiéramos intentar resumir diciendo que la Iglesia al terminar, el período gomecista, había logrado que la increencia dejara de ser generalizada en los

círculos cultos, y entre el pueblo no sólo había logrado mantener la fe tradicional, simple y profunda, heredada de los tiempos coloniales, sino que la había hecho superar las primeras embestidas de espiritismo y de las sectas protestantes, aunque no tanto las supersticiones y las deficiencias de vida y de fe cristianas. Si en todas partes existe un hiato entre la fe y moral que se profesa y la vida que se vive, tal diferencia era patente en Venezuela en grado sumo. Los obispos y el clero, al ver la adhesión religiosa del pueblo, su inalterable cumplimiento de las obligaciones religiosas que en su mentalidad reconocían como ineludibles, se hacían la ilusión de que con sólo una catequesis generalizada obtendrían la transformación del país (pastoral colectiva de 1934).

El cambio de régimen, al caer la dictadura, no obstante lo gradual del tránsito, bajo los gobiernos de López Contreras y Medina Angarita, descubrió cuanto faltaba por hacer. La convulsión política, da lugar a que aflore, en gran parte por motivaciones políticas, un anticlericalismo que algunos creían desaparecido. Ahora el anticlericalismo que se exhibía tenía orígenes más modernos, como que procedía del marxismo rabioso de esos años en Europa y particularmente en España. La carta pastoral colectiva del 8 de diciembre de 1936 refleja a cabalidad el tipo de problemas planteados y expone los enfoques papales sobre comunismo, socialismo, la cuestión social obrera, el derecho de propiedad y sus limitaciones, los derechos sindicales, los derechos docentes de la Iglesia, en lo que respecta a la escuela, la familia y el matrimonio. Hace un llamado a cerrar filas en la Acción Católica y a concentrar fuerzas en intensificar la educación cristiana, propagar la prensa católica, e incorporarse a las obras sociales de caridad. Incluso descienden a proponer normas para la intervención en la política, en las elecciones, y de acción social del clero mismo.

El magisterio episcopal venezolano, analizado cuidadosamente, a lo largo de este siglo XX, presenta una coherencia indudable. Pudiera decirse que un rasgo notable ha sido la identificación sin fisura alguna de todos los obispos. Más aún parecía que existiera una cuidadosa búsqueda de coincidencias en los temas planteados. Han sido editadas todas las pastorales colectivas, y una tesis doctoral presentada en la Universidad de Salamanca por el padre Baltasar Porras ha sometido a la lectura teológica la documentación episcopal de la Venezuela moderna.

Quizá podría bastar remitirnos a sus conclusiones, pues nos parecen acertadas. Intentaremos sin embargo resumirlas. Antes de la institucionalización de las Conferencias periódicas la casi totalidad de los documentos constituyen respuestas a situaciones planteadas como apremiantes. Se adopta un tono apologético de defensa de la Iglesia y de ataque mesurado contra los opositores. Muchas veces se trata de asuntos que van más allá de los temas simplemente religiosos, para implicarse en aspectos políticos, sociales, educativos, etc. Pudiera decirse que la voz colectiva de los obispos no se inhibió frente a distintas coyunturas nacionales.

A partir de 1950 cuando las reuniones episcopales vienen a celebrarse anualmente, se presta atención con mayor cuidado a dos temas que desde

antes se planteaban con insistencia: la preocupación por la instrucción religiosa y la acción social de la Iglesia. Después del Concilio Vaticano II es natural que la normativa procedente de esta magna asamblea absorba el temario; pero a partir de 1972, cuando la Conferencia llega a tener un Secretariado Permanente con un Obispo a la cabeza, se atisba un nuevo enfoque.

«Del examen de la documentación colectiva e individual sobresalen ocho grandes apartados: lo político, lo social, la familia, la educación, la evangelización, la virgen María, el apostolado seglar y los sacerdotes.»

Pastoral específica

Nos atrevemos a afirmar que muchas de las realizaciones que ha llevado adelante la Iglesia en los distintos campos, han sido adornadas de éxitos que no han podido ser llevados a su madurez. Pensamos que, en gran parte, ello se ha debido a que los iniciadores de estos esfuerzos no han tenido sus continuadores, cuando han muerto o han sido transferidos a otros cargos.

En el *mundo obrero* se han formado secretariados sociales, círculos obreros, cooperativas, sindicatos, escuelas de formación de trabajadores sociales o de cuadros obreros, juventudes católicas, escuelas profesionales, etc. Todos ellos han existido o existen; pero se han extinguido algunas o han sido absorbidas por instituciones políticas, o avanzan con paso demasiado lento.

La *labor entre indígenas*, que necesariamente es lenta, ha recorrido en cincuenta años una etapa de impresionante avance en lo que significa el proceso de cristianización primaria. Ya para 1954 los datos ofrecidos por los vicarios apostólicos presentan estos porcentajes de católicos: Caroní 94 %; Puerto Ayacucho 50 %. Sin embargo, la supervivencia de las antiguas creencias y el nivel de vivencia de la moral cristiana está por debajo de estos porcentajes. Mucho más serio es, por otra parte, el cuestionamiento planteado sobre las misiones –sobre la labor ya realizada o la que efectúan las misiones tradicionales– en nombre de una antropología laica, o a título de libertad de creencia, o por deseos de nuevos enfoques teológicos. La disputa, sobre todo dentro de la Iglesia, tiene repercusiones adversas por inhibicionismos o cansancios.

Todavía más, dado el número relativamente pequeño de indígenas en Venezuela, que no están ya asimilados a la cultura de la mayoría nacional, objetan bastantes clérigos, por lo menos la dimensión del esfuerzo económico y de personal que la Iglesia consagra a los vicariatos misionales. Casi un centenar entre sacerdotes y religiosos para unos 100 000 indígenas.

En el *mundo universitario*, la obra máxima de la Iglesia es la Universidad Católica Andrés Bello, confiada a la Compañía de Jesús. Ésta significó el término de un esfuerzo de años dirigidos hacia esa meta. Hoy cuenta con 18 500 alumnos en su sede en Caracas y 3000 en la que posee en la ciudad fronteriza en San Cristóbal.

En otro género de proyección, la Iglesia ha procurado siempre estar inserta en la atención pastoral sobre los universitarios que frecuentan las Universidades del Estado, sea por medio de la Juventud Católica, la Legión de María o el Movimiento Universitario Católico, con un éxito dispar y con altos y bajos. A partir de 1965, la Universidad Central de Venezuela, la más concurrida universidad del país, tiene anexa una parroquia universitaria.

Posee además la Iglesia un Instituto Superior de Formación para profesores de escuelas artesanales, como también residencias estudiantiles para cursantes de educación superior, tanto para varones, como para muchachas.

Está muy lejos, sin embargo, de hacerse cuanto se pudiera para contrarrestar el influjo antirreligioso que actúa en la juventud estudiantil, sea por materialismo doctrinario, sea por hedonismo materialista.

El *campo educativo* –primaria, secundaria y normal– ha sido un área de acción privilegiada en el esfuerzo de la Iglesia, principalmente por parte del clero religioso. Tanto es así que algunos consideran que tal esfuerzo fue excesivo en el coste personal y económico. Creemos que sus frutos en la recuperación católica del país son tan visibles, que más bien cabe preguntarse cuáles serán los efectos provenientes de tal esfuerzo educativo.

Valga la pena anotar que hubo años cuando la matrícula escolar en educación secundaria o normal de la Iglesia era superior a la del Estado. Palanca motora de este esfuerzo ha sido principalmente la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC).

Una iniciativa que tuvo su origen en Venezuela y hoy se ha extendido en toda América Latina, es la de la organización de Fe y Alegría. Por ella se han arbitrado medios económicos para sostener hoy la educación principalmente de la población marginal, abriendo por otra parte canales para la acción educativa popular a las congregaciones religiosas.

Actualmente Fe y Alegría presenta las siguientes estadísticas: 69 centros educativos con 51 182 alumnos. Cuenta además con un instituto radiofónico destinado a la alfabetización.

En los últimos 20 años la organización de los Cursillos de Cristiandad ha causado un impacto notable, renovando al país entero. Hasta ahora los cursillos han orientado 75 000 personas; y además han desarrollado una gran labor editorial.

El *apostolado familiar,* no obstante la permanente preocupación de los obispos a lo largo de todo el siglo, ha sido el menos significativo. No por falta de iniciativas, pues se han desarrollado campañas o sostenido obras para la santificación de los matrimonios, o se han sostenido esfuerzos más organizados como los del Movimiento Familiar Cristiano, u otras más sencillas formas de apostolado familiar.

Sin embargo, los problemas de la desorganización de la familia en Venezuela son tan ingentes, y se han agravado modernamente tanto en los últimos tiempos, que parecería no se encuentra el camino para organizar el núcleo familiar.

Relaciones Iglesia-Estado

Durante todo el siglo XIX el supuesto Derecho de Patronato que había asumido el Estado Venezolano siguió la vida de la Iglesia. El intento siempre mal disimulado de lograr que la Iglesia fuera sierva sumisa del poder político y aun partidista, estuvo presente durante todo el siglo.

Los choques entre las autoridades civiles y eclesiásticas llegaron hasta la expulsión de obispos o sacerdotes; y sobre todo la permanente rémora en la administración eclesiástica por dilaciones de décadas en la creación de diócesis nuevas, por la negativa en recibir representantes de la Santa Sede, por larguísima lista de sedes vacantes, por leyes antieclesiásticas (supresión de órdenes religiosas, abolición de los diezmos, censos y primicias, encarcelamiento de laicos o clérigos, extinción de seminarios, imposición de matrimonio y sepultura civil). Las medidas represivas contra la Iglesia tuvieron su clímax entre los años 1870-76 bajo la presidencia del general Antonio Guzmán Blanco, fautor de lo que ha sido llamado «el *Kulturkampf* venezolano», cuando se intentó nombrar obispos sin aprobación papal, y estuvo a punto de hacerse aprobar por el Congreso una «ley que independice la Iglesia venezolana del obispado de Roma» y en cuyo territorio no habría «arzobispos, ni cabildos eclesiásticos, ni ninguna jerarquía eclesiástica».

El calvario de la Iglesia venezolana a partir de 1870 le causó profundo y gravísimo detrimento, tanto más por cuanto Guzmán retuvo el poder en forma directa aunque alternativa por 20 años, y como fuerza personal determinante («guzmanismo sin Guzmán») hasta su muerte en 1899.

Podríamos decir que la Iglesia de Venezuela comenzó el siglo XX con las cicatrices de la autocracia de Antonio Guzmán Blanco, quien habría procurado por todos los medios someter a la Iglesia a sus caprichos y por medios persecutorios reducirla en su capacidad de influjo social y aun religioso. Todavía más, si la persecución guzmancista dejaba cicatrices en el cuerpo social eclesiástico, en el ánimo de muchos sacerdotes y laicos dejaba un virus peligroso que se delataba en el aulicismo de algunos clérigos y laicos, en las consiguientes divisiones entre los diferentes sectores, se favoreciera o no la aproximación al poder político para recibir apoyo eclesiástico.

Por otra parte la Iglesia venezolana se enfrentaba al nuevo siglo como heredera de un generoso, providencial y notable esfuerzo que venía gestándose apenas amainó la represión. Los propios sacerdotes seculares venezolanos que habían vivido la tragedia, ya ordenados o como aspirantes al sacerdocio, abrieron un frente de lucha que configuró una estrategia de recuperación cristiana y que resumimos en otra parte.

La intromisión de los gobernantes, feliz en alguna ocasión, contraproducente y perturbadora la más de las veces, estuvo presente a cada paso. Me atrevería, sin embargo, a lanzar la hipótesis de que después de la crisis, el Gobierno y los eclesiásticos empezaron a transitar el camino de arreglos y concesiones mutuas, que fueron abriendo paso a un progresivo desuso de la ley de patronato, a arrumbar poco a poco los prejuicios anticlericales y a reconocer en la Iglesia una fuerza con que había que contar en la construc-

ción del país. Naturalmente que hay que dar su lugar a la presencia al fin de representantes pontificios en Venezuela, sucesivamente como delegados apostólicos, internuncios y nuncios a partir de 1885, no obstante el éxito dispar de sus gestiones. Lógicamente hay que contar con la inevitable evolución del mundo contemporáneo; pero es innegable que la postura ante la Iglesia de los intelectuales que ocuparon cargos oficiales fue evolucionando gradualmente hacia posturas menos pugnaces, a lo largo del siglo.

Cuando al fin se llegó a firmar un acuerdo entre la Santa Sede y Venezuela en 1964, como «norma que regulará las relaciones entre la Iglesia y el Estado», se vinieron a cosechar las espigas doradas de la libertad de la Iglesia venezolana, sobre cuyas semillas habían regado lágrimas de destierros, cárceles, coacciones económicas y hambres, por casi siglo y medio.

La Iglesia durante el período de Cipriano Castro (1899-1909) como el de Juan Vicente Gómez hubo de sortear las dificultades de la convivencia con la corrupción moral existente a distintos niveles del Gobierno, con la convicción de los riesgos de un enfrentamiento a uno y otro dictador. Llegó a denunciar por una declaración colectiva en 1923 al peculado como el cáncer nacional, intercedió innumerables veces en favor de la libertad o la mitigación de los encarcelados políticos, enfrentó en ocasiones a gobernantes en mal vivir o sufrió cárceles en sus sacerdotes por implicaciones políticas, y constantemente sufrió las pesquisas y trabas civiles y fiscales sobre bautismos o matrimonios. Pero, sobre todo, tuvo que declararse en pleno cuando fue expulsado el obispo de Valencia, Salvador Montes de Oca.

Montes de Oca había condenado el divorcio, como lo hacía cualquier obispo venezolano, y lo habían condenado colectivamente los obispos en su instrucción pastoral de 1904; pero para complacer a un político corrupto que se sintió aludido, se firmó su decreto de expulsión, comunicándole además que quedaba «privado de toda jurisdicción en el país». Se le acusaba de haber actuado «contra disposiciones expresas de la ley de Patronato Eclesiástico al pretender que las leyes civiles en materia de matrimonio cesen y sean suplantadas por máximas, cánones y principios religiosos; y viola el juramento que prestó» de obedecer las leyes venezolanas después de su elección episcopal por el Congreso, conforme al mismo Patronato.

Ese año de 1930, los obispos venezolanos enfrentaron al Gobierno, incluso apelando ante el Congreso Nacional en tres documentos colectivos, que merecieron el voto favorable en el Gabinete Ejecutivo para la expulsión conjunta de todo el Episcopado. Sin embargo, no llegó a consumarse la medida, no obstante que habían acusado al Gobierno de violación de la libertad de conciencia, de las leyes penales, de usurpación de funciones, y estar avanzando «una tendencia hostil a la Iglesia de un tiempo a esta parte» visible en las cortapisas a la educación católica en las escuelas, y al ingreso de clero extranjero y la facilidad al divorcio vincular.

Mary Watters, una estudiosa de origen norteamericano, en su *History of the Church in Venezuela: 1810-1930,* sostiene que considerando a la Iglesia en los distintos estados hispanoamericanos, «en ninguno perdió la influencia más pronto y en ninguno lo fue más completa» que en Venezuela. Más

aun afirmó que no encontraba suficiente apoyo para justificar la opinión de quienes creían encontrar «un crecimiento más o menos general en el interés por la religión y la Iglesia».

Creemos, sin embargo, que ya para 1930, como precisamente lo evidencia la frustración de la amenaza de expulsión de todos los obispos, el proceso de recuperación de relevancia social de la Iglesia Católica, empezaba a establecerse. Los incidentes con el Gobierno, por razón de la intervención de la Santa Sede en el nombramiento o renuncia de obispos en 1915, 1938 y sobre todo en 1945, para citar los más significativos; la reacción valiente de los obispos cuando el Gobierno quería doblegarlos por la sustracción de medios económicos como al obispo del Zulia, en 1930, o al de Mérida, en varias ocasiones, y la progresiva acción personal o conjunta de clérigos y laicos fueron arrinconando al Patronato. En la práctica, ya desde 1945, por dar una fecha innegable, aunque quizás antes, el Patronato era sólo un fetiche que se quería mantener vigente, aun pero que en realidad el decir del presidente de la República, Rómulo Betancourt, era «el mineralizado mito» de una «ley anacrónica».

Precisamente, juzgamos, que las tensiones y debates que vivió la Iglesia venezolana en sus relaciones con el Gobierno durante los años 1945-1948, centradas en los asuntos educativos, la misma ley de Patronato, y el derecho de opinión de la Iglesia en lo político, y a pesar y quizá por los excesos de personajes del partido de Gobierno y del clero en esos años, fueron preparación para la hora de la sepultura de la ley de Patronato en 1964, cuando llegó el momento, al decir de la Carta Colectiva del Episcopado Nacional, en que se liberaba la Iglesia de lo que «constituía una verdadera esclavitud para ella».

Las mismas tensiones vividas entre la Iglesia y el Gobierno en ese trienio de 1945-48; la participación abierta de la Iglesia en el debate eclesiástico-político que tuvo lugar en esos años son el índice indudable de la conciencia que la Iglesia tenía de haber recuperado una significación, de la que antes no podría haber hecho despliegue. Piénsese que en esos años el Episcopado publicó tres pastorales colectivas y nueve mensajes, referentes, en su totalidad, a los problemas que enfrentaba la nación; una cifra que sólo puede compararse con los años posteriores al Vaticano II, cuando el número de obispos es tres veces mayor, y éstos se reúnen estatutariamente en Conferencia dos veces por año. Vale la pena aducir las reflexiones de los que entonces hostilizaban a la Iglesia, cuando al observar las ingentes manifestaciones juveniles católicas que protestaban por las medidas discriminatorias contra la educación católica, subrayaban que ésta era una Venezuela distinta fraguada por el proceso de la educación católica en los anteriores 30 años.

Durante el gobierno autocrático de 1948-1958, al igual que a lo largo del período democrático subsiguiente, el peligro para la Iglesia ha sido más bien no dejar que los gobiernos o partidos usen para sus fines políticos o partidistas las declaraciones oficiales de la Iglesia, o la cooperación de eclesiásticos en actos oficiales, en cooperación de asuntos sociopolíticos, o incluso en posturas partidistas.

Capítulo XIII

LA COMUNIDAD ECLESIAL EN LA REPÚBLICA DEL ECUADOR

Por el Dr. Francisco Miranda Ribadeneira
Investigador en el Archivo Vaticano y otros archivos europeos

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Fuentes generales:* F. MIRANDA RIBADENEIRA, en *Historia de la Iglesia* de FLICHE-MARTIN, EDICEP, Valencia 1980, vol. XXVI (2), p. 601-603; *Pastorales y documentos colectivos del Episcopado Ecuatoriano de 1939 a 1979,* en *Iglesia-Ecuador, 1979,* Quito 1979, p. 72-73; «Boletín Eclesiástico», Quito (desde 1896 hasta mediados de este siglo es órgano de todas las jurisdicciones); «Revista Católica», Cuenca; boletines de algunas diócesis; a modo de anuarios de la Iglesia: *La Iglesia Católica en el Ecuador,* Quito 1949; *La Iglesia en el Ecuador,* Ambato 1957; *La Iglesia en el Ecuador,* Quito 1963 (Ed. Conferencia Episcopal); C. TERÁN ZENTENO, *Índice histórico de la diócesis de Cuenca,* 1914-1944; B. ECHEVERRÍA; *La Diócesis de Ambato,* 1963; L. ARIAS, *Diccionario biográfico del clero guayaquilense, 1820-1970,* Guayaquil 1970; R.I. REYES, *La jerarquía eclesiástica del Ecuador y estadística de la Diócesis de Ibarra,* Quito 1944.

2. *De los arzobispos de Quito en el siglo XX: Federico González Suárez: Obras pastorales,* 2 vols. y *Última Miscelánea,* Quito 1927 (ed. M.M. POLIT LASO); «Boletín Eclesiástico», Quito, cf. 1896-1917; sobre la producción global como historiador, humanista y prelado cf. R. BUENO, *Ensayo Bibliográfico,* en *Obras Escogidas* de GONZÁLEZ SUÁREZ, Quito 1944, p. 3-149 (Instituto Cultural Ecuatoriano).

Manuel María Polit Laso: cf. «Boletín Eclesiástico», Quito 1907-1932; *Escritos pastorales,* 2 vols. (colección de opúsculos pastorales, Archivo Curia Arz. Quito); sobre su producción como historiador, literato y prelado, cf. A. ESPINOSA, *Bibliografía* (de M.M. POLIT LASO), Quito 1933.

Carlos María de la Torre (cardenal): «Boletín Eclesiástico», *Conferencias sobre Sagrada Escritura,* 1899, 1900, 1907; *Documentos episcopales,* 1912-1966; *Escritos pastorales... mientras fue obispo de Riobamba,* Quito 1933; *Catolicismo y ecuatorianidad,* Quito 1953 (ed. F. MIRANDA); *Problemas religiosos y problemas nacionales,* Quito 1954 (ed. F. MIRANDA): son antologías de escritos representativos; *Ideario... de C.M. de la Torre* (antología y bibliografía, ed. F. AYALA), Quito 1946.

Pablo Muñoz Vega, S.I. (cardenal): «Boletín Eclesiástico», Quito 1964-1980; *Derechos del educando, de la familia, del Estado y de la Iglesia en materia educativa* (carta pastoral), Quito 1964; *Exposición* en el Concilio Vaticano II sobre el esquema para la declaración sobre *Educación Cristiana de la Juventud* (cf. F. MIRANDA, *Democratización de la Escuela Católica* en «Revista Interamericana de Educación Católica», Bogotá 1967, p. 15-17); *El Ecuador Católico ayer y hoy. Reflexiones Teológico-*

Pastorales sobre el acto religioso nacional del 25 de marzo de 1874, Quito 1973; *Mensajes sobre nuestra alianza con Jesucristo y sobre la justicia social en un nuevo Ecuador,* Quito 1974; *Orientaciones doctrinales en el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado,* en *Segundas Jornadas Teológicas* (Universidad Católica), Quito 1976, p. 11-81; *Las relaciones entre Iglesia y Estado en su desarrollo histórico hasta la situación contemporánea,* en *Simposio Sudamericano Alemán* (Quintas Jornadas Teológicas, Universidad Católica), Quito 1980, p. 13-29; *La declaración cristológica de Puebla,* en *Cor Christi* (ed. R. VEKEMANS, S.I.), Bogotá 1980, p. 457-467.

Con anterioridad a la promoción al Episcopado: Psicología de la conversión en san Agustín, en «Gregorianum», Roma 1941-1942; *Introducción a la síntesis de san Agustín,* Roma 1945; Quito ^{2}1980; *Problemas fundamentales del Derecho Cristiano* (conferencias en el Consorcio de Abogados Católicos), Quito 1954, parcialmente publicadas en «Pensamiento Católico», Quito; *Fe e Inteligencia en la génesis de la ciencia moderna,* Roma 1965.

3. *Principales documentos colectivos del Episcopado Ecuatoriano a partir del Concilio Vaticano II: Declaración Programática para la Iglesia en el Ecuador,* Quito 1967; *Declaración sobre la promoción de la justicia social,* Quito 1977; *Opciones Pastorales. Aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador,* Quito 1980.

4. *Sobre algunas expresiones de la comunidad eclesial postconciliar (proyección nacional e internacional): Problemas sociales y político-religiosos:* F. MIRANDA, *La brega por el desarrollo; El desarrollo técnico-social; Planteamientos sobre la revolución; Un reto a los juristas del mundo; La empresa de signo cristiano,* en *Progreso técnico y liberación. Encuentro Latinoamericano de Profesionistas,* ed. JUS, México 1974, p. 183-189; 191-197; 315-333; 355-368; 413-420; F. YÉPEZ, *La tarea de construir el futuro según Teilhard de Chardin,* ibid., p. 335-354; Cardenal P. MUÑOZ VEGA, J. TERÁN, J.M. VARGAS, G. CEVALLOS, J. TOBAR, en *La Iglesia y el Estado en el Ecuador. Segundas Jornadas Teológicas,* Quito 1976; E. RUBIANES, *Un mundo más humano y más justo,* Cuadernos Doctrinales del Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social (ed. I. ROBALINOB y J. TERÁN), Quito 1979; J. TERÁN, L. PROAÑO, E. RUBIANES, I. ROBALINOB, en *Iglesia y fe en América Latina. Reflexiones desde el Ecuador* (INEDES), Quito 1979; M.V. RUEDA, J. GONZÁLEZ, J. TERÁN, en *Puebla, La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (INEDES), Quito 1979; cardenal P. MUÑOZ VEGA, J. TERÁN, J. LARREA, F. MIRANDA (con 16 participantes extranj.) en *Simposio Sudamericano alemán, Iglesia-Estado,* Quito 1980.

Problemas educativos: J. CHACÓN, *Campaña Educativa,* Quito 1979 (expresión de una extensa y acreditada labor nacional e internacional. El padre Chacón, S.I. fue presidente de la Confederación Interamericana de Educación Católica); *Memorias del VIII Congreso Interamericano de Educación Católica,* Quito 1964; entre 11 ponencias de ecuatorianos, cf. E. ARELLANO, *La campaña de alfabetización,* p. 60-62; F. MIRANDA, *¿Hay en el Ecuador libertad de educación católica?,* ibid., p. 175-186; sobre temas sociales y educativos, C. VELA (miembro de la Comisión Pontificia ante la ONU), *Estrategia para el desarrollo. Las Iglesias, Las Naciones Unidas, los expertos,* Madrid 1972 (importante la amplia producción del padre Vela, S.I.).

5. *Algunas obras y fuentes generales o sobre importantes conjuntos en diversos períodos:* F. GONZÁLEZ SUÁREZ, *Historia general de la república del Ecuador,* 7 vols., Quito 1890-1903; J.M. VARGAS, *La conquista espiritual del Imperio de los Incas,* Quito 1948; id., *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato Español,* Quito 1962; id., *Hitoria de la Provincia de Santa Catalina, de la Orden de Predicadores,* 1942; J. JOUANEN, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito,* 2 vols., 1941 y 1943; id., *Los jesuitas y el oriente ecuatoriano* (en la época garciana),

Guayaquil 1977; G. García Moreno, *Escritos y discursos,* 2 vols., Quito ²1923 (ed. M.M. Polit); id., *Cartas de García Moreno,* 4 vols., Quito (ed. W. Loor); (E. Terenziani) *Cursos de Derecho Canónico y Legislación,* Quito 1870-1875; *Programas de la Escuela Politécnica de Quito,* Quito 1870-1876; J. Tobar, *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad,* Quito 1953; id., *La Iglesia Ecuatoriana en el siglo XIX* I, Quito 1934; id., *García Moreno y la Instrucción Pública,* Quito ²1940; J.F. Heredia, *La Consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús,* Quito 1935; id., *Notas bio-bibliográficas acerca de Manuel José Proaño, S.I.,* Quito 1935; F. Miranda, *Aspectos de la realidad (político-religiosa) ecuatoriana,* en *Política Cristiana,* Quito 1951, p. 122-255; id., *García Moreno y la Compañía de Jesús,* Quito 1976; id., *La Primera Escuela Politécnica del Ecuador,* Quito 1972; id., *El humanista ecuatoriano Aurelio Espinosa Pólit,* Puebla 1975; id., *Las Religiosas del Buen Pastor en el Ecuador,* Quito 1975; id., *Mons. Borja Yerovi y el Pensionado Elemental,* en *Ensayos Pedagógicos y sociales,* Quito 1955, p. 3-25; id., *La primera imprenta ecuatoriana,* Quito 1955; M. Sánchez, *Textos de catedráticos jesuitas en Quito Colonial,* Quito 1959; J.M. Vargas, *Federico González Suárez,* Quito 1969; W. Loor, *Los jesuitas en el Ecuador, 1850-1852,* Quito 1959; id., *Mons. Arsenio Andrade Landázuri. Biografía,* Quito 1970; id., *Biografía del padre Julio María Matovelle,* 2.ª ed., Cuenca (s.a.); id., *José María Yerovi,* 2 vols., 1964 y 1968; E. Muñoz, *Vida del (Beato) Hermano Miguel,* Madrid ²1970; *Bibliografía de Aurelio Espinosa Pólit, S.I.,* Quito 1961 (ed. O. Romero); O. Romero, *Bibliografía de mons. José Félix Heredia,* en *Pensamiento Católico,* Quito 1945, núm. 14, p. 134-149; J. Larrea, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador,* Sevilla 1974 (sobre el *Modus vivendi* de 1937); M. Spiller, *Historia de la Misión Josefina del Napo, 1922-1974,* 2 vols., 1975; P.I. Porras, *Entre los Yumbos del Napo* (biografía de monseñor Jorge Rossi), Quito 1955; mons. A. Zambrano, O.P., *Labor misionera en el Oriente,* Quito 1972; E. Brito, S.S., *Las misiones salesianas,* Quito 1935; J.L. Monroy *La Santísima Virgen de la Merced de Quito y su Santuario,* Quito 1933; J.M. Aguirre, O.F.M., *Obras Oratorias* (introd. H. Vázquez), 3 vols., Cuenca 1924; H. Vázquez *Defensa de los intereses católicos en el Ecuador,* Cuenca 1908.

Publicaciones periódicas sobre el pensamiento político-religioso del laicado católico: «Semanario Popular», Quito 1889..., «El bien Social», Quito 1897; «El Conservador», Quito 1919; «El Derecho», Quito 1920-1929; «El Porvenir», Quito 1919-1927; «La Defensa», Quito 1926; «El Progreso», Cuenca 1917ss; *Memoria de las Bodas de Plata de la Dolorosa del Colegio,* 3 vols., Quito 1933 (ed. F. Ribadeneira, S.I.); *Memoria en el VII Centenario de la Orden Mercedaria,* Quito 1918; *Memoria del Primer Congreso Obrero Católico Nacional,* Quito 1938; A. Torres, *Los sindicatos católicos de obreros,* Quito ²1939; *Memoria de la Sociedad de Beneficencia de Señoras de Guayaquil,* 1878-1956 (ed. R. Amador de Baquerizo), Guayaquil 1956; J. Tobar, *Por la libertad de enseñanza,* Quito 1930; id., *Catolicismo Social,* Quito 1936; *Figuras del Catolicismo Social,* Quito 1936, ²1979; L.F. Tobar, *El Ilmo. Sr. Pedro Rafael González Calixto,* Quito 1929.

Entre diversos análisis sobre relaciones entre Iglesia y Estado, entregan buen conjunto (para la época republicana): J. Tobar, *El Primer Concordato Ecuatoriano* en *Monografías históricas,* Quito 1938, p. 256-310; W. King, *La Iglesia Ecuatoriana y las Relaciones con el Estado durante el gobierno de García Moreno,* en «Boletín Acad. Nac. Hist.», Quito 1975, n. 125ss.

Sobre el *Modus vivendi* 1937: J. Tobar, en *Segundas Jornadas Teológicas,* cit., p. 115-136; cf. además F. Miranda, *La figura e la morte di García Moreno alla luce dei documenti originali,* «CivCatt», Roma 1976, p. 248-261, y *La Consagración del Ecuador al Corazón de Jesús en su verdad histórica,* Quito 1973.

Introducción: Nota descriptiva

La actual república del Ecuador está ubicada en la parte más occidental del cuarto noroeste de América del Sur, entre el Oceáno Pacífico, Colombia y el Perú. En una extensión de 281 334 km² (subsiste litigio limítrofe con el Perú) se albergan 8 078 115 habitantes con una densidad de 28,71 habitantes por km². La región litoral contiene el 50,23 % de la población; la interandina el 46,84 %; la región oriental el 2,86 % y el Archipiélago de Galápagos el 0,07 %. De raza negra es un 5 % de la población; un 10 % de raza blanca; un 40 % de raza india y un 45 % de raza mestiza. En edad de 10 años en adelante un 76 % de la población es alfabeta y algo más del 23 % analfabeta. La población estudiantil (entre 6 y 24 años) es de 3 168 120 estudiantes (curso de 1976-1977). Se advierte un bajo índice de perseverancia escolar en los tres niveles educativos. *Económicamente* el ingreso *per capita* (año de 1978) es de 21 117 sucres, moneda nacional (768 US $), y se distribuye conforme a este cuadro: *a*) la clase alta, que representa el 1 % de la población, tiene el 20 % de los ingresos; *b*) la clase media, que representa el 25 %, tiene el 60 % de los ingresos; *c*) la clase baja, 74 % de la población, tiene el 20 % de los ingresos. *En el terreno religioso*, en julio de 1979 se cuentan 7 375 319 católicos (es decir, bautizados en la Iglesia Católica); frente al 91,30 % católico se encuentra un 8,7 % no católico, 702 796 habitantes no bautizados en la Iglesia Católica, cuyo 40 % pertenece a las 27 comunidades protestantes que existen en el país. En cuanto a los que pueden llamarse «sin religión», su número oscilaría entre el 0,6 y 0,8 % de la población global. País agrícola, de riqueza y variedad notables, es actualmente testigo de una progresiva transformación de sociedad feudal o semifeudal a sociedad industrializada y moderna. La riqueza petrolera, de reciente explotación, ha desencadenado un proceso de cambio.

Mirada retrospectiva y actual

La unidad religiosa en la fe católica, casi total hasta mediados del presente siglo, y el gran sustrato católico, mantenido hasta el presente, a pesar del actual pluralismo religioso y de las consecuencias del laicismo estatal educativo, tienen su origen en la república del Ecuador en la obra desplegada en el extenso territorio de la Presidencia de Quito por la Iglesia y España al amparo, con luces y sombras, del Patronato Español.

Fundada la ciudad de San Francisco de Quito en 1534, se erige su extenso obispado en 1545 y su labor prepara la erección de la Real Audiencia en 1563. Con ello toma cuerpo una inmensa labor pastoral, educativa, científica y académica, misionera. Misiones de Maynas (1620-1768); Santa Mariana de Jesús (1618-1645); Universidades de Santo Tomás y San Gregorio, y red de colegios; Arte Quiteño; *Itinerario para párrocos de indios*, del obispo de la Peña y Montenegro (1668); índices decidores de una gran cruzada eclesial. El *Itinerario* lo es también de los defectos de estructuras economi-

cosociales generadoras de una persistente «llaga» social en numerosas comunidades indígenas.

Sobrevenidas la expulsión de los jesuitas (1768) y las gestas de la emancipación política (1809-1822) confluyen la vitalidad religiosa de los pueblos y el genio político-religioso del libertador Bolívar para reconstruir jurisdicciones y estructuras eclesiales cuarteadas. Un autoadjudicado patronato republicano, en momentos beneficioso, ve aumentar sus inconvenientes a medida que avanzan las corrientes regalista, jansenista y económico liberal. «¡Qué sensible es verse impedido el prelado por aquellos que sólo deben protegerle!»: esta queja del obispo de Quito, Lasso de la Vega (quien fue eslabón entre Bolívar y la Santa Sede), y la expulsión de los jesuitas en 1851, al año de su retorno, iluminan todo un panorama.

Así las cosas, sobreviene para el Ecuador la era político-religiosa que pone en marcha Gabriel García Moreno, era que se preludia, afianza e impera desde 1850 hasta 1875. La vida eclesial ecuatoriana del siglo veinte sólo se entiende con justeza a la luz de este denso período, del cual fue antítesis la revolución liberal, dominante y agresiva hasta mediados del siglo, siguiéndose las décadas que se presentan, en muchos aspectos, como síntesis de los dos períodos.

1. *La era garciana (1860-1875)*

La era garciana aparece, en su conjunto y desde el ángulo de la Historia Eclesiástica, como una cruzada cívico-religiosa en que Estado e Iglesia, muy unidos, van en búsqueda, casi diría en asalto, del progreso nacional en áreas fundamentales. García Moreno desata el proceso y es su protagonista principal. Sus dos vivencias, la patriótica y la eclesial, vigorizadas por un talento comprehensivo de estadista y de hombre de la Iglesia, progresivamente depuradas y acendradas, acentúan en él mismo y a su alrededor en una interacción constante, fogosa, dinamizadora. Un sello dinamizador, pero, al mismo tiempo, conflictivo y hasta destructivo en casos, imprime a todo el conjunto la tendencia congénita del personaje a ubicarse en los extremos, en cuanto a objetivos, a calidades, a medios. Se diría que García Moreno avanza en zigzag, intensificando y aun precipitando etapas, acendrando valores y también sacrificando valores.

Punto de llegada de las convicciones personales y punto de partida para la acción conjunta es el Concordato celebrado en 1862. Este Concordato, vivido convencidamente por el católico –Iglesia libre, santificadora y dinamizadora– manejado por el estadista como instrumento de progreso cívico-cristiano, estropeado en momentos temperamentalmente, opera un proceso de expansión, libertad fundamental, acendramiento e inserción de la Iglesia en el integral quehacer nacional de la hora. En 1862 se crean las diócesis de Ibarra, Riobamba, Loja (en el interior); en 1869 la de Portoviejo (en el litoral) y en 1871 el vicariato apostólico de Napo (en oriente). Tiene el presidente, por insistencia de la Santa Sede, el derecho de presentación, del

que no siempre hace uso[1]. El problema de la renovación interna y apostólica de las Comunidades Religiosas se resuelve *principalmente* por la venida de religiosos extranjeros destinados a la inserción pastoral, educativa y asistencial: jesuitas, 1862 (colegios secundarios y seminarios menores, educación superior, misiones orientales); religiosas de los Sagrados Corazones, 1862 (educación femenina); hermanos cristianos, 1863 (educación primaria, escuela de artes y oficios, normal indígena); padres lazaristas (seminario mayor del clero); religiosas del Buen Pastor, 1870 (reeducación femenina, colegios femeninos); religiosas de la Providencia, 1872 (educación femenina). Las hermanas de la caridad han llegado ya en 1857 en virtud de gestiones garcianas. En materia de educación, la constitución y las leyes otorgan a todos amplia libertad para erigir escuelas. El presidente prefiere las del Estado gratuitas y en manos de comunidades religiosas acreditadas, y las prefiere por la eficiencia educativa, la orientación religiosa y por el ínfimo costo de los maestros. Si el presidente sacrifica sus sueldos para la tarea, también los religiosos se sacrifican, y hay reflejos negativos, no sólo por estrechez económica sino principalmente por la aplicación precipitada de los jóvenes religiosos a los acosadores compromisos. No llega a conocer esta era una adecuada organización de casas de formación y noviciados y se experimentan no pocos reveses en la vida religiosa y en el logro de las vocaciones. Se comprende además que en aquella estrecha unión con el Gobierno el intenso servicio, convertido en poder, renueve y alimente los anticlericalismos, los irrazonables y los razonables, cuyas reacciones se hacen sentir en la misma época y son alguna parte en ulteriores desastres, destructivos. Inconvenientes notables fueron, sin duda, los señalados. Notable y palmario fue el resultado final: al cerrarse la era garciana en 1875 con la muerte violenta del presidente, la *Iglesia* como comunidad eclesial coautora con García Moreno de un gran progreso nacional, innegable en amplitud y aun en celeridad y fogosidad. En el laicado católico –y es éste uno de los grandes logros– ha surgido, purificado y profundizado, un vigoroso pensamiento político-religioso, creador de una muy definida escuela con militantes ubicados en justos medios o en extremos según las idiosincrasias, origen en parte de ulteriores divisiones de los partidos. Hay una área impresionante en este orden de cosas. La mística de García Moreno por la justicia social, su creciente sensibilidad social, humana y cristiana, cívica y religiosa, encontraron un aliado vigoroso en la cátedra universitaria jesuítica, igualmente adversa a las posiciones político-regalistas y a las del libera-

1. En 1869 libra García Moreno una batalla ante los superiores de la Compañía hasta obtener de la Santa Sede la designación del padre José Antonio de Lizarzaburo como obispo de Guayaquil. En 1870 el nuncio Vanutelli comunica al Papa la decisión del Presidente de «renunciar por esta vez al privilegio que le compete según el Concordato y remitir al libre arbitrio de Su Santidad la selección del candidato» porque «en el clero –me decía– secular o regular de este país, no encuentro un sujeto que me inspire entera confianza; y por otro lado, no quiero pretender que el Santo Padre conceda la designación de otro Padre Jesuita» (14 de marzo de 1870, en ASV, SS, R. 251, F.1).

lismo económico-social. Fue la cátedra del italiano padre Enrique Terenziani, militante de la escuela de Taparelli. A la luz de un visionario humanismo social se desarrolló además y comenzó a fructificar la primera *Escuela Politécnica* ecuatoriana (1870-1876) creación conjunta de García Moreno y de la Compañía de Jesús (particularmente de su Provincia Alemana). Terenziani contrapone en 1875 esta Alma Mater y sus ya perceptibles frutos de inspiración cristiana a «las espléndidas Politécnicas de Europa», que inspiradas por una filosofía panteísta o materialista y reglamentadas por una legislación anticatólica, presentan el espectáculo de un gran bienestar material que, separado de la influencia del espíritu católico, engendra el egoísmo más cruel, el embrutecimiento más repugnante y, por fin, el caos de la anarquía.» Interesante es observar cómo se dan la mano, a la distancia de un siglo, adelantados a su tiempo y desde la revolucionaria perspectiva cristiana, el *Itinerario para párrocos* del obispo de la Peña y los *Cursos de Legislación* del jesuita Terenziani[2].

Legión de prelados, sacerdotes diocesanos, religiosos y laicos eminentes fue la era garciana en lo que a lo eclesial se refiere: de la autenticidad de sus valores extraía la fogosidad extremista de García Moreno la salvación para muchos ideales en peligro[3]. Impertinente es ponderar el carácter irreversible de logros básicos de aquella era; lo demostró, ejemplificando, el sentido global de la restauración de 1884, que siguió a la funesta dictadura del general Vintimilla (1876-1883). En cuanto a la expansión eclesial advertimos, también ejemplificando, la erección en 1889 de los vicariatos de Méndez y de Zamora, en la región oriental, a cargo de religiosos salesianos y franciscanos. Herencia consolidada era manifiestamente la comunidad eclesial ecuatoriana, vigorosa como jerarquía, como vida pastoral, como cultura cristiana. En cuanto a lo negativo, se hacen sensibles en la época en cuanto a lo político-religioso las divisiones provenientes de actitudes extremas, herencia también de la era garciana, divisiones que progresivamente fueron

2 Pulveriza Terenziani los principios y consecuencias del liberalismo económico « La economía incrédula del interés debía necesariamente llevarnos al moderno feudalismo industrial », su «último resultado fue la concentración de las riquezas en manos de los capitalistas industriales cuyo número, a medida que los derechos de los menos fuertes quedan absorbidos, se va restringiendo, así como, por lo mismo, se va ensanchando el número de los vasallos » El poder político que mantenga esta estructura disociadora «necesitará hacer gastos inmensos los ricos y los pobres los pagarán unidos», en *Curso de Legislación 1874-1875,* Quito

3 Ilustrativa sobre tantas temperamentalidades garcianas es la siguiente a propósito de la aplicación del Concordato « La codicia de los obispos se opone a la creación de nuevas diocesis para no disminuir sus enormes rentas, motivo que me obligó ayer a decirles (al nuncio apco Tavani y al arzobispo Riofrío) que el Gobierno se apartaba para siempre de toda intervención en la reforma eclesiástica, que renunciaba en consecuencia al Concordato y no lo publicaría, y adoptaría por necesidad la separación de la Iglesia y el Estado Medite sobre esto y deme su parecer» (carta a Vicente Piedrahita, 31 de enero de 1863) Temperamentalidades, pues nada de aquello ni sucedía ni sucedió García Moreno siguió pensando «El Ecuador busca la libertad en el progreso de la moral, y se moraliza gradualmente a proporción que el clero se reforma mediante la acción libre, independiente y bienhechora de la Iglesia» (carta al general Tomás Cipriano Mosquera, 15 de julio de 1863) O todo de un golpe o nada era el *peligro* de aquel temperamento, peligro que, a la postre y en lo fundamental, se conjuraba

abriendo paso a un más fácil advenimiento del liberalismo convertido en dictadura política antirreligiosa.

2. *Sentido y dirección de la revolución liberal*

En 1895 se implanta violentamente la llamada revolución liberal. Es claro, desde el ángulo de nuestro estudio, que fue algo muy distinto de una mera reacción anticlerical o de represalias coyunturales. Claro es también que Iglesia y Estado buscan, en el contexto ecuatoriano, como en el contexto mundial, expresiones de madurez para su libertad y se comprenden bajo esta luz, ciertas simpatías de laicos católicos y aun de clérigos por determinadas aspiraciones del liberalismo. Pero esta posible opción por sendas de maduramiento se volvía imposible en el contexto ecuatoriano por la subida dosis de espíritu antirreligioso en la Dictadura en marcha. Se diría haber surgido la revolución liberal para enterrar las libertades religiosas y aun cívicas de las mayorías católicas[4]. Aquel laicismo, lejos de sugerir neutralidad, practicaba y aun proclamaba repudio de lo religioso y hostilización en los reductos que abrigaran su presencia. El carácter de la reacción de las fuerzas religiosas, jerárquicas y laicales, no hace sino poner de manifiesto el sello de aquella posición insultante y agresiva. Leyes como las de libertad de cultos, registro civil, matrimonio civil, escuela laica, que en otros contextos podía sugerir respeto y tutela de libertades, que en el contexto de la época podían adoptar fórmulas de corrección de algunas exageraciones, en los contextos de la revolución liberal significaron ataque a la libertad religiosa, lucha contra el carácter sacramental del matrimonio, arrinconamiento de la jerarquía católica debilitada y anulamiento de las fuerzas laicales católicas. «Prohíbese la inmigración de religiosos extranjeros», 1896; prohíbese a las comunidades religiosas abrir sus noviciados, 1904; separación entre la Iglesia y el Estado, pero, al mismo tiempo, ley y ejercicio de patronato sobre la Iglesia arrinconada, 1899, 1907; eliminación de toda enseñanza religiosa en las escuelas estatales y acorralamiento de la escuela particular; más adelante privación aun del derecho de sufragio para los miembros del clero, 1927, y renovada prohibición de ingreso al país de clero extranjero católico (puertas francas, en cambio, para el clero protestante): así entendió la revolución liberal la libertad de cultos. Con plena razón escribió el obispo Carlos María de la Torre en 1914: «Desde 1895 los gobiernos que se suceden tiranizan a la mayor parte de los ecuatorianos que son católicos, y lo que es más, tienden a *descristianizar a la nación*.» El obispo De la Torre, más tarde el primer cardenal ecuatoriano, define entonces su criterio en reflexión político-reli-

4 Escribió un historiador liberal «Mientras la Ley Suprema de la República establecía el Catolicismo del Estado, la soldadesca vituperaba o infamaba el Culto, o asesinaba a sus ministros, mientras se preconizaba la libertad de pensamiento y se establecía un jurado especial para las infracciones de imprenta (art 32), los talleres tipográficos enemigos eran asaltados», Óscar Efrén Reyes, *Breve Historia del Ecuador,* Quito 1942, vol II, p 276

giosa sobre si *¿Alguna vez puede ser lícita la revolución?*, contrastando su posición con la que en 1900 había asumido Federico González Suárez, obispo entonces de Ibarra, al reprimir el forcejeo de fuerzas conservadoras empeñadas por sacudir la usurpación tiranizadora y todavía naciente de la revolución liberal[5]. Muy poco antes, en 1897, había ya escrito el propio González Suárez al jefe supremo: «La Asamblea de 1897 es quien ha prendido el fuego de la guerra civil, que acaso no tardará en estallar en nuestro país... ¡Quiera Dios que mañana los pobres de los obispos ecuatorianos podamos hacer algo por la paz!»[6] Y en 1904, cuando expulsados del Oriente los jesuitas, el territorio había vuelto a ser patrimonio abandonado, declaró: «Protesto contra las nuevas leyes expedidas... sobre asuntos religiosos y eclesiásticos; esas leyes encarnan para mí no sólo un abuso de autoridad del poder civil contra la Iglesia Católica, contra el derecho natural y contra la justicia, una violación de la Carta Fundamental y un atropello de la fuerza, sino también un atentado de lesa patria...»[7] Sancionada en 1899 la Ley de Patronato, se pronunció González Suárez: «Conste a todos mis compatriotas cuál es mi convicción en punto a la obediencia a semejante ley. Como obispo, yo no la puedo obedecer, y espero en la misericordia divina que no la obedeceré. Quiero que mis sacerdotes se adhieran a mí... En cuanto a los fieles, anhelo que ninguno de ellos se aparte del sendero recto...»[8] En 1906 la Santa Sede, ignorando obviamente la Ley de Patronato, nombra al propio González Suárez arzobispo de Quito... «Las autoridades civiles (le escribe entonces el papa Pío x), alegando derechos insubsistentes, bien que acatando tus méritos personales, no han temido desconocer públicamente aquella autoridad y dignidad que Nos te conferimos... Tu claro y enérgico lenguaje es merecedor del más alto encomio»[9].

Concorde, *en su conjunto,* aparece el Episcopado de la época en intuir y denunciar (como también lo hicieron los mejores grupos del laicado) el sentido, no sólo anticlerical, sino globalmente anticatólico y descristianizador, de la revolución liberal, también tomada *en su conjunto*. Sobre esto hablaban muy claro tanto la dirección de las Cartas Constitucionales, como los actos gubernamentales en todos los niveles y las leyes secundarias. Eran metas y procesos que se palpaban. Para la Constitución de 1897 «La religión

5 «Nosotros, los eclesiásticos, proclamó González Suárez, no debemos nunca sacrificar la patria para salvar la religión Tengo la guerra civil por el mayor de los males sociales No podemos hacer males para que vengan bienes» (31 de mayo de 1900) Esta posición acentuó el distanciamiento y aun enfrentamiento existente, desde antes, entre el presbítero González Suárez y amplios sectores de la comunidad eclesial, viniendo aquella situación a convertirse en aguda espina del obispo, como lo fue comprobar el via crucis seguido por su Iglesia y por su patria de las cuales el era, con descollantes cualidades y defectos, hijo ardientemente enamorado El clima de distanciamiento mantenido notoriamente por parte del prelado minaba la autoridad y eficacia de sus declaraciones en sectores de unos y otros grupos

6 Cf Leónidas Batallas, *Apuntes para su biografía* en *Homenaje del Comité Central* .. Quito 1944, carta de Gonzalez Suárez a Eloy Alfaro (3 de marzo de 1897)

7 Cf «Boletín Eclesiástico» (Quito, 30 de octubre de 1904), p 685-689.

8 Cf «Boletin Eclesiastico» (Quito, 27 de septiembre de 1899), p 358

9 Cf «Boletín Eclesiástico» (Quito 1907), p 6.

de la república es la católica, apostólica, romana, con exclusión de todo culto contrario a la moral» (art. 12). Se diría: expresión serena de libertad religiosa dentro de un reconocimiento de la realidad nacional. Los contextos persuadían a los obispos a otra interpretación. «Cuando en un país católico, enfatizaron en su Manifiesto sobre la Ley de Cultos, invocando la tolerancia, se desea establecer la intolerancia contra el culto de la mayoría, no hay recurso más socorrido que el de la libertad de cultos, en cuyo nombre se ejercita siempre la persecución contra aquélla» (28 de noviembre de 1896). La Constitución de 1906, ya laica en cuanto a la religión del Estado, persuade a través de sus contextos, que la «libertad de conciencia en todos sus aspectos y manifestaciones» (art. 26) no busca respetar un pluralismo (inexistente entonces) sino fomentarlo (en contradicción con el laicismo proclamado) y debilitar la opción religiosa de las mayorías. Al proclamarlo la comunidad católica no hacía sino leer en lo que se le presentaba ante los ojos.

Las dos constituciones proclaman que «la enseñanza es libre» y que «cualquiera puede fundar establecimientos de educación e instrucción», naturalmente «sujetándose a las leyes respectivas». Todos van viendo que estas leyes son las encargadas de hostilizar la opción educadora católica, mientras que a ésta se cierra el paso en las escuelas fiscales, pues «la enseñanza oficial y costeada por las municipalidades es esencialmente seglar y laica» (de hecho anticatólica), y se le cierra también el paso en las escuelas particulares ya que «ni el Estado, ni las municipalidades subvencionarán ni auxiliarán, en forma alguna, otras enseñanzas que no fueran la oficial y la municipal» (Constitución de 1906). Para 1929 las tácticas pueden adoptar formulaciones más explícitas frente a la opción católica arrinconada: «La enseñanza particular sólo podrá darse de acuerdo con las leyes y reglamentos del Ramo y sometiéndose a la vigilancia oficial.» Esos reglamentos y leyes establecían, entre otras cosas, tribunales para los exámenes finales de todos los cursos secundarios, exclusivamente integrados por profesores de los colegios fiscales. Para 1945 (demos un salto para completar la iluminación de este aspecto), no obstante existir ya un definido *modus vivendi*, rudamente se presenta el sentido más extremo de aquella línea inicial que, en lo referente a la educación, insiste en que la educación fiscal es laica, que la educación particular no puede ser subvencionada en ninguna forma, que debe estar sujeta «a las leyes, y a los reglamentos y programas oficiales» (art. 143), porque simplemente «la educación constituye una función del Estado» (art. 143).

3. *Aspectos de la vitalidad eclesial*

Efímero fue el forcejeo de este extremismo totalitario. Y es que –retomando la marcha de la exposición–, la vitalidad eclesial, como irreversible que era, se manifestó saludable en aquellas décadas: fue vivida la religiosidad popular, en intensa piedad eucarística y mariana y en adhesión al sacer-

docio jerárquico; fue intrépida en grupos del clero y del laicado. Fue un catolicismo de resistencia, de defensa, de progresiva reconquista.

A la luz de los contextos descritos anteriormente se valora, en efecto, el significado especial de algunas manifestaciones públicas de religiosidad (terminantemente prohibidas desde la implantación del liberalismo). Afirmación de libertad religiosa y dinámica de liberación colectiva significaron en su época actos públicos como el Día de la fe y el discurso del obispo De la Torre sobre la masonería (Riobamba 1925); los homenajes en Guayaquil a Cristo Rey en 1926 y las exhortaciones del mismo prelado; análogos homenajes a Jesucristo en Quito, en 1942: el II Congreso Eucarístico Nacional de 1949; el cincuentenario del prodigio atribuido a la Dolorosa del Colegio, 1956; los actos nacionales alrededor de Santa Mariana de Jesús Paredes, 1947 y 1950; finalmente los actos que recogieron la repercusión nacional de la elevación al cardenalato del arzobispo De la Torre, 1953, 1954. Cumple citar también el I Congreso Obrero Católico Nacional, 1938 y el I Congreso Mariano Nacional, 1933 (que fue Congreso de Educación Católica), así como las serenas pero firmes orientaciones pastorales ya aludidas, sobre las condiciones morales del sufragio y la obligación de los católicos de llevar a la vida pública el vigor de su compromiso cristiano, 1944. Un hito marcaban todos estos hechos históricos, entre los cuales han de citarse también la Cruzada por un Mundo Mejor del padre Ricardo Lombardi (dinamización colectiva e interiorización personal), años 1951 y siguientes; las misiones del Equipo Misional dirigido por el padre Enrique Huellin, S.I. (integración eclesial en doble sentido, dirigentes y áreas atendidas), años 1955 y siguientes. Congregaciones marianas, Acción Católica en todas sus ramas, Movimiento sindical cristiano, Ejercicios Espirituales de san Ignacio, Ejercitaciones por un Mundo Mejor, Movimiento Familiar Cristiano, Legión de María; todos éstos son focos de amplia y seria promoción religiosa. Con el culto habitual en los templos, la vida religiosa popular se alimenta también en los numerosos santuarios de peregrinación. Hay graves reflejos negativos.

Frente a aquel nada neutral laicismo gubernamental y frente a un sutil laicismo de católicos, no faltó la reafirmación precisa, firme y equilibrada: «Quede, pues, bien claro: 1.° que hemos defendido la armonía íntima entre la religión y la política; 2.° que nuestro partido no pretende identificar la política con la religión»: así las voces más aplomadas y coherentes del laicado[10]. En este mismo sentido, equilibrado en su profundidad (sus luces son las mismas del Concilio Vaticano II), iban las disuasiones en 1925 del obispo De la Torre sobre espejismos e inseguridades de católicos alrededor del gran tema propugnado: armonía sin confusión, distinción sin separación. Se comprende así el sentido de la acción pastoral de monseñor De la Torre, que fue la más coherente, firme y dinamizadora en líneas fundamentales de mentalización, defensa y reconquista en aquellas décadas turbulentas.

10. Cf. «El Conservador» (Quito 1919).

La «cuestión social» encontró presente a la comunidad eclesial en programas de beneficencia y de asistencia promocional a la clase obrera. De 1907 data la fundación del Centro Católico de Obreros con progresiva vitalidad hasta cuajar en la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos. Del clero de la diócesis de Ibarra procedió principalmente la corriente sindicalista cristiana: era el marco al que se iba abriendo la Acción Católica, dando la razón a los reclamos de católicos clarividentes (1919): «La acción social no puede prescindir, si pretende asegurar su eficacia, de la acción política. El mal está más adentro, está en el régimen, en las instituciones, en las leyes, en las costumbres. La doctrina cristiana tiene en sí el verdadero fundamento de la vida política»[11]. En esta línea, magistrados católicos realizan después, hacia la segunda mitad del siglo, valiosos cambios estructurales. Lamentablemente no en todo hubo posiciones de vanguardia, y realizaciones tan importantes como el Código del Trabajo procedieron de fuerzas políticas que se presentaban como desligadas de la comunidad eclesial. Una imagen desfavorable de ésta se acentuaba con la insistencia unilateral del más resonante magisterio episcopal frente a la problemática del socialismo, polarizador para el caso ecuatoriano de importantes sectores intelectuales y juveniles, fenómeno favorecido por el laicismo estatal de las escuelas[12].

El contexto nacional hacia mediados del siglo esclarece la situación eclesial. El desenlace que tuvo entre 1941-42 el litigio limítrofe con el Perú, desenlace lacerante para el Ecuador, precipitó el desmoronamiento político del liberalismo ecuatoriano. A raíz de todo ello, el presidente Velasco Ibarra desentierra la libertad del sufragio y –eliminada la ubicación extremista de la Constitución de 1945– la Carta Fundamental de 1946, emitida por mayoría católica del Parlamento, se abre hacia reajustes bienhechores, operándose, entre otras cosas, con la acción resuelta del presidente Velasco, una notable liberación de la escuela particular esclavizada, proceso que culmina con la restauración en 1946 de la Universidad Católica, que renace en manos y por iniciativa del laicado, bajo la dirección de la jerarquía y con la colaboración de eminentes eclesiásticos (en 1939 había naufragado un vigoroso proyecto precursor promovido por el Director de la Congregación Mariana de Caballeros, padre Eduardo Vázquez Dodero y un grupo de seglares distinguidos). Eslabón entre la educación católica y el Gobierno

11. Alejandro Ribadeneira Salazar, en «El Conservador» (Quito 1919). Declaraciones principales: *Necesidad de la acción política, ¿Exageramos? ¡Insistimos, Justicia!,* ibid.

12. Muy difundida pero muy unilateral la carta pastoral de monseñor De la Torre sobre *El Socialismo* (5 ediciones hasta 1954). En su punto, aunque con menor resonancia, esta admonición del obispo Heredia: «Los dueños de las haciendas, de fábricas, de casas de comercio, etc., que se dicen católicos, ¿pagan a sus trabajadores, empleados, y sobre todo a los trabajadores del campo, un jornal o sueldo siquiera humano, si no ya el familiar al que tienen derecho y es reclamado por la justicia? O tal vez ese sueldo, esa paga, son de hambre y de miseria, por donde, al menos indirectamente, se está favoreciendo el advenimiento del comunismo a nuestro suelo?», *Panegírico del doctorado universal de San Antonio de Padua* en «Anales de la Provincia Franciscana del Ecuador», núm. 19 (1946), p. 154. Se destaca en la acción social el Ministro de Previsión Social Gonzalo Cordero Crespo durante la administración del Presidente Camilo Ponce Enríquez.

ecuatoriano fue el prestigiado humanista padre Aurelio Espinosa Polit, S.I., primer rector de la Universidad Católica.

La citada Constitución de 1946 marcó el abrirse de la cerrazón hacia líneas fundamentales de libertad y derecho. «La educación de los hijos es deber y derecho primario de los padres o de quienes los representen. El Estado vigilará el cumplimiento de ese deber y facilitará el ejercicio de este derecho. El Estado respetará el derecho de los padres de familia o de quienes los representen, para dar a sus hijos la enseñanza que a bien tuvieren» (art. 171). «Las municipalidades podrán subvencionar la enseñanza particular gratuita...» (ibid.). Más adelante, hacia 1965, se adjudicará significativa subvención a las escuelas primarias gratuitas o semigratuitas. La citada Constitución del 46 consigna que tanto las Universidades estatales como las particulares son autónomas y no mucho después entran las universidades particulares en participación, también significativa, del presupuesto nacional destinado a la educación superior. Persiste lamentablemente el viejo laicismo en todos los niveles de la escuela estatal aunque se esbozan algunas mitigaciones de su antigua crudeza, reflejo de la nueva imagen de laicismo esbozada por la Constitución: «La educación oficial, sea fiscal, provincial o municipal, es laica, es decir, que el Estado como tal no enseña ni ataca religión alguna» (art. 171 de la Constitución citada). Seglares católicos y aun eclesiásticos doctos reaparecen en los cuadros del magisterio estatal así como se advierte su presencia influyente en instituciones y eventos culturales. Todos éstos son sin duda benéficos logros de la actividad eclesial. Uno de los más permanente y señeramente mantenidos en los dos siglos de vida independiente fue la presencia de egregios jurisconsultos en los tribunales de justicia y, principalmente en su Corte Suprema, símbolo de aquellos magistrados de entereza cívica, probidad y sabiduría. Insistiendo en el problema de la educación, es lamentable, aunque explicable, el casi cerrarse la acción eclesial (y en casos, tal vez, hasta su visión) en el ámbito de sus escuelas. Eventual y no estructurado aparece hasta 1960 algún apostolado con los alumnos católicos de escuelas y colegios laicos; más generoso e influyente en las universidades a través de la Acción Católica y de las Congregaciones Marianas. No faltan, desde luego, pronunciamientos firmes del magisterio episcopal y otras expresiones inconformes con la posición o táctica de *dejarles* a ellos sus escuelas laicas con tal de que ellos nos dejen nuestras escuelas particulares... Se acentúan ya hacia la mitad del siglo inconformidades eclesiales ante la *global* problemática educativa: cómo cristianizar la escuela estatal, cómo democratizar la escuela particular católica superando su fisonomía clasista, cómo dinamizarla para los cambios sociales exigidos por la conciencia cristiana y cívica. Surgen, y aun se consolidan colegios secundarios, diurnos y nocturnos, gratuitos o semigratuitos[13].

13 Cf. González Suárez: «La escuela es un mero auxiliar de los padres de familia.» «El liberalismo, con la educación laica, se propone *descristianizar* a los pueblos, 6 de noviembre de 1906 en «Boletín Eclesiástico» (1906) Entre los documentos más destacados, cf arz De la Torre, *La libertad de enseñanza ante la razón y el derecho,* 1928, 1936, C. Vela Monsalve, S.I , *La libertad de enseñanza y la repartición proporcional del presupuesto* en *Primer Congreso Interamericano de Educación Católica,* 15 de agosto de 1945, p 130-140 La Confederación de Establecimientos de Educación Católica (miembro de la Confederación Interamericana) logra conquistas significativas, como el decreto 2129 de subvención estatal a escuelas primarias católicas gratuitas y semigratuitas En 1979 la subvención fue de $ 28 350 000 sucres (moneda nacional) para la educación primaria católica de 112 748 alumnos, según los costos educativos fiscales, gracias al sacrificio educativo de la Iglesia, el Fisco ahorró 197 146 000 sucres Sobre merecimientos varios en algunos cambios principales, cf F Miranda Ribadeneira, *La educación católica en la legislación ecuatoriana* en *Ensayos pedagógicos y sociales,* Quito 1955, p 100-120, *Política Cristiana,* Quito 1955, p 191-192, 210-216, y el capítulo *En la Universidad Católica del Ecuador,* en *El humanista ecuatoriano Aurelio Espinosa Pólit,* Puebla 1974, p 298-326, cf ademas el capítulo *La tarea nacional,* ibid , p 266-297 Sobre vicisitudes varias, sobre todo recientes, cf J Chacón, S I , *El Decreto 2129,* Quito 1965(?), 36 pág , y la recopilación de artículos de prensa *Campaña Educativa,* de reciente publicación

14 Cf al respecto, arzobispo De la Torre, Manifiesto sobre el *Decreto reformatorio de la llamada Ley de Matrimonio Civil en lo referente al divorcio,* en «Boletín Eclesiástico» (1935), p 493-502, *Carta* al jefe supremo, ibid , carta (protesta) al jefe supremo sobre el artículo *Movimientos conservadores,* ibid ; Memorándum sobre la *Personalidad Jurídica de la Iglesia,* ibid , p 236-252, documentos varios sobre la necesidad de retorno del país al orden constitucional, ibid , p 294-302, *Exposición del Episcopado Ecuatoriano sobre las condiciones morales del sufragio* (13 de junio de 1944); defensa de la exposición anterior, 3 de junio de 1944 Cf estos y otros documentos en las antologías *Catolicismo y Ecuatorianidad, Problemas Religiosos y Problemas Nacionales* (citados en la bibliografía)

4. *El «modus vivendi» y la expansión eclesial*

En 1937, la vitalidad eclesial ecuatoriana y su mantenido forcejeo obtuvo, por cauces inmediatos inesperados, la celebración de un *modus vivendi* entre el Estado ecuatoriano y la Santa Sede. El *modus vivendi* implicó redefinición de la identidad nacional, pacificación de su idiosincrasia, garantía de algunas libertades, mejorada colaboración de Iglesia y Estado para el progreso de la nación. Fue una relativa culminación y un comienzo. En lo político-religioso el documento exhibe un avance hacia la madurez de la libertad cívica y religiosa. Si el artículo IV establece que «La Santa Sede renueva sus órdenes precisas al clero ecuatoriano, a fin de que se mantenga fuera de los partidos y sea extraño a sus competiciones políticas», el artículo 1.° del convenio adicional esclarece y previene: «La Santa Sede y el Gobierno del Ecuador dejan constancia de que el artículo 4.° del referido *modus vivendi* en nada menoscaba la plena e incontestable libertad que asiste al clero para predicar, exponer y defender la doctrina y moral católica.» Luz en un problema y cauterio en una llaga hacia un verdadero cambio significó el magisterio del citado arzobispo De la Torre sobre las condiciones morales del sufragio libre y la ubicación dinamizadora del clero frente a la conciencia moral del ciudadano y a determinadas estructuras sociales[14].

El *modus vivendi* favoreció el proceso de expansión eclesial. Se agiliza y avanza la creación de inaplazables o aconsejables jurisdicciones eclesiásticas. En vanguardia encontramos al obispo de Guayaquil, José Félix Heredia, S.I., preparando, pidiendo y obteniendo se desmembre el territorio de su diócesis. Se crean así: el vicariato apostólico de los Ríos (1948, prelatura en 1951), la prefectura de Galápagos (1950) y la de Machala (1954, diócesis

en 1969). La arquidiócesis de Quito se aviene a su división (tardará en obtenerse la división de bienes). Van surgiendo las diócesis de Ambato, 1948; de Guaranda, 1957; de Latacunga, 1963; de Tulcán, 1965; de Azogues, 1968. El reingreso de clero extranjero y la colaboración de religiosos robustecen la expansión eclesial. Florece el vicariato apostólico de Esmeraldas, en el litoral, con los padres combonianos; en el oriente la prefectura de Sucumbíos, 1924, con los carmelitas descalzos y la prefectura del Aguarico, 1953, con los religiosos franciscanos. Si en el litoral, hasta constituirse adecuadamente las jurisdicciones de Manabí y Esmeraldas, se salvó la evangelización con la obra precursora de religiosos jesuitas, mercedarios, etc., en el oriente fueron los religiosos quienes salvaron para la comunidad eclesial y civil ecuatorianas la parte no perdida de su antigua heredad. El sentido profundamente eclesial de la vida religiosa demostró en el Ecuador su fecundidad apostólica, la cual se fue enriqueciendo con una progresiva apertura a la integración global. Es así como en las décadas que siguen al *modus vivendi* una respetable Conferencia Episcopal Ecuatoriana, integrada por prelados del clero secular y religioso se inserta en 1955 en el CELAM, mientras en el país se han ido integrando clero nacional y extranjero, secular y religioso, en más orgánica acción eclesial. Hacia 1960 de 83 parroquias ubicadas en 23 ciudades principales, 36 están a cargo de religiosos (19 en Guayaquil entre las 29 parroquias de la ciudad). En cuanto a los sacerdotes, de los 1252 pertenecientes a las arquidiócesis, diócesis y prelaturas nullius, 283 son extranjeros. Gran penuria padecen muchas ciudades, sobre todo las del litoral: un solo sacerdote para poblaciones de 21 967, 24 893 y 31 379 habitantes[15]. Es la escasez del clero la que imposibilita en tantos casos la necesaria división de las parroquias; en otros casos es el criterio de una pastoral centralista, llamémosla así, el que frena el proceso, situación que venía preocupando a la Santa Sede.

5. *Problemática y renovación de la comunidad eclesial postconciliar*

En 1964 el padre Pablo Muñoz Vega, S.I., ex rector de la Universidad Gregoriana y perito del Concilio Vaticano II, es nombrado obispo coadjutor de la sede metropolitana de Quito (arzobispo desde 1967 y cardenal desde 1969). Principales cometidos suyos como obispo coadjutor son proceder a la división de parroquias y a la repartición del patrimonio económico con las diócesis sufragáneas de Ambato y Latacunga. En la línea de esta política pastoral las 19 parroquias de la ciudad de Quito, consignadas en el «Anuario» de 1963, llegan en 1979 al número de 46 (94 parroquias en el total de la arquidiócesis, correspondiente a la provincia civil de Pichincha y para una población global de 1 250 009 habitantes).

En Guayaquil a las 19 parroquias de la ciudad en 1963 responden 47 en 1979 (95 en total para la arquidiócesis). Y así, proporcionalmente, se

15 Cf *La Iglesia en el Ecuador, 1963,* ed Secretariado Nacional del Episcopado

advierte la expansión parroquial en todas las jurisdicciones. Esta expansión parroquial fue posible con la creciente incorporación del clero religioso al ministerio parroquial y por la renovada ayuda de clero de otros países. El aumento de parroquias está lejos de guardar proporción con el aumento de la población así como el aumento de sacerdotes (de 1252 en 1960 a 1459 en 1979) tampoco guarda proporción con aquel crecimiento poblacional ni incluye mejoramiento en la capacidad de servicio ministerial pues la media de las edades, que en 1950 era de 43,77 años (un sacerdote para la atención, teóricamente, de 3343 habitantes) en 1979 es de 52,35 años (un sacerdote para el servicio, teóricamente, de 5537 habitantes). Se plantea también la exigencia de más altos niveles en la calidad sacerdotal. «De todas partes, informa a la Santa Sede, el presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, cardenal Muñoz Vega, nos llega el clamor de pueblos que nos piden sacerdotes.» «Es un clamor consciente, subraya en su visita *ad limina,* que demanda no cualquier tipo de ministros de Cristo, sino de aquellos que respondan a esa conciencia integral de la evangelización que poco a poco van haciendo suyas las comunidades cristianas de hoy.» Así pues, se va operando una vigorización de la verticalidad eclesial mistérica en la progresiva horizontalidad comunitaria, porque «si existe ya afortunadamente, consigna el mismo documento, esta floración de los movimientos de apostolado es porque existe el grupo promotor de sacerdotes que han asumido con humilde constancia la tarea de su propia renovación interior... Pero el número de estos sacerdotes es todavía pequeño.» La referencia del cardenal arzobispo, concretada al caso de la arquidiócesis de Quito, es valedera para el caso ecuatoriano en su globalidad.

Nos hemos referido a verticalidad y horizontalidad. Equilibrarlas y vigorizarlas fue el gran impulso del Concilio Vaticano II. Era, en sus contextos, la necesidad y como el reto para la Iglesia en el Ecuador. Los contextos pedían revisiones, mejoramientos y correcciones, hasta configurar, para los complejos contextos, una cohesionada y dinámica Comunidad Eclesial, vigorosa como cohesionada comunidad institucional en servicio, como interiorizadora comunidad mistérica, como comunidad apostólica en misión dinamizadora, resuelta y sagaz a un tiempo en su aplicación a las áreas más necesitadas y exigentes del compromiso eclesial. Reclamaban esos contextos mayor independencia eclesial y liberación de trabas en lo sociopolítico y socioeconómico y la resuelta inserción del vigor evangélico en esas mismas áreas. Los fenómenos surgidos y crecientes de indiferencia religiosa, relativo ateísmo, malestar y aun división interna en la Iglesia, desinterés por la vocación eclesial, eran, en buena parte, expresión de una inconformidad, de una necesidad, de un reclamo. Nos encontrábamos en uno de esos momentos históricos intensos en que la misma vitalidad reclama cauces y hasta rompe moldes aun encontrándose luego con los conflictos en las manos.

Proceso de renovación fecunda, acompañada en virtud de los contextos, de planteamientos conflictivos, desataron las primeras reflexiones eclesiales –ya más comunitarias– sobre las luces y directrices del Concilio. Fecundo era, sin duda, aquel perceptible exultar de pequeños grupos laicales dirigen-

tes y aun de conjuntos populares con una luminosa conciencia de la posición de todo cristiano como agente responsable de la expansión del misterio de su Iglesia. La reforma litúrgica ayudó grandemente. Historia que vivimos fue también el exultar, y como respirar en liberación, de grupos sacerdotales con la esperanzada conciencia de una responsabilidad comunitariamente compartida. La horizontalidad, no madurada pero vitalmente presente, forcejeaba contra la cristalización en verticalismo de las estructuras jerárquicas. Problemática y procesos han sido explicados por el cardenal Muñoz Vega en sus informes de visita *ad limina*. «El ejercicio de la autoridad de parte del arzobispo y de su Curia se fundaba en criterios de un pleno verticalismo, según una tradición de raíces muy antiguas. Una parte muy considerable del clero quiteño aceptaba esta modalidad respetuosamente, pero sin adherirse de corazón al gobierno ejercido desde la Curia. Esta mayoría del clero arquidiocesano anhelaba el cambio. Por ello algunos de los nuevos principios tanto del Concilio como de la Conferencia de Medellín produjeron en el seno del presbiterio de esta arquidiócesis una explosión de aspiraciones.» Fue así como se formó el «grupo de reflexión», asociación arquidiocesana nacional de presbíteros, lamentablemente falto, comenta el arzobispo Muñoz Vega, de «preparación suficiente para entrar en la órbita de la colegialidad auténticamente conciliar», siguiéndose las «dificultades que hemos tenido durante el período postconciliar». «Ha sido necesario, concluye el documento, un esfuerzo ingente para superarlas poco a poco. Afortunadamente había en un buen grupo de sacerdotes un espíritu religioso sólido y así el diálogo y la acción pastoral han dado sus frutos.»

Desde la misma perspectiva del verticalismo es perfectamente comprensible la gran dificultad experimentada frente a la pastoral de conjunto. «Acción pastoral aislada y autónoma de cada parroquia y de cada comunidad religiosa...» «Clero arquidiocesano y clero religioso de Quito, desprovisto de toda preparación doctrinal y psicológica para la realización de un plan de pastoral de conjunto... Si se cultivaba la unión de la amistad religiosa no se cultivaba la unión de la acción... Había, pues, que crear casi todo para poner en marcha... una nueva forma en el ejercicio de la autoridad... cómo debe (el arzobispo) ejercer *el poder del Señor* de modo que logre ser principio de unidad sobre todo para su presbiterio» y al mismo tiempo para lograr «una superación de la tendencia a la pastoral cerrada y de *ghetto* para poner las bases de una pastoral de conjunto... Son dos metas hacia las que estamos marchando con la convicción de que ya se ha conseguido un estimulante progreso.» La situación eclesial quiteña, más o menos compartida en ámbito nacional, fue particularmente aguda, paradójicamente acentuada, dentro de los contextos, por la misma calidad de los valores existentes, la cual al mismo tiempo que prometía fecundidad para el futuro, volvía el presente inmediato erizado de dificultad, necesitado de una visión sagaz y de una acción pastoral intensamente eclesial y profundamente humana y sobrenatural.

Ubicados en 1980 nos es dable mirar el drama, cargado de interés, de esta comunidad eclesial postconciliar que acepta el reto de la horizontalidad

evangelizadora con gran amplitud. Llaman la atención los nuevos frentes presentados, como al calor de rápidas combustiones, por documentos tan notables como la *Declaración Programática* del Episcopado en 1967, como la comprehensiva *Declaración sobre la Justicia Social,* 1977, como *Opciones Pastorales* a raíz de la Conferencia de Puebla, 1980.

La estructura eclesial presentada por el libro *Iglesia-Ecuador, 1979,* pone de manifiesto *reestructuraciones* en avance, correspondientes a las mentalidades en avance. No sólo el reto planteado al antiguo verticalismo de la autoridad; dramático es también el reto planteado por la verticalidad evangélica a la horizontalidad en expansión: cómo responder *desde las hondas raíces cristianas* a los agudos y netos planteamientos de los problemas de la hora. *Raíces cristianas para un necesario comunitarismo nacional:* se diría ésta la síntesis de los mejores anhelos, directrices y acción de las diversas fuerzas vivas de la actual comunidad eclesial ecuatoriana. Luz intensa en este problema ha sido sin duda la proveniente de determinadas líneas de acción pastoral y, con especial vigor, la de los documentos del magisterio episcopal. Caracterizada aparece la hora actual por este pronunciamiento del Episcopado: «Con oportunidad, sin afán demagógico, sino con espíritu de ayuda fraterna, saldremos, siempre que sea preciso, al encuentro de los problemas humanos para señalar las soluciones justas, para golpear a la conciencia de los hombres y llamarles al cumplimiento de *toda justicia*»[16].

Se diría que para la Iglesia en el Ecuador es esta área el sitio para el reencuentro de la Comunidad Eclesial con su propio vigor interior y transformador para el reencuentro con amplios sectores de ciudadanos alejados y para el reencuentro con el reflorecimiento de vocaciones para el ministerio sacerdotal y para el apostolado. Lo dice, entre otras fuentes, la sensibilidad social de las nuevas generaciones juveniles y las crisis de diversos órdenes surgidas en la juventud y en grupos estudiantiles y de intelectuales. Muy bien se señalan estas crisis en los informes citados del arzobispo Muñoz Vega: «La conciencia religiosa ecuatoriana ha experimentado fuertemente los efectos de la polarización de tendencias sociopolíticas. Esto lo hemos experimentado con resultados más graves en el seno de los movimientos juveniles que la Iglesia arquidiocesana ha promovido creando un Departamento de Pastoral Juvenil. Hasta hace unos tres años se ha vivido una crisis permanente en este Departamento. Las cuestiones que han agitado más el ambiente juvenil católico son las que ha planteado la teología de la liberación, acogida con fervor por los sacerdotes asesores hasta hace poco.» «La formación religiosa de las nuevas generaciones, puntualiza el documento, se ha visto convulsionada y desorientada por la incidencia de estas graves cuestiones suscitadas por la teología de la liberación.» Estos contextos de una comunidad eclesial agitada desde sus bases hacen comprender la dirección y precisiones así como el énfasis de la declaración citada sobre la justicia social. Y hacen comprender determinadas actitudes de la jerarquía católica. Ésta siente una doble necesidad: por un lado la de vivir y presentar

16 *Declaración sobre la Justicia Social,* Quito 1977, p 61

visible su independencia frente a agrupaciones políticas y, por otro, la de afrontar la tarea de confrontar valientemente misión evangelizadora y realidad social. Tanto directrices pontificias y conciliares como, muy especialmente, convulsiones internas, van llevando a la Iglesia en Ecuador a realizar el gran cometido: «Toca a las comunidades cristianas discernir... las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso»[17]. Reflejo de esta directriz, vivencialmente asumida, y como autoimpuesta, en el caso ecuatoriano, son los contextos descritos y las alocuciones consignadas. Reflejo de lo mismo es también la acción global de las fuerzas eclesiales, tal como aparece en el citado «Anuario» de 1979: en todas las diócesis se advierte una apertura hacia la horizontalidad, una notable intensificación de labores en las áreas más afectadas por diversas formas de injusticia y una profundización del laicado en las raíces de sus compromisos cristianos. Si como advierten las estadísticas no se puede ya hablar de unidad religiosa católica en la nación, se puede en cambio hablar de mayor profundidad en la vida católica de grupos cada día crecientes, y si se debe reconocer la presencia de juventudes cristianas comprometidas también hay que consignar el hecho, el «más impresionante en el mundo joven estudiantil», en expresión de Muñoz Vega, de «la secularización en su vertiente negativa de ignorancia consciente de lo religioso, de indiferentismo, de ateísmo liberal y de ateísmo marxista»[18].

Conforta sin duda la posición eclesial ecuatoriana: la revelación divina define en último término la presencia de la Iglesia para la liberación, y esta presencia no puede limitarse a «los enunciados generales y a los fundamentos doctrinales abstractos», porque «la vida cristiana es un único tejido donde se entrecruzan los afanes del tiempo y de la eternidad y está hecho de realidades muy concretas»[19]. Es así como la jerarquía ecuatoriana se ha enfrentado con el problema de la injusticia, analizándolo muy concretamente en los aspectos políticos, aspectos socioculturales, aspectos socioeconómicos y aspectos sociorreligiosos. La tónica es serena y constructiva, la posición es definida. Reflejo de esta bella realidad es, para ejemplificar, el capítulo *El Ecuador... Síntesis de algunos indicadores socioeconómicos y sociorreligiosos*. Es significativo que la mejor visión al respecto se encuentre precisamente en un anuario de la Iglesia. Y es también significativo cómo, a raíz de la Conferencia Episcopal reunida en Puebla, un simposio internacional organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Quito desmenuce bajo vívida luz el gran problema de las libertades cívicas en la perspectiva de una verdadera libertad religiosa y señale las nuevas fronteras y las nuevas metas: «...Hay necesidad de que la Iglesia se reafirme en su ser sustancial de evangelizadora y servidora de los hombres, renunciando incluso a ciertas formas de aparecer, en la sociedad y como sociedad, pero encontrando otras nuevas. Este reajuste en la Iglesia no se hace primariamente de cara al Estado sino de cara al pueblo. Pero hay necesidad de que el Estado encuentre también nuevo puesto y nuevas formas... Esta reubicación y refuncionalización del Estado en la sociedad tampoco se ha de hacer primariamente de cara a la Iglesia, sino de cara al pueblo»[20]. Esta hora de la Iglesia en el mundo es la hora, con especiales caracteres, de la Iglesia en el Ecuador como es la hora eclesial para todo nuestro continente.

Expresión de esta problemática, con sus incidencias positivas y negativas, fue la reunión celebrada en la diócesis de Riobamba por un grupo de obispos, sacerdotes y laicos latinoamericanos (participaron también prelados norteamericanos). Se trataba de compartir experiencias pastorales en el difícil medio económico-social de nuestros países. La reunión fue suspendida drásticamente por el Gobierno ecuatoriano presidido por una Junta Militar, incluyéndose la detención de los participantes («para dialogar», se explicó después).

Puertas adentro, la reunión de Riobamba era a modo de un pequeño «Para CELAM», problema interno de la Iglesia latinoamericana. Puertas afuera, el hecho y las formas de la intervención gubernamental sentaban antecedentes peligrosos no sólo contra la libertad en general, sino contra el sentido mismo de la integral misión evangelizadora de la Iglesia. El episodio se cerró, en lo más importante para la historia, con la reafirmación enfática, doctrinal y práctica, de la plenitud de la misión eclesial y de la libertad pastoral para actuar en todos los órdenes de las exigencias cristianas. Fue la posición asumida con entereza y clarividencia por el cardenal arzobispo Muñoz Vega. «Con una perfecta lealtad al evangelio, enfatizó y, al cumplimiento de su misión en el mundo, la Iglesia del Ecuador tratará de fortalecer la paz de la nación, contando con la legítima autoridad del Estado y con la norma del Concilio: "La libertad de la Iglesia es el principio fundamental en la relación entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil" (Concilio Vaticano II, en su decreto *Dignitatis humanae*)»[21].

17. PAULO VI, carta apostólica, *Octogessima adveniens*, núm. 4.

18. Entre las buenas labores eclesiales de la hora actual es la que se lleva a cabo sobre el «ateísmo» (en sentido amplio) en grupos juveniles e intelectuales bajo la dirección inteligente del profesor Eduardo Rubianes, S.I.

19. *Declaración... sobre la Justicia Social*, cit., p. 6.

20. J. TERAN DUTARI, S.I., *Las relaciones de Iglesia y Estado a la luz de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla*, en *Simposio Sudamericano Alemán*, o.c., p. 75-76.

21. Cf. *Declaración del Comité permanente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana* y *Declaraciones del cardenal Muñoz Vega, arzobispo de Quito*, en «Boletín Eclesiástico» (Quito 1976), p. 480-486. El desarrollo de los acontecimientos (hubo desfiguración nacional e internacional al respecto) fue el siguiente: coincidente el arresto de los miembros de la reunión con el retorno del cardenal Muñoz Vega del Congreso Eucarístico de Filadelfia, procedió el cardenal, debidamente informado de todo el conjunto, a exigir en persona del Ministro de Gobierno la libertad y, en persona, acudió con las autoridades pertinentes a realizarla. Frente a pareceres diversos en la comunidad eclesial, el suyo fue éste: distingamos entre el problema eclesial interno y el externo, intromisión injustificada del poder civil, que cumple rechazar. Es el sentido de los documentos a que nos referimos.

Labor pastoral del padre Arzube

La historia de la Iglesia en el Ecuador durante el presente siglo señala una área de irradiación importante en la comunidad eclesial latinoamericana: es la labor llevada adelante por monseñor Juan Arzube en California desde mayo de 1954, año de su ordenación sacerdotal, en los medios de habla hispana. Fruto significativo de su múltiple acción pastoral ha sido el ayudar a los numerosos grupos de origen mexicano a reafirmar y vivir los valores de su procedencia latina y, así identificados, integrarse en la comunidad eclesial norteamericana. En marzo de 1971 Juan Arzube, sacerdote ecuatoriano, recibe la consagración episcopal y es nombrado obispo auxiliar de Los Ángeles con especial encargo pastoral de las comunidades latinas.

6. *Entre progresos, tensiones y retos*

Como se ve, no han faltado tensiones. Tampoco han faltado, incluyendo lo más reciente, progresos significativos. Lo es sin duda el *Vicariato Castrense* establecido mediante Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno del Ecuador, brecha que se abre en un muro que parecía irrompible[22]. Insisten forcejeos eclesiales hacia otro convenio que «haga desaparecer las vallas que tienden a apartar a la Iglesia de la juventud que se educa en los centros del Estado»[23]. Se logra, al mismo tiempo, la consolidación, a nivel legal y reglamentario, del derecho de la Iglesia a definir y mantener la identidad de sus universidades católicas, autónomas para regirse conforme a su idiosincrasia[24].

Nos hemos referido ya a *Opciones Pastorales,* 1980, en «aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador». Sus características son la de un «compromiso de acción» y la del «relieve que da (el documento) a la opción preferencial por los pobres dentro de una concepción integral de la tarea evangelizadora». Desde esta perspectiva avanzan proyectos en marcha que cumple al menos enumerar: *Directorio Nacional de Catequesis* y su publicación *En camino hacia el reino de Dios, Directorio de pastoral familiar, III Congreso Nacional Misionero* (marzo, 1982), *Congreso Misionero de la Juventud* (1983), *incorporación del clero* ecuatoriano *al Seguro Social Ecuatoriano,* consolidación del *Secretario Permanente de la Conferencia Episcopal,* movimiento social *Munera* (al estilo de lo realizado por las comunidades eclesiales alemanas y de otros países) y *Radio Nacional Católica,* que funciona con capacidad para cubrir el ámbito nacional y con

22 Cardenal Muñoz Vega, *Informe ante la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana*, 23 de febrero de 1984 (archivo privado del card Muñoz) Este informe ligeramente ampliado fue presentado como tal a la Santa Sede en la visita *ad limina,* octubre 1984

23 Id , *Alocucion con motivo del inicio de una nueva etapa de Gobierno Constitucional,* Quito 1984, p 5-6

24 Cf ibid , *Carta al Presidente de la Honorable Cámara de Representantes, sobre la Ley de Educacion Superior,* en «Boletin Eclesiástico» (Quito 1982), p 297-301

oportunidad tanto mayor cuanto que, como es sabido, desde Quito la potentísima HCJB, radiodifusora de las confesiones protestantes, opera con potencialidad de llegar hasta mucho más allá del continente[25].

Con esto tocamos un tema de historia que no puede omitirse: el del avance en Ecuador de las confesiones cristianas no católicas y el nacimiento del pluralismo religioso.

Si hacia 1955 se podía señalar, sobre fuentes de las mismas confesiones protestantes, un leve crecimiento de adeptos: 150 en 1911, 238 en 1925, 3000 en 1938 y 4000 en 1952, consignándose que «en el Ecuador, y no obstante la gran propaganda hecha por su estación radiodifusora quitense, las sectas apenas tienen 4000 adeptos agrupados en su mayoría en la capital y en Guayaquil»[26], para el año 1979 encontramos que de los 702 726 no bautizados en el catolicismo «alrededor del 40 % (unos 300 000 en números redondos) está adscrito de un modo formal o casi formal a las 27 sectas protestantes existentes en el país», sin incluir el número de los simpatizantes[27]. Surge, según relaciones de visitas *ad limina* recientes, el doble problema pastoral agudo, el de la preservación de la fe, por un lado, y por otro el del movimiento ecuménico dificultado por el desinterés de los dirigentes religiosos no católicos cuya labor se caracteriza por la acción proselitista contraria al ecumenismo[28] y contraria también a la pastoral católica de promoción humana integral en que está empeñada la Iglesia[29].

Un saludable empeño deja ver los diversos «programas de pastoral» por hermanar promoción humana de las clases populares con evangelización, en experimentos de adaptación de la liturgia a la cultura de las comunidades indígenas, experimentos que en diócesis como las de Riobamba, Ambato, Latacunga, asumen el carácter de experimentos pilotos. Se advierte asimismo el forcejeo por insertar las preocupaciones sociales de la hora en la

25 Cf *La Radio Catolica Nacional del Ecuador,* Quito 1982, cf P Muñoz, Informe citado

26 Cf Prudencio Damboriena, S I , en Ospina, S I , *La penetracion del Protestantismo en la América Latina, Informe ante la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro,* julio 1956 en «Ecclesiastica Xaveriana», Bogotá, p 61 y 63

27 Cf *Iglesia-Ecuador 1979,* Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Quito 1979, p 749-750

28 Cf *Relación Quinquenal de la Arquidiócesis de Quito,* 1979-1984, Quito 1984, p 147-149, *La arquidiocesis de Guayaquil, Relación quinquenal,* Guayaquil 1984, p 211-215, *Informe quinquenal de la diocesis de Ambato,* Ambato 1984, p 217-223, mons Vicente Cisneros recoge en este informe los resultados de los análisis hechos sobre el tema por la Conferencia Episcopal, p 219ss, *Relación quinquenal de la diocesis de Guaranda,* Guaranda 1984, p 112-114, mons Alberto Luna plantea franco interrogante eclesial, en *Relación quinquenal de la arquidiocesis de Cuenca,* Cuenca 1984, p 26

29 Mons Leónidas Proaño consigna en informe reciente. «Las sectas evangélicas hacen la guerra a la Iglesia católica y dividen las comunidades, fomentan el individualismo, adormecen a la gente en una falsa espiritualidad y con los recursos economicos de que disponen crean en la gente una fuerte dependencia y un marcado paternalismo» (archivo del obispado de Riobamba), mons Raúl López consigna «Las sectas aparecen justamente allí donde la Iglesia inicia o intensifica su servicio de evangelización y de promoción de un crecimiento integral» en *Relación quinquenal de la diocesis de Guaranda,* cit , p 113 Como consecuencia practica, mons Bernardino Echeverria insiste en la urgencia de dinamizar al laicado católico en tareas de evangelización integral sobre todo en las clases populares, cf *Relacion quinquenal de la arquidiócesis de Guayaquil,* citada, p 214

dimensión evangelizadora integral, así como se siente el reto de conjurar los daños recibidos por la mala comprensión y, en casos, maliciosa instrumentalización de los documentos del Concilio Vaticano II sobre libertad religiosa y ubicación eclesial por encima de culturas y de partidos políticos.

Por lo demás la historia religiosa y cultural del Ecuador se ha visto coronada en este siglo con la elevación a los altares del santo hermano Miguel, el lasallano Miguel Febreres Cordero, canonizado el 21 de octubre de 1984, quien supo hermanar su profunda fe religiosa con el servicio a las clases populares y a la refinada cultura, pues fue catequista, pedagogo y académico.

Una Iglesia en opción preferencial por los pobres, una Iglesia preocupada por crear comunidades de base compuesta por todos los «pobres de espíritu» de todas las clases sociales, una Iglesia que quiere ser voz y testimonio del Evangelio de liberación; ésta es la imagen que quiere expresar en la hora presente la comunidad eclesial ecuatoriana.

Capítulo XIV

LA IGLESIA EN EL PERÚ

Por José Dammert Bellido
Obispo de Cajamarca

BIBLIOGRAFÍA: J. BASADRE, *Historia de la República del Perú*, t. 16, Lima [6]1968-69 (contiene varios capítulos dedicados a la Iglesia); *Historia general de los peruanos hasta 1973;* t. 3, Lima 1973; J.L. KLAIBER, *Religion and revolution in Peru 1920-1945*, en TAM 31 (1975), 289-312 (con abundante bibliografía sobre el problema de la catolicidad de los indios); J.C. MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima [29]1974; «Anuario eclesiástico del Perú» 1947-1974, Secretariado del episcopado peruano, Departamento de estadística, Arzobispo de Lima, Perú; J. BASADRE, *Chile, Perú y Bolivia independientes*, en *Historia de América y de los pueblos americanos*, obra publicada bajo la dirección de A. BALLESTEROS Y BERETTA (Barcelona - Buenos Aires 1948); *Una universidad que crece. La Pontificia Universidad Católica del Perú recibe un donativo de la Fundación Ford*, Lima 1965; DAMMERT - TUMIRI, *La Iglesia en Perú y Bolivia* («colección FERES»).

La vida política

El Perú, situado en el centro de la América austral, bañado por el Océano Pacífico, y en cuya cordillera de los Andes nace el inmenso río Amazonas, concluyó en la primera mitad del siglo XX sus conflictos con los países limítrofes mediante tratados.

Al comenzar el siglo la llamada «República aristocrática», siguiendo modelos europeos, trató de modernizar el país, que lentamente pasó del predominio económico británico al norteamericano. Al terminar la gran guerra, en la que el Perú optó por los aliados, gobernó durante once años Leguía (1919-1930), quien desplazó a los anteriores dirigentes e impulsó la modernización mediante empréstitos de la banca norteamericana, construcción de carreteras a través de una odiosa ley de conscripción vial y crecimiento de la capital, Lima.

En los medios dirigentes del país subsistió el liberalismo, teñido de anticlericalismo, que llevaba a encerrar a la Iglesia en la sacristía; sin embargo, en los actos públicos el presidente, los ministros, los prefectos asistían a las celebraciones litúrgicas y hasta el año 20 acompañaban las procesiones de

Corpus Christi con cirios en la mano. Por eso produjo gran revuelo la oposición que universitarios, obreros e intelectuales presentaron en mayo de 1923 a la consagración del Perú al Sagrado Corazón. Dirigió esa manifestación el presidente de los universitarios, Haya de la Torre.

A consecuencia de la recesión mundial de 1929, la revolución de Arequipa impone a un militar, Sánchez Cerro, quien es apoyado por los desplazados políticos. Asesinado el caudillo en abril de 1933, fue elegido presidente el general Benavides (1933-39), y tanto él como su sucesor Manuel Prado (1939-45), continuaron el proceso de modernización combinando con habilidad política los programas de los diversos sectores.

El impacto causado por la revolución rusa y la interpretación no leninista del marxismo elaborada por José Carlos Mariátegui en la década del 20, originó el surgimiento de grupos izquierdistas. A la caída de Leguía en 1930 tomó impulso Haya de la Torre con su partido APRA (*Alianza Popular Revolucionaria Americana*), que acoge las reivindicaciones populares con gran vigor, y con tinte anticlerical por sus antecedentes. Al separarse Haya de Mariátegui para la construcción de su partido populista, que durante 50 años ha tenido poderoso influjo en la nación, amenguó la difusión del marxismo, siendo sin embargo el APRA acusado de comunista y duramente perseguido.

La victoria de las democracias en 1945 a nivel mundial, imposibilita la continuación del anterior sistema, y es elegido presidente Bustamante (1945-48), mayoritariamente apoyado por los apristas. Las querellas políticas y la crisis económica causan el golpe del general Odría (1948-56) que restaura el anterior sistema con la más dura persecución contra los apristas. Gana las elecciones Manuel Prado (1956-62) apoyado esta vez por el APRA y se inicia cierta apertura. Al aliarse el APRA con sus antiguos enemigos pierde masas de universitarios, obreros y maestros, que engrosan grupos izquierdistas de mayor beligerancia; al mismo tiempo surgen partidos de centro (Acción popular, Democracia cristiana).

Después de una Junta Militar transitoria (1962), gobierna por cinco años el centrista Belaúnde (1963-68), fundador de *Acción Popular*, quien trata de introducir reformas estructurales, pero es frenado por la mayoría parlamentaria de apristas aliados con sus antiguos enemigos los odriistas. En octubre de 1968 el general Velasco comienza la llamada «revolución peruana», con logros y fracasos durante casi 7 años; en agosto de 1975 es sustituido por el general Morales Bermúdez, quien inicia el desmantelamiento de lo actuado en la primera fase, dentro de una fuerte inflación y dirigido a convocar elecciones. En 1978 se establece la Asamblea Constituyente con predominio aprista bajo la presidencia de Haya de la Torre, y un tercio de representación izquierdista. El partido de Belaúnde se abstuvo de participar en ese proceso electoral. En las elecciones de 1980 es elegido Belaúnde con amplia mayoría frente a una izquierda muy fragmentada y un APRA dividida al morir su líder carismático en agosto de 1979.

Al comenzar el siglo regía la constitución de 1860; Leguía en 1920 promulga una nueva carta magna. A su caída el Congreso Constituyente prepara la constitución de 1933. Debe anotarse que ésta rigió durante 47 años, pero sólo fue efectiva durante 14 (3 de Bustamante, 6 de Prado y 5 de Belaúnde), porque en el resto del período o hubo regímenes militares o leyes de excepción que la pusieron básicamente de lado. A partir del 28 de julio de 1980 rige una nueva carta constitucional.

El Perú ha sido durante siglos un país agrícola y minero. A lo largo del siglo xx los grandes yacimientos mineros y petrolíferos pasaron al poder de compañías norteamericanas; en la costa y en la sierra central se formaron grandes latifundios pertenecientes a alemanes, norteamericanos y peruanos para el cultivo del algodón, azúcar y ganadería. Antes de la primera guerra mundial se desarrolló en la selva amazónica la extracción del caucho en grandes cantidades con grave daño de las poblaciones indígenas y fuerte opresión de los trabajadores procedentes de los Andes.

El movimiento de urbanización, comenzado bajo el régimen de Leguía, tomó mayor impulso alrededor de 1950. Lima, que a principios de siglo contaba con 200 000 habitantes, tenía en 1940, 400 000; en 1960, dos millones, y en 1980 se acercaba a los cinco. Otras ciudades también han crecido, pero en menor proporción. La industrialización se centra alrededor de las ciudades grandes. El índice de analfabetismo en los años setenta era todavía de un 32 %.

En este siglo hubo inmigración japonesa, y desde 1940 una fuerte y constante migración interior: los moradores de los Andes por aumento demográfico, por sequías prolongadas y por la atracción urbana bajan a ocupar la periferia de las ciudades en gran número. Se dan también las migraciones periódicas para la recolección del azúcar y del algodón.

La vida eclesial
Magisterio episcopal

La gran mayoría de la población se bautiza dentro de la Iglesia católica. Los censos nacionales dan los siguientes porcentajes: 1940, 98 %; 1961, 96 %; 1971, 94 %. La estructura eclesial ha crecido notablemente desde un arzobispado, 7 obispados y 3 prefecturas apostólicas que había a principios de siglo hasta 43 jurisdicciones eclesiásticas en la actualidad. El aumento se produjo principalmente entre 1940 y 1965.

A pesar de ello continúa el gran problema nacional, similar al de otros países del continente, de la escasez de vocaciones autóctonas; del clero, 2/3 son foráneos y de los obispos la mitad. En el período de 1950 a 1960 hubo una ligera mejora, y últimamente parece que surgen nuevas vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa.

Por la dificultad de encontrar formadores para los seminarios, se concentraron en dos (Lima y Arequipa, anteriormente hubo en Cuzco y Trujillo) más algunos seminarios menores con vida accidentada. En 1980 hay 11 seminarios mayores con cerca de 400 alumnos.

Después de tres siglos se reanudaron los Concilios limenses; el VII en

1912 y el VIII en 1927. El primero para acomodar la estructura provincial al Concilio latinoamericano de 1899, y el segundo al *Código de derecho canónico*. Desde principios de siglo se iniciaron las Asambleas episcopales, que se reunían en forma intermitente y desde 1947 cada dos años, para celebrarse anualmente al establecerse formalmente la Conferencia Episcopal. Las reuniones por provincias o regiones pastorales se realizan ocasionalmente, salvo en el sur andino, donde los prelados se juntan con bastante frecuencia.

La figura episcopal más destacada ha sido la de fray Mariano Holguín, obispo de su tierra natal, Arequipa (1907-45), administrador apostólico de Lima (1931-33); fue un pastor que gobernó *suaviter ac fortiter* y dejó una diócesis con clero bien formado y suficiente, un buen seminario, apostolado laico desarrollado y un diario católico. El arzobispo de Lima, Lissón (1918-31), tuvo intuiciones pastorales de amplias perspectivas, pero fracasó en la administración. El obispo de Chachapoyas, Ortiz Arrieta (1919-58), fue un coloso misionero que murió en olor de santidad. El arzobispo de Lima, Guevara (1945-54), anteriormente destacado periodista en Arequipa y obispo de Trujillo (1941-45), fue el primer cardenal peruano. Desde hace 25 años es arzobispo de Lima y preside la Conferencia Episcopal el cardenal Landázuri.

La enseñanza del magisterio episcopal se ha centrado particularmente en la difusión de la doctrina social de las encíclicas; en la defensa del matrimonio cristiano contra las mociones parlamentarias de implantar el divorcio civil, establecido de hecho en 1930; en la promoción de vocaciones autóctonas al sacerdocio y en la defensa de la fe frente a una agresiva campaña de proselitismo protestante y de doctrinas materialistas. Los problemas sociopolíticos ocasionaron las reiteradas defensas de los indios andinos y de los nativos de la selva. En 1958 apareció una importante pastoral colectiva sobre *la Iglesia y la cuestión social* que dio vida a las «semanas sociales» (Lima 1959 y Arequipa 1961), y en 1961 otra sobre los católicos y las elecciones, etc. En 1935 se desplegó una intensa labor para el establecimiento de los Congresos Eucarísticos, nacionales y diocesanos, y la organización de la Acción Católica. La participación peruana en la II Conferencia latinoamericana de Medellín, en 1968, fue destacada, y tuvo su reflejo en la Asamblea de enero de 1969. Los aportes a los sínodos de 1971 (la justicia en el mundo), de 1974 (evangelización) y a la Conferencia de Puebla tuvieron relieve lo mismo que el documento *Familia y población* (1974).

Educación y cultura

En el siglo XX, la Iglesia continuó la acción educadora comenzada anteriormente en la docencia por los institutos religiosos con la apertura de escuelas primarias, secundarias, técnicas y normales o mediante la aceptación de la regencia de planteles estatales. En 1917 el padre Jorge Dintihlac SS.CC., con un puñado de laicos, establece la Universidad Católica del

Perú, apoyada débilmente por el Episcopado; debido a la tenacidad del fundador y a vicisitudes políticas (cierre de la universidad nacional de Lima de 1932 a 1935) se desarrolla con vigor, lo que determina la erección canónica en 1942, su equiparación al «rango de universidad nacional» en 1949, y prosigue como una de las primeras instituciones universitarias del país por su nivel académico. En el decenio de 1960 se establecen otras universidades católicas; algunas han derivado fuera del ámbito eclesial.

Con el fallecimiento del arzobispo Tovar (1907) y de monseñor Roca y Boloña (1924) desaparecen dos relevantes figuras de oradores sagrados en la cultura nacional. Después de 1930 se destacaron en la oratoria y diplomacia el laico Víctor Andrés Belaúnde; en la literatura e historia, José de la Riva Agüero, ambos con incursiones en la política; en la historia eclesiástica el jesuita Vargas Ugarte; en las matemáticas Losada y Puga; todos profesores en la Universidad Católica. El doctor Bustamante Rivero es eminente jurista y diplomático, y el crítico de arte Arróspide la Flor ha sido además formador y orientador de varias generaciones de laicos católicos. Al lado de ellos, intelectuales más jóvenes dan prestigio a la investigación y a la docencia universitaria, como a las actividades políticas y sociales en el país.

En el quehacer teológico destaca en los últimos años la fuerte personalidad de Gustavo Gutiérrez, autor de la difundida teología de la liberación (1971).

Durante largos decenios sobresalió en Arequipa el diario «El Deber» bajo la dirección del después cardenal Guevara; en Lima los semanarios «Verdades» y «Actualidad». Desplegaron actividad radioemisoras pertenecientes a entidades católicas; varias de ellas, como los órganos de prensa, desaparecieron por dificultades técnicas y económicas.

Iglesia-Estado

Hasta 1980 las relaciones entre la Iglesia y el Estado han estado sujetas al régimen de Patronato concedido por Pío IX al presidente de la República en 1874, pero que para los regalistas era potestad inherente a la soberanía nacional, heredada de los monarcas castellanos. Las constituciones políticas invariablemente determinaron las atribuciones del Patronato nacional al mismo tiempo que declaraban que el Estado profesaba la religión católica. Los constituyentes de 1933 modificaron esto último al consignar que «respetando los sentimientos de la mayoría el Estado protege a la religión católica». Al tratarse de la elaboración de una nueva constitución en 1978, delegados del Episcopado trataron con los diversos grupos políticos y lograron, lo que hubiera parecido imposible en la primera mitad del siglo, establecer una nueva relación entre ambas entidades sin fricciones y de mutuo acuerdo. Conforme a los deseos del Vaticano II en la declaración *Sobre la libertad religiosa* y en el decreto *Christus Dominus* se estableció la independencia y autonomía entre Iglesia y Estado mediante una necesaria colaboración. Posteriormente se firmó un convenio entre la Santa Sede y el Gobierno que

fijaba las modalidades de dicha colaboración acerca de la personalidad jurídica de la Iglesia Católica y sus organismos, de la vicaría castrense y de asuntos de educación y salud. El 28 de julio de 1980 ha entrado en vigencia el nuevo régimen desapareciendo el vetusto Patronato.

Pastoral urbana

En el decenio del treinta surgieron los movimientos de Acción Católica en las ramas clásicas parroquiales; en los siguientes los movimientos especializados estudiantiles, obreros, familiares y se introdujo la Legión de María. La Acción Católica tuvo etapas de auge y de decaimiento.

Las realizaciones pastorales han sido diversas y con frutos limitados por la complejidad de la realidad peruana. En el campo económico se desarrollaron, a mediados de los años cincuenta, las cooperativas parroquiales de crédito, que en sus primeros años tuvieron gran éxito por contrarrestar la usura que hacía estragos en la clase media baja. La falta de una amplia educación determinó que, paulatinamente, se transformasen en pequeños bancos sin mayor espíritu cristiano.

Debido al crecimiento de las zonas periféricas de Lima el arzobispo Landázuri fundó en 1956 la Misión de Lima para la atención religiosa y social de sus habitantes. En los últimos 15 años, al agudizarse los conflictos sociales por la inflación galopante y el alza de precios, la Iglesia ha intervenido en numerosos casos en defensa de los derechos humanos y de la justicia social, con el consiguiente agradecimiento de unos y las habituales acusaciones de intromisión política.

El engranaje mundial es tan compacto que también las poblaciones más alejadas sufren el influjo de los centros de poder en todo sentido, principalmente a través de los medios de comunicación transmisores de las lacras del primer mundo, tales el consumismo, el armamentismo, el individualismo, el erotismo y el secularismo en mayor o menor escala, que atentan contra las viejas creencias y costumbres. Se agrega la pobreza, en ciertas regiones rayana en la miseria, de vastas capas de la población y la opresión reinante sin vislumbrar una solución sociopolítica; de ahí surgen contrastes y contradicciones aun dentro del ambiente eclesial, en que unos son violentamente anti-izquierdistas y otros siguen ideologías opuestas: es difícil encontrar el necesario equilibrio.

La penetración protestante se vigorizó a principios de siglo; desplegó mayor empuje al cerrarse la China para los misioneros protestantes en la segunda guerra y volcarse éstos en América Latina, y se renovó a partir de 1968. Con las Iglesias de la Reforma existe un sano ecumenismo, lo que es imposible con las sectas que son muy agresivas. En los lugares en que los católicos trabajan activamente la difusión de las sectas es muy limitada.

La propaganda protestante también se ha extendido a las zonas rurales con diversos resultados.

El problema del indio andino se mezcla con el del campesinado; no es fácil distinguir entre indios y mestizos, sino comprobar la existencia de un campesinado pobre, a veces miserable, que fue explotado en las haciendas, posteriormente en las cooperativas, o agrupado en comunidades ancestrales en tierras pobres o disgregado en un minifundismo excesivo. Existen parcelas de menos de una hectárea, sin riego, con sequías cíclicas y sobre los dos mil metros de altura. Además se junta un desprecio racial agudo y la prepotencia de autoridades, maestros y comerciantes.

Los grupos índigenas de la Amazonia son atendidos con abnegación, desde principios de siglo, por institutos misioneros. El establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano creó dificultades, en parte superadas. Los abusos de los caucheros se reproducen últimamente por los buscadores de petróleo, los madereros y los concesionarios de amplísimas zonas.

Frente a los abusos cometidos en la sierra y en la selva los obispos y misioneros han denunciado los atropellos y realizado una paciente labor en defensa de los nativos. Al promulgarse en junio de 1969 la ley de Reforma Agraria, el Episcopado favoreció todo lo que entendió beneficiar al campesinado y reprobó los abusos y medidas adversas.

Acciones positivas han sido el establecimiento de los *institutos de educación rural* por parte de los obispos y financiados por entidades católicas europeas y norteamericanas; fueron un primer paso para combatir el analfabetismo, orientar a los campesinos en el descubrimiento de sus propios valores y enseñar técnicas agrícolas. Al mismo tiempo por iniciativa del padre Tomás Verhoeven, de Maryknoll, en Puno, y tomando como modelo los antiguos doctrineros, se formaron catequistas rurales. La obra se extendió por otras zonas andinas y con diversas modalidades existe en varias diócesis; en algunas, como Cajamarca, presiden las celebraciones comunitarias en ausencia del sacerdote, preparan a los candidatos para los sacramentos, administran el bautismo y algunos han incidido mayormente en trabajos sociales como cooperativas. Ha sido importante, después del Vaticano II, la difusión de las Sagradas Escrituras y la publicación de textos especiales para las celebraciones, catequesis, círculos de estudio y cantorales preparados mediante la colaboración de los mismos catequistas. En el Cuzco ha desarrollado una labor importante el Instituto de Pastoral Andina. El diaconado permanente se ha establecido en Lima. En las zonas rurales existe el peligro de un nuevo clericalismo y la dificultad canónica de la prohibición de nuevas nupcias al diácono que enviude.

Tanto en la ciudad como en el campo existe una evidente religiosidad popular que proviene de dos manantiales: del catolicismo popular traído por soldados, comerciantes y mujeres españoles con todas sus expresiones presentes en los siglos XVI y XVII, y de la persistencia de hábitos religiosos prehispánicos en la gran masa india y mestiza. Fueron bautizados, pero con

la perseverancia típica de su raza frente a un frágil adoctrinamiento, mantuvieron creencias animistas y supersticiones al lado del culto católico. Es un campo que requiere amplio estudio y comprensión sutil para no desperdiciar lo valioso que posee.

La mayor dificultad que afronta la Iglesia es la ignorancia religiosa, derivada de una débil evangelización, que no se continuó, sino que se pretendió mantener por celebraciones externas; dificultad agravada por la fragosidad y extensión del territorio, dispersión de los habitantes en diminutos centros poblados, muy distantes unos de otros, y la persistente escasez de agentes pastorales. A modo de ejemplo se menciona el obispado de Cajamarca que cuenta con el 80 % de población rural, dispersa en más de 15 000 km^2, y sobre los dos mil metros de altura y en territorio sumamente quebrado, sólo con 25 sacerdotes, de los que la mayor parte residen en la sede episcopal con 50 000 moradores.

Desde principios de siglo se buscó remedio en la venida de personal extranjero (sacerdotes y religiosos), que establecieron escuelas en las ciudades y asumieron parroquias también en las provincias; se encargó la evangelización de la Amazonia a misioneros. A partir de 1940 vinieron misioneros de Estados Unidos y Canadá, lo mismo que de Europa, se dieron territorios andinos a institutos religiosos bajo la forma de prelaturas *nullius*; se fundaron congregaciones religiosas femeninas (reparadoras, agustinas, franciscanas, canonesas, misioneras parroquiales, otras para vivir en pueblos carentes de sacerdotes, del servicio social); se renovaron los seminarios y casas religiosas de formación; se erigieron provincias eclesiásticas y obispados.

Se ha realizado una abnegada labor, pero el problema subsiste por el envejecimiento del personal, la crisis vocacional en los países de origen, y la muy lenta formación de personal autóctono. Es lamentable que una tierra comenzada a evangelizar hace cuatro siglos y medio carezca de elementos propios y hasta ahora no se encuentre una solución acertada. Hubo menosprecio hacia la capacidad del indio, del mestizo y del criollo para asumir funciones eclesiásticas, desadaptación de la legislación al ambiente; todavía se pagan las consecuencias de esas fallas.

Con motivo de la guerra civil española y su repercusión en un continente estrechamente vinculado a la península Ibérica, hubo tensiones entre franquistas y maritainianos, lo mismo que discrepancias alrededor del apostolado laico en sus diversas formas y en los últimos años entre grupos espiritualistas y de actividades sociales. Son emulaciones que no interesan a la masa de fieles, pero originan incomprensiones, agresividad y acusaciones entre los agentes pastorales, creando suspicacias y recelos con menoscabo de la evangelización. Lamentablemente se han perdido esfuerzos, tiempo, dinero, en reproches no sustanciales, se cortaron iniciativas valiosas –que evidentemente necesitaban ser mejoradas y pulidas, pero no anuladas– con deterioro de la evangelización. De una y otra parte hubo exageraciones y exclusivismos con perjuicio de la caridad y unidad, que no es uniformidad.

Para el futuro hay sombras y esperanzas como fue anunciado por el Señor de la historia.

Capítulo XV

LA IGLESIA EN BOLIVIA

Por Raimundo Grigoriou de Losada
e Iván Tavel
Profesores en la Universidad Católica de Cochabamba

BIBLIOGRAFÍA: P. Díaz Machicao, *Historia de Bolivia 1920-1943,* 5 t., La Paz 1954-58; H.S. Klein, *Parties and political change in Bolivia 1880-1952,* Cambridge 1969; R.J. Alexander, *The Bolivian national revolution,* New Brunswick 1958; «Anuario eclesiástico de Bolivia para el año del Señor» 1960, La Paz 1960; J. Basadre, *Chile, Perú y Bolivia independiente,* Barcelona-Buenos Aires [1]1948, en *Historia de América y de los pueblos americanos,* dirigida por A. Ballesteros y Beretta; G. Bleiber (dir.), *Diccionario de historia de España,* s. v. *Bolivia (Época independiente)* I, Madrid [2]1968, 557-566; J. Fellmann Velarde, *Historia de Bolivia,* 3 vols., Amigos del libro, La Paz 1981; E. Finot, *Nueva historia de Bolivia (Ensayo de interpretación sociológica),* La Paz 1954; A. Magnet, *Biografía de tres revoluciones: México, Bolivia y Cuba,* en «Mensaje» 2 (Santiago de Chile 1968) 2, p. 652-666; R. Grigoriou de Losada, *Relaciones de Iglesia y Estado en Bolivia,* en *Simposio sudamericano-alemán sobre la Iglesia y el Estado,* Quito 1980, p. 453-691. Téngase también en cuenta la bibliografía citada en los cap. I y II del comienzo de esta parte II, y en las notas de este capítulo.

1. *El país*

Los esfuerzos desplegados en favor de la evangelización, los compromisos asumidos por defender la justicia, las críticas realizadas a determinados comportamientos políticos, los aportes a la educación y a la cultura, los desaciertos en algunos de los conflictos sociopolíticos, los sufrimientos y humillaciones por proteger el derecho a la vida y a la libertad, la inquietud constante de plasmar a través de diferentes obras un modelo vivencial de comunión cristiana para las mayorías nacionales, la participación o el marginamiento de los laicos en el quehacer eclesial, son los rasgos que configuran la historia de la Iglesia boliviana desde 1900 hasta nuestros días. La historia compleja de la Iglesia boliviana perdería gran parte de su sentido o quedaría a merced de la inteligibilidad ilusoria si olvidásemos o simplemente silenciásemos los condicionamientos de su entorno real: la situación geográfica, social, económica y política de Bolivia.

Bolivia está situada en el corazón de América del Sur y vive enclaustrada en la continentalidad a consecuencia de la *guerra del Pacífico* (1879-80). Su territorio, que en el momento de su independencia (1825) alcanzaba los 2 440 000 km^2, quedó reducido a 1 098 581 km^2 por efecto de una serie de acuerdos internacionales desfavorables, llevados a cabo durante la primera mitad del siglo xx y como consecuencia de las campañas bélicas del *Acre* (1902) y el *Chaco* (1932-35). El suelo boliviano posee recursos naturales suficientes y representa la síntesis geográfica del continente: cordilleras, altiplano, valles templados y cálidos, selvas y llanos orientales.

Bolivia contaba al inicio del siglo xx con una población de 1 633 610 habitantes, de los cuales el 67 % correspondía al área rural y el 33 % al área urbana. Según estimación oficial del Instituto Nacional de Estadística, calculada al 30 de junio de 1980, la población actual del país es de 5 570 105 habitantes. A este último dato corresponde la siguiente estructura demográfica: 52 % indígenas, 27 % mestizos, 14 % criollos o blancos, 3,2 % negros o mulatos y 3,8 % elementos varios y de origen no especificado. Y en el grupo mayoritario encontramos todavía un gran pluralismo étnico: más de 50 grupos. Los principales grupos son los aimarás, los quechuas, chipayaurus, chiquitanos, chiriguanos y moxos.

La población boliviana además de ser reducida en relación con el territorio, está agrupada alrededor de las grandes ciudades: La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, y los centros mineros más importantes: Siglo xx, Catavi, Huanuni, San José y Caracoles. De esta manera, el campo quedó subordinado a las ciudades o sufre las consecuencias de su abandono y los *barrios populares* de las ciudades, que crecen en condiciones subhumanas de pobreza, excluidas de las instituciones nacionales, conllevan –obviamente– las expectativas sociales, económicas, políticas y culturales de los diferentes grupos étnicos que conviven en ellos[1].

Bolivia desde la época colonial ha configurado su existencia en torno de sus minerales. Así, Potosí fue el emporio de la plata en tiempo colonial y en mucho menor grado al comenzar la República. Después de un período excepcional de dependencia de la quina o cascarilla, el salitre ocupó el lugar preponderante de la producción boliviana. Perdido ese recurso por efecto de la guerra del Pacífico, la plata nuevamente recuperó su papel hasta fines del siglo pasado. Con el siglo xx adviene una nueva etapa de apertura e incremento de la actividad industrial extractiva de minerales. La explotación del estaño en gran escala por pequeños consorcios, como por ejemplo: Patiño-Hochschild-Aramayo pasó a ser la base de sustentación del presupuesto gubernamental y la entrada del país en el mercado del capitalismo internacional. La atención exclusiva al desarrollo de la minería fue una de las causas del estancamiento agrícola. Este hecho hizo del sector urbano un sujeto totalmente dependiente del exterior: todo era importado, y favoreció el sometimiento del campesino a trabajos intensivos, llenos de malos tratos

1. Cf. varios autores, *La sociedad boliviana* (mimeografiado), La Paz 1978.

y con instrumentos rudimentarios, para dar vida abundante a la hacienda y poder sobrevivir. Los distintos gobiernos, ya sean liberales o conservadores, dependían de los consorcios mineros, los cuales para protegerse habían situado sus centros de decisión en el exterior.

2. *Los legisladores liberales*

En los primeros años del siglo xx, la Iglesia boliviana tuvo que afrontar el problema planteado por las distintas medidas jurídicas aprobadas por los legisladores liberales. Las medidas sancionadas fueron: control civil de la vida escolar en los seminarios (7-II-1900), supresión de la enseñanza religiosa (31-V-1904), libertad de cultos (24-VIII-1906), abolición del fuero clerical (26-IX-1906), secularización de los cementerios (26-X-1906), matrimonio civil (30-IX-1911)[2].

La Iglesia boliviana –naturalmente– reaccionó enérgicamente ante las medidas del gobierno liberal. En primer término, por ejemplo, buscó que la redacción de la ley sobre la *Libertad de cultos* no anulase o dificultase fuertemente su función orientadora dentro del hacer nacional. Por esta razón, y después de largas discusiones, aceptó la siguiente formulación jurídica: «El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica, romana, permitiendo el ejercicio público de todo otro culto.» En las Constituciones de 1938, 1945 y 1947, se mantiene el texto con la diferencia de que en vez del término «permitiendo» se introduce la expresión «garantizando»[3]. Paralelamente a las concesiones del gobierno, la Iglesia tuvo que aceptar el artículo complementario a la ley del matrimonio civil: sanciones pecuniarias y de prisión para los párrocos que aceptaran bendecir matrimonio sin exigir la prueba de la celebración del matrimonio civil[4]. En segundo término, la Iglesia reforzó su acción pastoral y su doctrina para disminuir la influencia del liberalismo. Así, se establecieron en el país varias congregaciones religiosas: lazaristas (1905), hermanos de los ancianos (1909), redentoristas (1910), mercedarios (1912), cordimarianos (1920), hermanos de las escuelas cristianas (1924), pasionistas, cistercienses y salesianas (1928), carmelitas y adoratrices (1929). Toda esta nueva fuerza religiosa se dedicó a transformar o mejorar la imagen de la Iglesia en los campos de la atención hospitalaria, la beneficencia, la enseñanza, las misiones rurales y el trabajo parroquial. Algunas órdenes religiosas, por ejemplo los jesuitas, a través de agrupaciones seglares como Congregaciones marianas, Centro de Juventud Católica, Liga de Damas Católicas, Apostolado de la Oración, y –sin lugar a dudas– la participación de hombres activos del clero en las instituciones estatales, a saber: el presbítero Pedro A. Sejas como inspector de Instrucción primaria

2. Cf. colaboración mimeografiada *Historia general de la Iglesia en América Latina*, La Paz 1977, p. 100ss.

3. Raimundo Grigoriou de Losada, *Relaciones Iglesia-Estado en Bolivia*, en: *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado*, ed. Universidad Católica, Quito 1980, p. 256.

4. Ibid., p. 262.

y el presbítero doctor Casimiro B. Crespo como inspector de las escuelas municipales, y la palabra clara de algunas autoridades eclesiales en los medios informativos: monseñor Anaya con su obra *Curso completo de fundamentos de la fe,* lograron influir seriamente en el espíritu liberal de la época.

El pensamiento liberal condujo a la Iglesia a reforzar su organigrama: creación de los obispados de Oruro, Potosí y Tarija en 1924, y a mejorar la acción pastoral del episcopado boliviano para poder combatir las doctrinas erróneas con medios adecuados.

3. *Guerra del Chaco y revolución nacional*

La *guerra del Chaco* (1932-35) y la *revolución nacional* de 1952 colocaron a la Iglesia boliviana en una nueva obligación histórica. El tiempo transcurrido entre ambos acontecimientos reveló si los católicos supieron o no anunciar y practicar el evangelio dentro de las nuevas posibilidades y anhelos del pueblo boliviano.

La guerra del Chaco y los años posteriores mostraron como la «civilización elitista», «la rosca», había logrado empobrecer la estructura socioeconómica del país, por un lado, y por otro, había dado lugar al nacimiento de nuevas fuerzas sociales de oposición, a saber: Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Partido de Izquierda Revolucionario (PIR), Falange Socialista Boliviana (FSB) y Partido Obrero Revolucionario (POR).

La revolución nacional, triunfo del MNR en 1952, fue posible por el apoyo de los obreros y de aquella mayoría india que se sentía marginada, explotada, despreciada y humillada. El proyecto revolucionario del MNR tenía los siguientes objetivos: 1.° romper los lazos de dependencia exterior que condenaban a Bolivia a ser una fuente monoproductora de estaño y 2.° destruir todas aquellas barreras sociales e institucionales que impedían el desarrollo normal y positivo de las múltiples fuerzas productivas del campo. Aunque la revolución nacional logró eliminar los módulos de servidumbre indígena, despertar la conciencia de la soberanía social sobre las distintas riquezas naturales, consolidar la conciencia territorial, democratizar la educación e introducir el voto universal, también dejó, tanto por las presiones exteriores como por las dificultades financieras que le obligaron a tomar actitudes fuertes, una herencia aniquilante: verbalismo revolucionario, como medio para mantener u ocupar cargos, deshonestidad burocrática e instituciones que recurrían a medios represivos inhumanos para silenciar las discrepancias políticas[5].

5. Cf. Iván Tavel, *La situación actual de la relación Iglesia-Estado en Bolivia* (policopiado) Cochabamba 1979.

4. *Clarificación de la Iglesia*

El ritmo de los acontecimientos indicados brindó a la Iglesia boliviana la oportunidad de clarificar de una vez por todas la catolicidad natural del pueblo, para que nadie pudiese abrigar falsas interpretaciones. Peregrinaciones, procesiones, que llenaban plazas y calles, congresos eucarísticos en La Paz, Sucre, Potosí y Oruro, consagración de la República al Corazón de Jesús (Sucre 1925), etc., sirvieron para mostrar que el pueblo junto a sus gobernantes estaban firmemente adheridos a la fe católica.

Casi al mismo tiempo que el Episcopado afirmaba que Bolivia es católica en todas sus poblaciones, monseñor Rivero (1943) encontraba los síntomas de una religión vivida a medias, superficial, condescendiente con la inmoralidad y el vicio, a causa de aquellas publicaciones anticristianas que fomentaban el espíritu materialista.

Al igual que en la época anterior, la Iglesia cuenta con nuevas fuerzas: teresianas (1943), agustinos (1950), Instituto Ravasco (1950), oblatos de María Inmaculada (1952), carmelitas calzados (1956), doroteas (1957), dominicos, resurreccionistas y hermanas misioneras de la Inmaculada Concepción en 1958. En el campo de las misiones también hubo fecundidad: vicariato de Pando y Reyes (1942), de Nuflo de Chávez (1951), Prelatura de Corocoro (1949), de Coroico (1958) y de Aiquile (1961)[6].

Ante la ofensiva de los grupos protestantes, el desborde del marxismo y la atmósfera revolucionaria, surgen grupos de seglares comprometidos como la Juventud Estudiantil Católica (JEC), Juventud Universitaria Católica (JUC), Juventud Obrera Católica (JOC), etc.

Entre los aspectos internos que amargaron y preocuparon a la Iglesia boliviana tenemos: 1.° la crisis vocacional que, paulatinamente, obligaba a cerrar los seminarios; 2.° la distancia entre el clero extranjero y la forma de vida tradicional de las familias bolivianas; 3.° las incomprensiones entre el clero nacional y el extranjero y 4.° las críticas constantes a la ley del celibato eclesiástico.

En fin, la subordinación de la Iglesia al Estado, efecto de las normas mediante las cuales se ejercía el Patronato Nacional, fue evidente hasta el año de 1961 año en que se eliminaron tales normas con el resultado de la anhelada liberación de la Iglesia empeñada en lograr un ambiente en el que pudiese libremente cumplir su misión.

En el conjunto de cambios estructurales logrados por la revolución nacional, representantes del pensamiento cristiano se acreditaron en las comisiones redactoras de los instrumentos legales fundamentales de las reformas agraria y educativa. Éstos actuaban –siguiendo la orientación del nuncio Pignedoli– sin prejuicios y en una posición profundamente transformadora de las estructuras vigentes, aun con sacrificio de los intereses de las instituciones religiosas «para que de una vez se salde la deuda secular pendiente

6. Cf. *Historia general...*, o.c., p. 126ss. Y también Richard Pattee, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Fides, Buenos Aires 1951, p. 90-93.

con la justicia social», según expresión de aquel extraordinario nuncio. Tal apertura y cooperación prestada por la Iglesia permitió que la Constituyente de 1961 recogiera el anhelo de la comunidad católica y, renunciando a una situación de privilegio secular, accediese a la demanda de suprimir el Patronato eliminando de la *Carta Fundamental* las normas que servían para regular su ejercicio[7].

Fue el amanecer de una Iglesia libre, que adquirirá condiciones más favorables para actuar como sacramento de salvación: como palabra que juzga y salva y que centra su acción en el servicio de los pobres, en la verdad y la justicia sin los lazos de dependencia del poder.

5. *Golpe de Estado militar*

El progresivo deterioro del régimen del movimiento (MNR) y el nuevo fortalecimiento del ejército concluyó en el *golpe de Estado militar* capitaneado por el vicepresidente René Barrientos Ortuño (noviembre de 1964). El gobierno de Barrientos se caracterizó por la apertura total al capital extranjero, a partir del cual el desarrollo del país se concibió prioritariamente como la explotación acelerada de los recusos naturales no renovables. Al amparo de este ideal, la burguesía dependiente se fortaleció. Esta burguesía había logrado cobrar vida en el interior del movimientismo. La resistencia obrera y minera a este modo de conducir el país fue reducida a la nada so pretexto de garantizar el libre desenvolvimiento de la empresa privada. La voz popular enmudeció por la matanza de familiares mineros (junio de 1967), detenciones y destierros de líderes sindicales, manipulación de los campesinos gracias al pacto *militar-campesino*. Todas estas medidas antipopulares del «populista» general Barrientos, no pudo impedir ni la creciente organización de los partidos de izquierda: Partido Comunista de Bolivia (PCB), Partido Obrero Revolucionario de Izquierda (PORI), ni el deslizamiento al pensamiento revolucionario de sectores urbanos: estudiantes y profesionales (aparición del Movimiento de Izquierda Revolucionario [MIR] en el seno de la Democracia Cristiana). El dinamismo de las fuerzas insurgentes adquiere forma en las guerrillas de Ñankahuasu (1967) y Teoponte (1970).

A la muerte del general Barrientos, sube al poder un civil, el doctor Adolfo Siles, el cual es derrocado por el general Alfredo Ovando Candia (septiembre de 1969). El presidente Ovando, aunque quiso amalgamar la lucha antiguerrillera de Teoponte y la apariencia revolucionaria: nacionalización de la Gulf y de la mina Matilde Corporation, tuvo que abandonar el país al verse forzado a clarificar sus directrices políticas desde un vacío de poder.

La nueva coyuntura busca salir del reformismo a la revolución con el militar Juan José Torres (1970). El general Torres intenta cambiar la imagen del ejército ante el pueblo. Consciente de que la burguesía criolla y sus aliados están agotando sus recursos para no perder sus privilegios, intenta apoyar su gobierno en las organizaciones populares y en los partidos de izquierda. Pero todo concluye de un modo violento y sangriento con la aparición del general Hugo Banzer, el cual simboliza la alianza del MNR-FSB (partidos totalmente antagónicos). Este gobierno es implacable: exilios, confinamientos, torturas, etc., porque desea rehabilitar las inversiones exteriores, devolver la confianza a la empresa privada y acallar a la fracción poco evangélica de la Iglesia. El gobierno del general Banzer iniciado en 1971 acabó en el inicio de una huelga de hambre de algunas mujeres mineras.

Los acontecimientos indicados nos ayudarán a entender las diferentes orientaciones que la Iglesia boliviana tomó. Comencemos indicando que el gobierno de Torres ofreció nuevas posibilidades de actuación a la Iglesia. Los obispos que antes habían rechazado, condenado y anulado tanto las actividades de los sacerdotes «tercermundistas» como las actuaciones radicales de los «cristianos socialistas», acabaron por entender, comprender y aceptar esa nueva manera de ser cristianos en el mundo. La actitud profética, clara y a la altura de los signos de los tiempos, de la jerarquía eclesiástica boliviana queda reflejada en el documento *Nuestro compromiso con los pobres* (25-VII-1971) del cardenal Maurer:

> «... por nuestro cobarde silencio en denunciar hechos concretos y quizá temerosos por nuestros bienes egoísticamente retenidos, tildamos de comunistas a aquellos que defienden legítimos derechos de los obreros, campesinos y pobres empleadas de casa»[8]. Desde esta comprobación el cardenal Maurer pide a toda la Iglesia un cambio de mentalidad para dejar de «... estar de rodillas con las manos juntas ante poderosos públicos y ante ricos para obtener una migaja que humilla a la Iglesia y a sus pobres»[9].

6. *«Iglesia y Sociedad en América Latina» (ISAL)*

El proceso lento de concienciación popular de estos años es incrementado y acompañado por la institución *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL). Ésta buscó situarse como un miembro más de la conciencia crítica del pueblo. Desafiados por esta opción, ISAL, ante el derrocamiento del general Torres, manifestó:

> «Hemos sido testigos de un nuevo *golpe de Estado* en Bolivia que también se dice revolucionario. Lo que más llama la atención a nuestra conciencia de cristianos es que la legitimidad y oportunidad del nuevo golpe, quiere basarse justamente en principios cristianos. Pretende ser cristiano única y exclusivamente por decirse anticomunista. No todo lo que afirma el marxismo es anticristiano, en cambio muchos de

7. Raimundo Grigoriou de Losada, o.c., p. 260.

8. Alejandro Mestre, S.I., *Documentos de la Conferencia Episcopal de Bolivia*, ed. Letras, La Paz 1978, p. 109.

9. Ibid.

los dogmas capitalistas lo son. Para autodenominarse cristiana una autorrevolución tendrá que probar que está en favor del hombre. Hasta la fecha nos parece que el nuevo gobierno ha demostrado lo contrario»[10].

ISAL denuncia también una serie de hechos del gobierno como son: allanamientos de parroquias en Santa Cruz, Sucre, Cochabamba y La Paz. El gobierno indicó que dichos allanamientos son para buscar armas, propagandas y a los sacerdotes tercermundistas.

Las fuerzas del gobierno el 13 de septiembre de 1971, después de que el presidente Banzer había ofrecido garantías al cardenal Maurer y a monseñor Manrique, allanan la iglesia de la Parroquia del Espíritu Santo en la ciudad de La Paz.

El catolicismo tradicional que estaba siendo superado, queda nuevamente fortalecido por los acontecimientos. El 17 de septiembre se organizó en La Paz una *marcha de fe.* Algunos de los periódicos difundieron el acontecimiento con grandes fotos y con el siguiente texto: «La fe es una actitud ante la vida. Es creencia y convicción. La procesión que reproduce estas páginas, recientemente realizada por el pueblo de La Paz, tradujo la fe colectiva en la paz social, en el gobierno del presidente Banzer y el Frente Popular Nacionalista»[11].

Los señores obispos reaccionaron ante el hecho mediante una carta al pueblo boliviano en que señalaban que «no puede hacerse de la Iglesia ni del nombre católico bandera política». «No permitiremos que se atribuya a manifestaciones religiosas un significado político.» «No aceptamos y lamentamos la violación de que ha sido objeto la tradición de asilo en las instituciones de la Iglesia...»[12]

7. *Justicia y Paz*

Junto a ISAL encontramos en esos tiempos la comisión *Justicia y Paz,* la cual fue creada a principios de 1973 por la *Conferencia Episcopal de Bolivia* (CEB). Justicia y Paz vino a ser la respuesta alentadora a la situación política que se levantaba sobre el atropello de los sagrados derechos de las personas y las instituciones democráticas. Justicia y Paz buscó a través de la ley (recurso de *Habeas Corpus*), de cartas al ministro del Interior y al presidente de la República, de cartas a las mismas autoridades eclesiásticas para que apoyen sus demandas de disminuir los atropellos contra la libertad de expresión, la libertad de asociación y participación, etc.[13]

La manera de ser de Justicia y Paz, evidentemente, incomodaba al Gobierno, razón por la que éste obstaculizó a Justicia y Paz mediante allanamientos, detención y malos tratos, destrucción y clausura de la emisora Pío XII, la cual era uno de los medios con que se expresaba la comisión[14]. Finalmente, la CEB agradeció los servicios de la comisión en el año de 1974.

10. Documento (policopiado y sin fecha) de ISAL.
11. «El Diario» (La Paz 1971).
12. «Presencia» (La Paz 1971).
13. ALEJANDRO MESTRE, S.I., o.c., p. 177.

8. *Control de la natalidad*

A fines de 1976, pasando a otro acontecimiento importante, se plantea el problema del control de la natalidad. El problema había comenzado en 1975 y, desde entonces, los obispos fueron acumulando una serie de pruebas. Al reiniciarse la controversia el cardenal Maurer afirma públicamente: «... es innegable que ha llegado hasta nuestra querida patria el camino de su propia destrucción con la llamada planificación familiar impuesta por potencias extranjeras, que ven con malos ojos los deseos de progreso, desarrollo y liberación de Bolivia»[15].

El ministro de Salud ante la denuncia pide pruebas a la Iglesia. La Iglesia, a través del cardenal Maurer y con la mayor delicadeza posible, entrega las pruebas al presidente de la República, general Banzer. Ante la ausencia de respuesta oficial a las pruebas de la Iglesia, respuesta que fue recordada y largamente esperada, el cardenal Maurer hace pública su denuncia[16].

9. *Frutos del Concilio*

Cada uno de los acontecimientos eclesiales –naturalmente– responde a la fuerza evangélica que trajo el Concilio Vaticano II (1962-1965).

El Concilio –decía la Iglesia– «nos ha dado un espíritu nuevo y firme propósito de poner al día a la Iglesia en orden a la renovación espiritual de los cristianos, la reforma de las estructuras eclesiales, la unidad de los cristianos y a una sana colaboración con el hombre moderno, para construir un mundo más humano y más feliz especialmente en nuestra patria»[17].

Las nuevas líneas del Concilio disminuyeron la excesiva preocupación, algunas veces llena de actitudes fanáticas, de la Iglesia por la carestía de sacerdotes, por el verbalismo revolucionario de los marxistas, por la permanencia de la «superstición» india, por la propaganda de los protestantes, etc., para conducirla, desde un arrepentimiento, a la simplicidad de la presencia del Evangelio en el mundo de hoy. La presencia de la Iglesia ha sido crítica y orientadora. En varias oportunidades ha dicho:

14. Ibid., p. 243-247.
15. Ibid., p. 101.
16. Ibid., p. 193s.
17. Ibid., p. 135.

«Si la sociedad boliviana, en la que existen grupos privilegiados y masas olvidadas, quiere transformarse en una comunidad humana, estable y organizada, debe dedicar lo mejor de sus esfuerzos a la búsqueda de sistemas sociopolíticos, que permitan una mejor distribución de la riqueza, una efectiva participación de todos los sectores integrantes de la sociedad en los procesos económicos, sociales y culturales del país y todas aquellas condiciones que permitan a las mayorías nacionales elevarse a niveles más humanos de vida»[18].

La nueva presencia de la Iglesia en el quehacer nacional fue motivo de angustias y desconsuelo para unos, y para otros símbolo de esperanza y valentía. Los descontentos –quizá porque no supieron salir de su subdesarrollo teológico– empezaron a criticar, deformar, ridiculizar, etc., los planteamientos y actitudes eclesiales con el fin de volver a tener una Iglesia que no rebasara los límites de la sacristía.

La Iglesia boliviana ya no puede volver a ser una simple institución acomodaticia a los vaivenes del poder y defensora del *statu quo*, ya que comprendió muy bien que la *historia de la salvación* se revela en la historia cotidiana del pueblo boliviano. La Iglesia boliviana hace mucho tiempo que es solidaria de las angustias y esperanzas, de los gozos y de las tristezas de todos los bolivianos. Es una Iglesia comprometida con la dignidad y la libertad del hombre boliviano. Es una Iglesia que continuamente se opone a los atropellos. Es una Iglesia que denuncia la frustración de un proceso democrático, la muerte violenta de personas, los apresamientos y torturas, la persecución y amenazas, la falta de información veraz y completa, porque la paz, la fraternidad y la justicia son sus deberes inalienables e impostergables[19].

10. *Los aimarás*

Para finalizar el presente trabajo, queremos decir algo sobre la presencia de la Iglesia en el mundo andino autóctono. Es la presencia evangélica y paradigmática de la Iglesia entre los aimarás y de éstos en la historia de la Iglesia boliviana.

La Iglesia boliviana ante la crisis vocacional, la secularización sacerdotal, la división clerical (avanzados y conservadores), buscó y corrió el riesgo de crear una Iglesia arraigada en la realidad cultural y política del pueblo aimará. Este signo profético empezó a tomar rostro a través de los padres de Maryknoll de la prelatura de Juli (Perú) y de la parroquia de Peñas (Bolivia) entre 1960 y 1970.

Monseñor Adhemar Esquivel, consagrado obispo auxiliar de La Paz en 1969, fue uno de los grandes impulsores de la Iglesia aimará. La palabra de Cristo entre esos hombres largamente esclavizados (los aimarás) adquirió

18. Ibid., p. 222.

19. Cf. CEB, *Dignidad y Libertad: carta pastoral de la Conferencia Episcopal de Bolivia*, La Paz 1980.

nuevas dimensiones a través de la Escuela de Formación de Laqha. La escuela estaba destinada fundamentalmente a la formación de catequistas, los cuales podían ser ordenados diáconos.

La ordenación de varios aimarás fue positiva para su misma comunidad, aunque no dejó de tener sus peligros serios, a saber: nacimiento de problemas estructurales (conflicto con la autoridad política) y psicológicos en el diácono, que podían bloquear o por lo menos disminuir la intención evangelizadora, recayendo en el ritualismo y en el clericalismo.

El trabajo de monseñor Esquivel quedó completado por los esfuerzos postconciliares de los padres oblatos en Karangas (Oruro) y monseñor Bernardo Schierhoff en Umasuyu, Muñecas, Larikaja y Camacho (La Paz). Monseñor Schierhoff enviaba continuamente a varios aimarás a la Escuela de Formación de Laqha.

La Iglesia entre los aimarás es una realidad que no puede ni debe ser anulada aunque plantee inseguridades, contradicciones, incomprensiones, etc., a la cultura y a la religiosidad del pueblo que quiere reevangelizar. La Iglesia deberá, por tanto, analizar seriamente la posibilidad de un sacerdocio cristiano aimará.

Capítulo XVI

PARAGUAY

Por Alberto Methol Ferré

BIBLIOGRAFÍA: «Acción», *Evangelización en el Paraguay* (1978), núm. 39-40; «Acción», *Los laicos en la Iglesia,* (1976), núm. 31; *Historia Paraguaya,* vol. XV, 1976.

Muy tierra adentro, lejos del mar, de las grandes afluencias de inmigrantes que inundaban a Argentina y al Uruguay, diezmado por la guerra de la triple alianza, estaba el sufrido Paraguay campesino. De Buenos Aires, llegaban tardíos vientos del liberalismo anticlerical y masónico. Éstos fueron intensos desde principios de siglo hasta los años veinte; tocaron a las *elites* universitarias, pero no llegaron al pueblo. Allí tuvo su arraigo la figura dominante de medio siglo paraguayo: monseñor Juan Sinforiano Bogarín, «reconstructor moral de la nación».

Bogarín comenzó por ser el obispo más joven de América Latina –31 años cuando su consagración en 1895– y terminó siendo el más viejo –85 años en 1949–. Es decir, 54 años de infatigable episcopado. Desplazada la enseñanza religiosa de las escuelas, desarrolló una tarea evangelizadora, educativa y apologética incalculable, recorriendo varias veces todo el país (gigantesca diócesis hasta 1932). Una actividad de promoción social, civilizadora. Tuvo célebres pastorales, por ejemplo sobre la agricultura (1914). Evangelizar implicaba civilizar. Y, por supuesto, luchar por la justicia. El célebre anarquista Rafael Barret, que impulsó el planteamiento de la cuestión social, reconocía en Bogarín el único defensor de los «mensú» esclavizados de los yerbatales. En Paraguay, una Iglesia pobre, ligada siempre al pueblo pobre, hizo que el anticlericalismo, a pesar de virulencias, no pasara de un fenómeno de importación, que no alcanzó la importancia que tuvo en Uruguay, Chile y aun Argentina.

También en Paraguay fue creciendo un «revisionismo histórico», ligado a sus empujes argentinos y uruguayos, pero mucho más ensimismado en la reivindicación de su epopeya de la guerra de la triple alianza, de la figura de tragedia griega del mariscal Francisco Solano López. El Paraguay es ininteligible sin la comprensión de este gran trauma. Lógico que la voz del rescate fuera la de un poeta, tan enfático como O'Leary, enfrentado al portavoz liberal positivista, el doctrinario Celio Báez, cuyo magisterio de incontrovertible al iniciarse el siglo, se convirtió en la soledad de su vejez, en los años 40. Florecía una nueva generación nacionalista, que alcanzó su estatura en los años 30, y que tomaba distintos matices y opciones partidarias, que la dividieron. En realidad, es la mayor generación intelectual que haya tenido hasta hoy la historia paraguaya. Tiene figuras como Natalicio González, Pablo Max Insfran, Justor Pastor Benítez, Arturo Bray, Efraín Cardozo, Julio César Chávez, Juan Stefanich y tantos otros. Esta gran generación señala un regreso a la Iglesia o una actitud «catolizante» y como mínimo de respeto. También es la primera generación de vocación y perspectiva latinoamericana: Rodó y Manuel Ugarte están en sus orígenes. En ese sentido, implica la ruptura del aislacionismo paraguayo. Con el ascenso del nacionalismo, el anticlericalismo tocaba a su fin. El sentido nacional y religioso del pueblo paraguayo se conjugaba en el santuario de la Virgen de Caacupé.

En vísperas de la guerra del Chaco (1932-1935), la única entre dos países latinoamericanos en lo que va del siglo, entre Paraguay y Bolivia, monseñor Bogarín recibe el palio arzobispal y se crean dos nuevas diócesis, Villa Rica y Concepción, con los obispos Emilio Sosa Gaona y Agustín Rodríguez. Fueron consagrados un mes antes de la guerra. Ésta fue terrible y extenuante, entre los dos países más pobres de América del Sur. Finalmente, la victoria fue del Paraguay, que se animó con un soplo épico de resurrección. El mariscal López fue puesto en el Panteón Nacional, en el Oratorio de la Virgen de la Asunción. La polémica había terminado.

A través de grandes vicisitudes, como la revolución de febrero, que no permitió «ninguna clase de luchas o discusiones sobre la religión y la Iglesia», la Iglesia comienza su reorganización, movilizando sus cuadros tras el paréntesis sangriento del Chaco. Es el Congreso Eucarístico nacional de 1937. Luego viene, en los años 40, la organización de la Acción Católica, animada por un joven sacerdote, luego obispo, Ramón Bogarín. La guerra civil de 1947 consuma la postración del país. Se suceden los golpes de Estado. En 1954, toma el poder el general Alfredo Stroessner, que lo conserva hasta nuestros días en un régimen de orden férreo.

Luego de la segunda guerra mundial, es enorme la afluencia de congregaciones o institutos religiosos masculinos y femeninos. Hay un notable crecimiento institucional de la Iglesia paraguaya. En los años 50 se introducen a través de S. Núñez las ideas democristianas de Maritain. Pero lo más importante y novedoso será que, por la multiplicación del episcopado y su acción conjunta, en los años 60 aparecerá un nuevo protagonista de peso: la Conferencia Episcopal Paraguaya. Ya antes el Episcopado Paraguayo había tenido Pastorales colectivas importantes, como la de 1946 sobre la *Doctrina Social y Deberes Cívicos de los Católicos*. Pero ahora comenzará una acción permanente y dinámica como cuerpo. El nuevo punto de partida lo señala su carta pastoral sobre el subdesarrollo en 1962 (*El problema social paraguayo*). Progresivamente, tras el Concilio Vaticano II, desde sus importan-

tes intervenciones ante la reforma constitucional de 1967, se inicia un tiempo de grandes conflictos con el Estado, desde 1968, en razón de la afirmación de los derechos humanos y la promoción social. La Iglesia se muestra irreductible en su vocación de libertad y justicia. Se hace voz de los que no tienen voz. Una de las Iglesias más fieles al espíritu de Medellín.

Una conjunción de nuevos factores hace que en la década del 70 el Paraguay inicie su despegue económico y comience el aprovechamiento de su gigantesco potencial energético hidráulico, que le asegura un desarrollo privilegiado entre Brasil y Argentina en los próximos años. Nuevas riquezas, colonización, nuevos grupos sociales. Nuevos ricos y clases medias emergentes. En medio de esta transformación inédita, la denuncia no basta. Hay que adelantarse, acompañar y evangelizar en profundidad la nueva sociedad y cultura en gestación. Por eso la Conferencia Episcopal Paraguaya se ha preocupado intensamente por una Pastoral orgánica desde 1976. Quizá haya sido la primera en asumir el espíritu de la *Evangelii Nuntiandi,* abriendo así caminos hacia Puebla.

Capítulo XVII

LA IGLESIA EN URUGUAY

Por el profesor Elbio López

BIBLIOGRAFÍA: J.L. Segundo - P. Rodé, *Presencia de la Iglesia* (1969); Alberto Methol Ferré, *Las corrientes religiosas en el Uruguay* (1969); José María Videl, *El Primer Arzobispo de Montevideo;* «Cuadernos del Itu», *La Iglesia en el Uruguay* (1978).

Monseñor Mariano Soler y la Iglesia en el 1900

Uruguay es el país más secularizado de América Latina. Entendiendo por secularismo de la cultura aquella concepción que establece que el orden natural se explica por sí mismo, sin necesidad de una causalidad sobrenatural. Es el criterio de la inmanencia del hombre explicitado en la negación del mismo Dios revelado.

Todas las capas sociales del universo uruguayo tienen en su *ética* cultural valores preeminentemente laicistas, producto de una universidad y un sistema educativo profundamente anticlericales.

La sociedad, en gran parte, se convirtió en el marco de una férrea ortodoxia naturalista y anticlerical, donde el Montevideo cultural, de las capas media y alta, hacía gala del espíritu superador del «oscurantismo» eclesial.

Por otra parte, la Iglesia uruguaya, a lo largo de su historia, había tenido particularidades atípicas con respecto al resto de las iglesias latinoamericanas.

Era una Iglesia señalada por múltiples debilidades que iban desde lo institucional hasta lo económico. Era una Iglesia pobre, sin grandes recursos ni propiedades, sin una gran tradición de pensamiento que acumulara, a través de los siglos coloniales, saber teológico y experiencias pastorales. La «banda oriental» del antiguo Virreinato del Plata no fue sede de grandes universidades, ni de grandes administraciones coloniales, sólo una atalaya militar, custodia del Atlántico sur. Fue una zona tangencial a la obra colonizadora de España en América.

En el continente era una Iglesia «nueva», de experiencias recientes, que

sólo se podía remontar al siglo XVIII, y a lo sumo a alguna «patriada» circunstancial y efímera en las últimas décadas del siglo XVII.

Dependiente del arzobispado de Buenos Aires reivindicaba para sí, desde los tiempos de la revolución emancipadora de principios del siglo XIX, la libertad jurisdiccional eclesiástica. Ésta se logró recientemente en el año 1897 con la creación de la provincia eclesiástica y la provisión, por ende, del primer arzobispo uruguayo.

El primer arzobispo fue monseñor Mariano Soler, obispo de Montevideo desde 1890. Comandó los destinos de la Iglesia uruguaya con paso firme y seguro. En su triple condición de sabio, patriota y pastor desplegó una de las tareas más eficaces en el magisterio episcopal.

Uruguay en la alborada de un nuevo siglo consolidaba la forja de un Estado moderno. Simultáneamente, bajo la égida de un gran político, José Batlle y Ordóñez, se embarcaba en una experiencia liberal anticatólica. Comenzaba la irradiación de una experiencia democrática inédita en los anales históricos del país.

El clima violento de actitudes anticlericales generó como reciprocidad una Iglesia militante y polémica. La lucha no fue sólo claustral o de cenáculos sino que pasó también a las calles. Desde la asunción a la presidencia del doctor Bernardo Berro en 1860, período de la ruptura del catolicismo con la masonería, las corrientes contrarias a la Iglesia se habían adueñado progresivamente de los centros de acción cultural. La teología fue desplazada de las cátedras universitarias. El racionalismo metafísico a la manera de Renan, y el positivismo científico al modo de Darwin y Spencer, formaron el entorno intelectual de las generaciones universitarias del último tercio del siglo XIX.

Monseñor Soler, de gran actuación en el Concilio Latinoamericano de Roma en 1899, organiza, estructura e inspira los cuadros eclesiales y termina de «romanizar» a la Iglesia uruguaya. Hombre de confianza del papa León XIII, siempre se había destacado en la defensa de la doctrina católica posterior al concilio Vaticano I contra el modernismo secularizante.

Con su rectoría la vieja Iglesia regional y aldeana, gran servidora de su pueblo, entra a «internacionalizarse» en posturas teológicas y pastorales. Si bien es cierto, nunca hubo un total aislamiento de los centros irradiadores europeos, con Soler la Iglesia uruguaya se vincula directamente al centro romano. Para verificar aquello, habría que remontarse a la experiencia docente durante el período dieciochesco. Soler integró a Roma las directrices internas de su política eclesial. Sintió su sacerdocio en total fidelidad al papa, acentuando, a su vez, los perfiles de una clara identidad nacional en su cuerpo eclesial. Fue un polemista de gran talla intelectual, un paladín destacado de la fe. Asentó con su pluma y su prédica las bases de un catolicismo militante. Respondió, con alto vuelo filosófico y apologético, al jacobinismo intelectual y político de la época. Sin ser propiamente un filósofo, con él comienza en Uruguay la filosofía católica del siglo XX.

En un contexto de gran endurecimiento, en las últimas décadas del siglo XIX, Soler emprendió, con otras insignes figuras, la organización de la

causa católica, siendo todavía presbítero. Así nacieron el Club Católico (1875), el Liceo de Estudios Universitarios (1876), el diario «El Bien Público» (1878). En 1885 se creó el Círculo Católico de Obreros; en 1889 la Unión Católica, salida del Primer Congreso Católico; en 1904, la Unión Democrática Cristiana, con acentos más populares.

Su programa como obispo en 1890 abarcó tres grandes prioridades. Primero, la formación de un clero más sólido de acuerdo a las nuevas necesidades; segundo, la educación, la prensa católica como instrumentos de difusión y formación doctrinal; y tercero, desarrollo de las instituciones confesionales de servicio social.

Con la creación de la diócesis de Montevideo, en 1878, había comenzado una nueva estructuración de la Iglesia local, respondiendo al secularismo modernizante. Alrededor del 900 apareció una generación sacerdotal formada en las convicciones apologéticas, en el acento doctrinario, en la misión y la beligerancia hacia campos adversos del catolicismo. Ésta fue una generación de la predicación sin pausas, de la catequesis sacramental masiva y del ministerio de la fe ordenado en la piedad personal. Poseía, además, como nota distintiva una aguda sensibilidad social.

Al amparo del magisterio de monseñor Soler, que atribuía a la Iglesia una trascendente misión nacional, estos sacerdotes fueron cultivando una eclesiología popular, acorde con la vieja tradición de la Iglesia artiguista. El énfasis estaba en el impulso de un socialcristianismo y en una inserción pastoral vigorosa en la nueva civilización urbanoindustrial y en sus periferias agrarias.

Después de la encíclica *Rerum Novarum* los católicos enfilaron sus opciones pastorales hacia lo social. Hubo como un cambio precipitado de conciencia colectiva. A pesar de que hubo intentos, en el lustro 1885-1890 de crear una pastoral social, en los primeros años del 900 se concretó este plan. Bastaría recordar, como antecedente, el discurso del presidente de los Círculos Católicos de Obreros en 1889, planteando la ideología socialcristiana como instrumento primario de la justicia social. Superando la concepción corporativista y la tarea meramente asistencial y caritativa, la *Rerum Novarum* legitimó los sindicatos cristianos.

La cuestión social pasó a ser la medula sustancial de la conflictividad pastoral e ideológica. Soler confirmó en su magisterio esta línea pastoral. Su carta pastoral de 1896, llamada justamente *La Cuestión Social,* expresó la necesidad de promover el socialcristianismo teniendo como objetivo inequívoco la promoción humana en todos sus niveles. Este desarrollo integral debía reparar la dignidad de los nuevos desposeídos de la sociedad contemporánea: los trabajadores.

El corolario de esta pastoral era muy claro en la exhortación a sus sacerdotes: «Y abrigamos la firmísima esperanza de que realizando todos, según la medida de las propias fuerzas, los deseos del Sumo Pontífice, se podrá evitar la catástrofe que amenaza a la sociedad. ¿Quién puede prohibir a los sacerdotes preocuparse de tales cuestiones económicas? La economía política no es independiente de la moral, ni siquiera hermana, súbdita ni depen-

diente de ella. Por esto en algunas naciones estudian, después de la ética o el derecho natural, en los seminarios la economía política cristiana. ¿Y quién mejor que el sacerdote católico puede estudiar las necesidades de la clase obrera, investigar sus causas y señalar su remedio?»

Consecuente con esta línea se fundó en 1899 el periódico «El amigo del obrero y del orden social». Los directores fueron figuras de primer nivel dentro del catolicismo nacional. Estos hombres fueron el doctor Luis Pedro Lenguas, médico consular y agudo periodista; el presbítero Juan Ignacio Bimbolino, de fecundo y abnegado sacerdocio; el presbítero Tomás G. Camacho, hombre de fe, hombre de ciencia, formado a la vera de monseñor Soler, heredó de éste, y tal vez como pocos, la vertiente misionera del catolicismo social; y el presbítero Fernando Damiani, uno de los talentos políticos más brillantes que ha tenido el clero uruguayo en toda su historia.

El Uruguay de las dos primeras décadas, bajo la influencia del político forjador del Estado moderno, despegaba hacia el desarrollo económico. El país, abastecido de una próspera modernidad, producto de una alta renta agraria y una progresiva industrialización cárnica, desarrollaba una política cada vez más participativa.

La población del país, diversificada en varias raíces étnicas, se concentraba en un alto porcentaje en Montevideo. Los estratos populares de la capital eran fruto de la inmigración hispánico-italiana. Con su trabajo vinieron también sus convicciones anarquistas, garibaldinas y anticlericales, consecuencia de las luchas antipapales europeas.

El viejo país criollo, disgregado y derrotado por Montevideo, conservaba su sustrato católico. Sustrato que le venía históricamente de su mestizaje colonial. Montevideo impuso su política cultural y la ciudad puerto se convirtió en la succionadora de riqueza del interior del país.

La Iglesia necesitada de una expansión misionera había comenzado a organizar su laicado, siempre dentro de los postulados de la causa católica.

El signo histórico y mental de la época era no deslindar un movimiento cristiano de su explícita confesionalidad. Se estaba lejos, todavía, del reconocimiento de los valores inherentes de la secularidad con todo su espíritu científico y creador.

Todas las obras anteriores a 1908 correspondían a un estilo de compromiso inspirado en el catolicismo social. Las fuentes eran de distintas procedencias: el célebre obispo de Maguncia, Guillermo von Ketteler, padre del social cristianismo alemán; Albert de Mun y sus círculos de obreros; la escuela de Lieja y su continuador el dominico padre Rutten; la escuela española de los sacerdotes jesuitas Antonio Vicent y Gabriel Palau, creadores de las Corporaciones Católicas Obreras y la Asociación Social Popular, respectivamente. Además de todas las corporaciones y sindicatos confesionales que se formaron en Europa a partir de 1870.

En 1904 se creó la Unión Democrática Cristiana (UDC), organización seglar de espíritu popular, de una intensa acción religiosa y social en medio del pueblo. En puja abierta con liberales, anarquistas y socialistas, postularon claras consignas gremiales en defensa de los trabajadores. En una activa

acción social reivindicaban la dignidad del proletariado en su justa lucha por mejores condiciones de vida, inspirados en el deseo de establecer un nuevo orden social cristiano.

La UDC organizó gremios, luchó por las mejoras salariales y la implantación de la ley de jubilaciones generales, propició la reducción de horas de la jornada laboral. En sus logros gremiales está una de las fuentes de la legislación laboral uruguaya. Entre los pioneros y voceros más destacados estaban Eduardo Cayota, José Notaroberto, el presbítero Pedro Oyazbehere, José María Espasandín, vates y tribunos del evangelio del trabajo.

Su diario «El Demócrata», tuvo gran difusión y predicamento entre los trabajadores. Esta orientación, en el devenir de los acontecimientos, va a resultar minoritaria dentro de la causa católica.

Con el fallecimiento de monseñor Soler en 1908 terminó para la Iglesia su período de creación, su búsqueda de rumbos nuevos, de convergencias con grupos extraeclesiales, tratando de concretar respuestas comunes ante la injusticia social.

La misión docente y cultural de la Iglesia a principios del siglo

Con la expansión misionera del catolicismo europeo en la segunda mitad del siglo XIX, vinieron, junto al aluvión inmigratorio, a estas tierras una serie de órdenes y congregaciones religiosas. Con ellas la Iglesia va estableciendo una gran red de servicios de distinta índole: educativos, servicio social, misiones, etc.

Los franciscanos, en su doble rama de observantes y capuchinos, predicaban misiones rurales y urbanas, con presencia firme en los sectores populares y en las zonas más descristianizadas.

Los jesuitas descollaban en sus cátedras y en la formación espiritual impartida en sus centros de estudios. La gran dirigencia política católica, en su mayoría, se formó en sus aulas. Por muchos años fueron los rectores del pensamiento eclesial uruguayo. Por iniciativa de monseñor Vera, primer obispo uruguayo entre los años 1864 y 1881, echaron los cimientos en 1880 del Seminario Conciliar. Allí se formaron varias generaciones sacerdotales.

Los salesianos desplegaron una tarea educativa sin par. Con monseñor Lasagna, superior religioso de aquellos primeros discípulos directos de Juan Bosco en Uruguay, su obra se consolidó en tres planos: la educación artesanal y por oficios, la técnica agrícola y la específica de los oratorios festivos.

No fue menos importante la labor de las hermanas vicentinas, dominicas, capuchinas y los hermanos de la sagrada familia.

En el ambiente cultural sobresalía el poeta mayor del Uruguay Juan Zorrilla de San Martín. Fue el místico que inflamó con sus versos inigualados el legendario pasado de la nación con sus poemas *Tabaré* y *La Leyenda Patria*. Reconocido como el «poeta de la Patria», su concepto de patriotismo va unido indisolublemente a su concepción profunda y encarnada de la fe cristiana. La patria es, en su visión, una donación de Dios. Por tanto, una

mediación primaria de Dios. La patria de Zorrilla es un trozo temporal y geográfico que Dios nos regala para que lo sirvamos a él en nuestros compatriotas.

La Epopeya de Artigas fue su obra magna de riguroso historiador. Fue madurada en el perfil más vivo del ideario artiguista: su vigencia más plena de soluciones económicas y sociales a las urgentes necesidades populares. Terminada la obra en 1912, Zorrilla buscó una sensibilización colectiva nacional, definiendo un modelo de vida incorruptible en la presentación del prócer. En momentos de ásperas lides políticas donde se entrecruzan ambiciones y servicios, Zorrilla presenta a Artigas como un servidor sin mácula de la causa superior de la colectividad nacional. Para el poeta, Artigas era la culminación de una tradición hispanocatólica y el comienzo de un proyecto democrático americanista. Fundador del diario decano de la prensa católica «El Bien Público», se afilió ideológicamente, alrededor del 1900, al socialcristianismo.

Esta doctrina se inspiraba en el sociologismo de G. Toniolo, muy en boga en esos años en Italia.

Zorrilla fue un cristiano auténtico en un ambiente contrario a su ideal de vida.

Otra gran figura de la época fue el padre Antonio Castro, de la Compañía de Jesús. Representó lo más valioso de la filosofía católica en la primera mitad de este siglo, como reflexión y magisterio. Era un hombre multifacético en sus intereses intelectuales. Gustaba de variadas disciplinas como la botánica, la química y se destacaba, además, como gran matemático. Impugnó, ya fuera con su pluma o con su verbo, el racionalismo deísta o el espiritualismo ecléctico. Fue un adversario prestigioso de la cátedra de filosofía de la Universidad, en manos del doctor Carlos Vaz Ferreira, un pragmático ecléctico. Éste era el filósofo oficial del país, expresión intelectual del «pacto social» entre el Estado benefactor y el sistema agroexportador. Frente a la introducción de W. James y H. Bergson en la lógica vazferreiriana, se alzó tenazmente el padre Castro denunciando sofismas perturbadores del pensamiento filosófico. El padre Castro representaba en Uruguay la vieja tradición jesuítica de sello suareciano, donde filosofía y política configuraban una sola dimensión.

En los años 10, por iniciativa de los hombres de la Unión Democrática Cristiana y de la Federación de la Juventud Católica del Uruguay, se creó el Centro Balmes. Este centro fue una ardorosa tribuna católica, donde se explayaban, con rigor científico, las diferentes tendencias con gran precisión pedagógica. Fue un estudioso de la doctrina social cristiana, concitando admiración y respeto en sus adversarios ideológicos, los ácratas y los socialistas, que iban a escuchar sus disertaciones.

Esta efervescencia polemizante, con su cuota de pintoresquismo social, tenía un sabor de ateneo abierto. Enmarcaba el clima espiritual de una época, sedienta de nuevos caminos.

La Iglesia marginada (1908-1918)

Con el sucesor de monseñor Soler, el administrador apostólico Ricardo Isasa, que estuvo entre 1908 y 1918, comenzó la era del paralelismo histórico y la interiorización. Es decir, la Iglesia se margina del proceso social y se vuelve hacia sí misma, centrando su actividad en sus propias obras. La situación política nacional recrudeció en hostilidad hacia la Iglesia. El jacobinismo de Batlle llevó a los católicos a la formación de un partido confesional. Ésta era una «cruzada». Así fue considerada en el discurso de apertura de la fundación de la Unión Cívica: «Es general en los católicos la convicción de esta necesidad en los tiempos calamitosos que atravesamos, y es de esperarse que una vez proclamadas las nuevas fórmulas y el nuevo plan de la futura cruzada social, serán todos soldados, en la excelsa y salvadora obra de la restauración cristiana. Muchos católicos, guiados por sus anhelos hacia el ideal expresado, entienden que ha llegado el momento de formar una gran legión cívica que les permita influir en la cosa pública y tomar la participación y las responsabilidades que, como ciudadanos, les corresponden en los destinos de la patria.»

Este proyecto respondía a una política global que venía del Vaticano.

Eran consignas dadas por el papa Pío x al episcopado italiano en su encíclica *Il fermo proposito* (1905), en su línea de restauración católica. Según lo preceptuado por el Sumo Pontífice, la acción del laicado católico se dividía en tres ramas, autónomas y complementarias, en los campos social, económico y político (las tres «uniones»).

El Papa, con relación a su antecesor León xiii, actuaba más cautelosamente y con mucha más reticencia frente a corrientes muy progresistas en el terreno de la cuestión social. Esto se reflejó de inmediato en la vida interna de la Iglesia, predominando una postura más conservadora que la planteada por Soler, verdadero artífice de la cuestión obrera como opción prioritaria de la Iglesia nacional.

En 1910 el padre Tomás G. Camacho fundó la federación de la Juventud Católica del Uruguay, antecedente importante de lo que fue posteriormente la Acción Católica. Este sacerdote, estudioso del socialcristianismo, había participado de las Semanas Sociales de Amiens y Valencia años atrás con el fin de establecer doctrinariamente una política eclesial «obrerista». Fue creador de las cajas rurales en varios lugares del interior del país, propició el ahorro y el crédito como fuente económica de las uniones gremiales. Elevado a la dignidad episcopal en 1919, fue el albacea natural de monseñor Soler en su diócesis de Salto.

La segunda presidencia de Batlle, entre 1911 y 1915, fue el mayor momento de realizaciones políticas. El partido colorado, uno de los dos grandes polos de la construcción política del país, estaba en el poder.

Bajo el empuje de su líder indiscutido, desarrolló un proteccionismo económico industrial, una justicia social distributiva. Su base social era de origen inmigratorio. Esta base popular urbana integró los núcleos movilizados del nuevo sistema industrial. Allí está la incipiente clase obrera, con

muchos grupos socialistas y anarquistas, aunque su tendencia tradicional va a ser siempre colorada.

El partido blanco, el otro polo tradicional del país, tenía su influencia en las antiguas masas criollas. El mundo del «paisanaje» y de las montoneras gauchas tenía una raíz católica que impregnaba toda la cultura rural. Esto respondía, tal vez, a su génesis histórica de partido americanista y prohispánico, más vinculado, por tanto, al catolicismo tradicional.

En la dirigencia de ambos partidos hubo pocos católicos notorios. Los dirigentes colorados estaban influidos por la dinámica de un Émile Combes, vocero francés propulsor de la separación de la Iglesia y el Estado. La acción de las logias masónicas había establecido en tiendas coloradas un «politicismo» de cuño agnóstico y positivista.

La dirigencia blanca, a su vez, estaba representada por doctores liberales, muy vinculados a la oligarquía terrateniente y comercial. Partidarios del librecambismo y el antiestatismo, los dirigentes blancos estaban divorciados de la masa católica del país. Su descarnado liberalismo los descoyuntaba de las bases rurales de origen católico. No adoptaron, a pesar de sus convicciones anticlericales, una actitud hostil a la Iglesia. La tradicional hostilidad venía de los sectores colorados batllistas. Los dirigentes blancos simplemente prescindían de la Iglesia en el acontecer del país.

En el partido colorado hubo una vertiente de origen caudillesco, distinta a la preeminente en las primeras décadas de este siglo. Una línea católica «criolla», cuyo paradigma fue el caudillo Venancio Flores (1808-1868), que va a nutrir las filas del catolicismo nacional de figuras muy representativas de la Iglesia uruguaya.

Esta vertiente florista fue la que aportó, en gran escala, el contingente de militantes al nuevo partido político católico en el año 1911.

Al formarse la Unión Cívica, como expresión política excluyente de otras opciones partidarias, la antigua Unión Católica quedó subordinada.

Esto derivó en una crisis política en el seno del catolicismo. Los miembros blancos de dicho órgano rector de la causa católica no querían perder sus convicciones partidarias tradicionales. Se vieron en la necesidad de renunciar como dirigentes de la Unión Católica.

Con esto el nuevo partido político pasó a tener una relación estrecha y directa con la jerarquía eclesiástica. Fue su vocero y su brazo secular en los hechos, más allá de no existir estatutariamente ningún vínculo formal con el aparato eclesial.

La Iglesia, con el crecimiento de la democracia liberal, quedaba progresivamente marginada de los centros de decisión política y formación cultural. Regido por la vigencia de un Patronato, que le restaba independencia de criterio y decisión, el aparato eclesial se resguardaba en sus propias instituciones.

El gobierno batllista, sin un combate abierto, hostilizó constantemente a la Iglesia.

Este período fue uno de los mayores momentos de tensión en las relaciones con el Estado. Sin haber ruptura formal, la hostilidad era permanente,

con signos de virulencia anticlerical. La culminación de este proceso fue la reforma constitucional que estableció, entre otras cosas, la separación de la Iglesia y del Estado en 1919. Esto permitió llevar a cabo una organización eclesiástica prevista unos cuantos años antes.

La provincia eclesiástica y la constitución de 1919

En 1896 el entonces presidente de la república Juan Idiarte Borda promovió el proyecto de ley de creación del arzobispado de Montevideo con sus dos diócesis sufragáneas. En 1897, por bula del papa León XIII, se creó el arzobispado metropolitano de Montevideo y los obispos sufragáneos de Salto y Melo.

Las buenas relaciones con la Santa Sede se interrumpieron por la muerte trágica e inesperada del presidente Idiarte Borda. Su sucesor, Juan Lindolfo Cuestas, militante anticatólico, comenzó una dura campaña contra la Iglesia, paralizando todas las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Las diócesis de Salto y Melo quedaron acéfalas, a pesar de tener designados sus obispos, porque por el régimen de patronato la Iglesia quedaba sujeta a la aprobación estatal.

En 1919, bajo el nuevo régimen constitucional, se proveerán todas las sedes episcopales, incluido el arzobispado de Montevideo, vacante desde la muerte de monseñor Soler. Monseñor Ricardo Isasa, antiguo obispo auxiliar de Soler, fue sólo administrador apostólico en el decenio 1908-1918, debido a la particular situación jurídica en que se encontraba la Iglesia en ese lapso.

La Iglesia, en la constitución de 1919, tiene la condición de persona de derecho público. En la primera Carta Constitucional de 1830, la Iglesia representaba a la religión oficial del Estado. En su artículo 50 decía: «La religión del Estado es la católica apostólica romana.»

La nueva carta magna expresaba en su artículo 50: «Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones.»

Se reconocía la libertad de culto, la independencia de toda corriente religiosa del poder estatal y la exoneración de impuestos a los bienes de las distintas iglesias.

Se impuso un constitucionalismo liberal, heredero de una concepción burguesa de la sociedad, que marcará todo el siglo XX político uruguayo.

La Iglesia se opuso a este proyecto separatista, por intermedio de la Unión Cívica. Pero el liberalismo político había ganado ya el estrado de los nuevos tiempos. Terminaba una era reminiscente de aquella vieja cristian-

dad de origen hispánico, para dar paso a una Iglesia desvinculada de todo poder temporal del Estado.

Los viejos resquemores anticlericales anteriores a los años 20 disminuyeron en los períodos siguientes. Se hegemonizaba un liberalismo político de mayor flexibilidad, pero no de menores convicciones racionalistas y agnósticas.

La época de las consolidaciones: el arzobispado de monseñor Aragone (1919-1940)

Entre 1914 y 1929 el país no sólo avanzó legislativamente, también lo hizo en conciencia social.

La nueva constitución trajo al país un nuevo estilo político de amplias bases partidistas en las decisiones.

Los partidos políticos eran los focos vivos de la nueva sociedad. El voto electoral, ahora con sufragio directo, era el gran medio protagónico de la acción popular.

En los años 20, el país vivía su gran aureola cultural en lo internacional. Había una gran densidad en la creación artística. La sociedad uruguaya «unta» bien sus canales culturales y los sistemas de transmisión pedagógica se perfeccionan.

Integrado a la órbita económica inglesa y con apoyo financiero estadounidense, Uruguay se muestra orgulloso de su desarrollo social. Los triunfos deportivos van configurando una cierta mentalidad feliz y ganadora en el uruguayo medio. Él va delineando la imagen de su propio país, con cierto optimismo de progreso sin final. En los años 20 se inventó el mito de «la Suiza de América». El liberalismo político imponía sus modelos y sus utopías.

Pero todo este «ensueño» liberal tuvo su despertar en crepúsculos trágicos. A partir de 1930, en plena crisis del capitalismo mundial, el país va perdiendo su solidez institucional, cayendo en meras restauraciones o en graves y oscuras decadencias. Con el golpe de Estado de Gabriel Terra en 1933, se quebró el modelo batllista y la nación entró en un oscuro laberinto político.

La Iglesia, mientras tanto, se arremansaba. Aislada del conjunto social entró en una firme y progresiva recuperación interna.

Con la creación efectiva del arzobispado y sus diócesis sufragáneas, la Iglesia uruguaya perfeccionó la pastoral, su sistema administrativo, la formación sistemática de sus clérigos.

En los años 20 se consolidaron definitivamente las estructuras anteriores (parroquias, servicios, movimientos, etc.). Continuaba la textura tradicionalmente apologeta en la escuela católica como respuesta a la enseñanza laicista del Estado. Proliferaron las obras asistenciales y de promoción popular como los sindicatos, las mutualidades, la cooperativas, las cajas populares.

La Iglesia alineada en la estrategia de la Unión Cívica, su gravitación en los partidos tradicionales era cada vez menor.

A partir de los años 20, el partido católico será progresivamente dirigido por grupos mesocráticos y aristocráticos, vinculados fuertemente al conservadorismo liberal del sistema vigente y a poderosos sectores económicos.

Este laicado «cívico», incuestionable minoría numérica en el quehacer político, consolidó su posición en obras e instituciones paralelas al fuerte laicismo imperante en esferas oficiales. Su «minoridad» se enmarcó en estructuras confesionales férreas, provistas de un buen aparato económico privado. Su actividad, fuerza de limitado poder en lo nacional, quedaba emplazada en el reducto de la grey católica, hermética y a la defensiva frente al laicismo agnóstico vigente.

Hay que destacar, sin embargo, la labor ímproba de aquellos primeros «cívicos», hombres de fe ardiente en la defensa de los valores cristianos como Joaquín Secco Illa, Hugo Antuña, Miguel Perea.

En los años 30, el esfuerzo del laicado católico se dirigía a la defensa de los valores cristianos y al mantenimiento de los derechos de la Iglesia. Su postura intelectual iba desde un escolaticismo integrista hasta un neotomismo maritainiano.

Era un laicado que veía el acaecer con un contenido moralista. La realidad histórica había que readaptarla a un modelo cristiano preestablecido.

En estos años, una poetisa, Esther de Cáceres, venida del marxismo se convirtió al cristianismo. En su obra, en dupla docente con el sacerdote salesiano Arturo Mossmann Gross, integraron al pensamiento católico tradicional el soplo renovador de Maritain y la sugestión reflexiva de un G. Bernanos y un F. Mauriac. Con su influencia tomó fuerza inusitada, poética y filosóficamente, la corriente mística de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz.

La decantación espiritual y la interiorización profunda de la Iglesia en la década del 30 tuvo su fuente inmarcesible en la perenne vitalidad del misticismo español del siglo XVI.

San Ignacio de Loyola, a través de los Ejercicios Espirituales, fue uno de los grandes modelos de la espiritualidad moderna.

La otra gran poetisa católica es proclamada por el distinguido poeta mexicano Alfonso Reyes como «Juana de América». Juana de Ibarbouru profundiza su veta religiosa y su poesía arde de declamaciones fervorosas. De esta inspiración nacen *Los loores de nuestra Señora*, *Estampas de la Biblia* y su renombrado poema *San Francisco de Asís*.

En catequesis la labor encomiástica del padre Martín Tasende tenía una gran difusión. Este apóstol de la palabra, de características paulinas, fue famoso por sus predicaciones radiales. Fue cofundador del primer Instituto Catequístico.

Toda esta interioridad espiritual dio sus frutos en estos años del 30. Las vocaciones sacerdotales y religiosas se incrementaron. La eucaristía y los nexos reales entre el cuerpo místico de Cristo y su visibilización, la Iglesia institucional, eran los grandes núcleos de la reflexión teológica.

La acción apostólica, por tanto, se realizó en base a la doctrina del «institucionalismo». Primero se crea la institución y de ahí se irradia la evangelización.

La institución que dio mayor impulso apostólico a la Iglesia fue la parroquia. De alguna manera todos los demás movimientos eclesiales extraparroquiales fueron instituciones «satélites» de la parroquia. Ésta dio cabida dentro de sí a todo lo diocesano.

La vida espiritual giraba en torno a la Eucaristía. Esto llevó al pueblo católico a vivir actitudes colectivas de gran fervor en las procesiones de adoración al Santísimo Sacramento. El Santuario Nacional del Cerrito de la Victoria consagrado al sagrado Corazón desarrolló la espiritualidad de la Congregación Sacramentina de adoración a la Eucaristía.

Los ejercicios ignacianos fueron la gran fuente de formación humana y espiritual de los católicos. Se instalaron los Ejercicios Espirituales Parroquiales como el medio más seguro para alcanzar la madurez de la fe.

Se tomaba como medida de consejo la exhortación que hizo el papa Pío XI en su encíclica *Mens Nostra*, poniendo como modelo de discernimiento personal el método ignaciano.

Se multiplicaron los movimientos orientados a la caridad y la beneficencia, como las Conferencias Vicentinas, las Hermandades de la Caridad. Otra corriente fomentó la vida de piedad a través del Apostolado de la Oración y la Tercera Orden de San Francisco.

Hay un aumento masivo de la presencia eclesial que se concreta en la celebración del Congreso Eucarístico Nacional de 1938, teniendo como antecedente el entusiasmo popular provocado por la presencia del legado papal cardenal Eugenio Pacelli en el Congreso Eucarístico Internacional de 1934 en la ciudad de Buenos Aires.

El pueblo católico con su fervor eucarístico ganó la calle en una movilización popular sin antecedentes en la historia de la Iglesia uruguaya. Monseñor Camacho, obispo de Salto, había dicho: «Los congresos eucarísticos, sean internacionales, nacionales o regionales, vienen a ser, según el espíritu de la Iglesia, estrofas sublimes del himno perenne que ella en el prefacio de la santa Misa, nos invita a entonar diariamente al supremo Hacedor y Dador de todo bien.»

A su vez desde Europa llegaba la influencia de un resurgimiento teológico. Romano Guardini pasó a tener una gravitación importante en los sectores intelectuales. El abad benedictino Columba Marmion dinamizó el sentido cristológico de la vida sacramental. A su orilla, en Uruguay, el sacerdote palotino Agustín Born desarrollaba el apostolado litúrgico con novedosa pedagogía. La renovación teológica muestra sus primeros perfiles en las obras de Karl Adam y Henri De Lubac, *La esencia del catolicismo* y *Catolicismo*, respectivamente.

El dominico Garrigou Lagrange era el gran maestro de la hora. Sus obras cubrían las bibliotecas y los seminarios.

Pío XI advierte que la tradición pastoral debe buscar nuevos caminos. Confía bastante menos que León XIII en los partidos políticos confesionales

como únicas alternativas de respuesta eclesial al tenso mundo moderno. Ideó, entonces, una nueva fuerza apostólica, una nueva dinámica seglar: la Acción Católica.

La definió como «la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia».

El arzobispo de Montevideo, Juan Francisco Aragone y los obispos de Salto y Melo-Florida, monseñor Tomás G. Camacho y monseñor Miguel Paternain respectivamente, suscribieron conjuntamente una carta pastoral, en noviembre de 1934, donde oficializaban la implantación de la Acción Católica.

En sus primeras líneas decían: «Ha sonado la hora, largamente esperada de la Acción Católica del Uruguay: es decir, de la reorganización de todas las fuerzas vivas de nuestro laicado, de acuerdo con las orientaciones de S.S. Pío XI.»

La definen jurisdiccionalmente: «La Acción Católica es primariamente parroquial.» Más adelante hacen los obispos una sugestiva aclaración: «Si se pregunta ahora qué relaciones han de mediar entre la Acción Católica y las demás instituciones de nuestra causa, responderemos: La Acción Católica no viene a eliminarlas ni a absorberlas. Cada una seguirá cumpliendo sus fines peculiares.»

Sobre la relación de la Acción Católica y la política expresan: «La Acción Católica está fuera y por encima de todo partido político. Sin embargo, interviene en política indirectamente, porque propaga e inculca los principios cristianos que deben informar la buena política; porque se empeña en enseñar a los católicos a hacer de la política el mejor uso.»

Continuando las directivas papales, este nuevo movimiento quedó subordinado a los obispos. Ellos son los centros irradiadores, los nexos naturales de la Acción Católica, según la terminología pontificia.

La subordinación a la jerarquía era para la Acción Católica una condición no sólo de validez, sino también de fecundidad. El Papa dijo que esa subordinación también constituye la fuerza de este nuevo movimiento seglar.

Esto aclaraba el carácter difuso, y en algunos casos contradictorio, de la Unión Cívica. Se deslindaba el partido confesional de todo vínculo asimilador con la Acción Católica, generando, además, una organización laical extrapolítica, directa ejecutora de la nueva estrategia eclesial.

La acción económico-social quedó como subsidiaria y colaboradora de la Acción Católica.

La Unión Económica había continuado con sus obras en el campo de la producción, el ahorro y el crédito. En estos años del 20 al 40, promovió la sindicalización agraria, el cooperativismo y las cajas populares.

Aquí merece destacarse con nitidez el sacerdote salesiano Horacio Meriggi, fundador de los sindicatos agrícolas cristianos. Fue considerado el mayor colonizador privado del país.

El presbítero Humberto Muñoz, delegado chileno a la Semana Católica Interamericana de Río de Janeiro en 1948, refiriéndose al padre Meriggi

decía: «No era solamente el gran atleta del socialcristianismo del Uruguay, sino de la América entera. Mientras todos en América Latina hemos hecho un largo y poco lúcido noviciado social de tipo intelectualista y palabrero, él tuvo la gran visión de lanzarse al terreno práctico de las realizaciones veinte años antes que todos los demás... Si en todas partes hubiera habido un padre Meriggi, ¡qué distinta sería ahora la situación de la Iglesia en toda nuestra América!»

Las figuras de mayor relieve en el catolicismo nacional de ambos partidos políticos tradicionales fueron: el historiador Felipe Ferreiro, el jurista Gustavo Gallinal y el médico Roberto Berro, en tiendas blancas; el destacado ensayista Mario Falcao Espalter, el historiador Ariosto González y el profesor Wáshington Paullier en el Partido Colorado.

Todos eran integrantes de una generación suprapartidaria, discípulos de la rectoría espiritual de Dardo Regules, que luchaba intestinamente en sus partidos para obtener firmes garantías hacia la Iglesia en sus actividades apostólicas.

Era una generación de convicciones demoliberales civilistas, de conciliaciones con fuerzas no religiosas en el plano de la mutua libertad.

En 1940 terminó un ciclo de la historia de la Iglesia uruguaya. Monseñor Aragone, de generosa y abnegada labor, renunció a su cargo de arzobispo debido a un escándalo financiero hecho con fondos de la Curia, del que era, por supuesto, totalmente inocente. Conmovido por esta situación se retiró al Cottolengo de Claypole, en Argentina, en humilde servicio hasta el final de sus días, recordado con afecto por su feligresía. Fue sustituido por el religioso capuchino, hasta ese momento arzobispo coadjutor, monseñor Antonio María Barbieri.

En la diócesis de Salto se produjo el otro cambio episcopal por el fallecimiento de monseñor Camacho. Fue sucedido por monseñor Alfredo Viola, hasta aquel instante obispo auxiliar, con derecho a sucesión.

Culmina la etapa de reverdecimiento espiritual, entrando en una era de congelamientos eclesiales.

Una Iglesia marginal a la sociedad (1940-1964)

La nueva línea del arzobispo Antonio María Barbieri es de una subordinación y obediencia a la función episcopal, concibiendo esta función con un estilo sacralmente mayestático y de incuestionable autoridad.

Fue el obispo de las órdenes sin réplicas, de la rígida disciplina eclesiástica. Era un hombre de vastísima cultura, tanto clásica como moderna. Poseía un manejo eximio de la lengua española, de la cual hacía gala permanentemente con una elocuencia brillante. Dominaba la cátedra sagrada con excelencia. Sus catequesis radiales eran obras perfectas de pedagogía espiritual. Fue miembro, durante muchos años, de la Academia de Letras del Uruguay. La Iglesia nacional giró alrededor de su personalidad, casi un cuarto de siglo entre 1940 y 1964.

Con la reanudación de las relaciones diplomáticas del Estado uruguayo con la Santa Sede (1939) y la restauración de la democracia liberal batllista (1943), la Iglesia y el Estado entraron en una etapa de «coexistencia pacífica», de «hostilidades corteses».

Los antiguos enfrentamientos, filosóficos e institucionales, se congelaron. La Iglesia consolidaba, en los años 40, su política de autoabastecimiento económico y construía su «sociedad» paralela. Se dialogaba con otros grupos de presión social, pero de poder a poder, no como fermento integrador de un común proyecto social nacional. Sin embargo ya desde esa época empezaron a notarse signos aislados de cambio.

Dentro de filas «cívicas» continuó el magisterio del doctor Regules, al cual años más tarde el político chileno Eduardo Frei calificaba como la figura más hermosa y limpia que podían presentar los demócratas cristianos de América. Seguía siendo muy eficiente la tarea parlamentaria de los «cívicos» en la promulgación de leyes sociales en beneficio de la comunidad, tarea en la que destacó notoriamente el doctor Tomás Brena.

Además, eran relevantes defensores de la causa católica el arquitecto Horacio Terra Arocena, el poeta Enesto Pinto, el periodista José María Espasandín, entre otros. En 1947 apareció la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* legitimando jurídicamente los que habrían de llamarse posteriormente institutos seculares. Esto fue verdaderamente revolucionario para las estructuras de la Iglesia. Era una forma de buscar cauces a una nueva presencia laical en el mundo moderno. Se aprobaba una «secularidad» consagrada, absolutamente inconciliable hasta aquel momento con el derecho canónico vigente.

En 1946, por mediación de aquel hombre de Dios que fue el padre José María Cavallero, se fundó en el Uruguay el primer instituto secular, la Sociedad del Magisterio y el Apostolado Parroquial (SMAP), antes de la promulgación de la *Provida Mater*. Su radicalidad evangélica lo llevó a arriesgar obras apoyado en su intuición de visionario. Fue posteriormente consagrado obispo.

La influencia europea llegaba a la Iglesia uruguaya. La ascendencia intelectual de los católicos uruguayos venía principalmente de Francia: Mounier, Maritain, Congar, Lebret, Teilhard, etc.

También llegó, a través de ediciones latinoamericanas, el soplo renovador de monseñor Straubinger y su movimiento bíblico argentino.

El padre Agustín Born creaba en Montevideo el Apostolado Litúrgico, difundiendo todas las obras de renovación espiritual y litúrgica que venían de las corrientes europeas.

En estos años el padre dominico Luis Lebret había comenzado su ardua tarea de difusión y estudio de una economía humana. Su planteo integrador de las ciencias sociales como premisa básica de un desarrollo integral, más su gran panorama de la investigación empírica, revolucionaron los viejos cánones de la aprehensión científica en la intelectualidad católica. En 1948 se formaron, bajo esta inspiración lebretiana, los equipos del Bien Común con el objetivo de hacer un trabajo científico con el método empírico de un

relevamiento de campo del tema a estudiar. Cuando vengan los años 50 y la estadística económica junto a la sociología sean la temática explícita de una comprensión de la modernidad, estos grupos de economía y humanismo adquirirán un gran auge entre la corriente innovadora de la intelectualidad católica uruguaya. Serán los adelantados de un método empírico aplicado a la realidad social.

El clero nacional comenzaba una etapa de rutas nuevas. Todavía demasiado atados, como el resto de las iglesias latinoamericanas, a la repetición literal del magisterio romano sin hacer la debida traducción a los propios ámbitos, comenzaban un estilo reflexivo.

A fines de los años 40 apareció una revista de los seminaristas: «Brújula». Era una revista formativa, de información e intercambio. Fue un digno esfuerzo por afianzar una identidad y un servicio por el clero diocesano.

En esos años anteriores al Concilio, la Acción Católica seguía siendo el gran proyecto pastoral de los obispos uruguayos.

Los colegios católicos se multiplicaron teniendo, alrededor de 1950, casi el 25 % de la población escolar.

Se acentuó la preocupación por la formación del clero y se formalizaron las campañas de contribución al culto.

Los retiros espirituales continuaban siendo la semilla de una densa espiritualidad laical. En la diócesis de Salto fue el punto de apoyo y el fundamento de la vida eclesial de todo el litoral uruguayo.

La Juventud Obrera Católica (JOC), en la personalidad seductora del padre Cardijn, irradiaba un modelo más perfecto de Acción Católica entre los trabajadores. Esto, que significó una experiencia muy rica en el horizonte de las opciones pastorales que urgían más, no llegó nunca a universalizarse como tarea prioritaria de la Iglesia. Se produjo también un reflorecimiento de la devoción a María, una intensificación de la piedad mariana en todas sus advocaciones. Los grupos legionarios crecieron con motivo de la celebración por el pueblo cristiano del dogma de la Asunción en 1950 y la consagración del año 1954 como año mariano.

En 1956, la Santa Sede procedió a la creación de nuevas diócesis, después de casi sesenta años de haber creado en el país la primera subdivisión diocesana. La nueva constitución era la arquidiócesis de Montevideo y cuatro diócesis sufragáneas, Salto, Melo, Florida y San José de Mayo.

En noviembre de 1958 la grey católica uruguaya vivió un momento inolvidable: su arzobispo, monseñor Barbieri, fue elevado a la dignidad cardenalicia. Este sacerdote capuchino, de larga e intensa actividad, llegaba al principado de la Iglesia después de muchos años de ejercicio pastoral.

En 1959, en la diócesis de San José de Mayo se fundó un movimiento de honda repercusión en el medio rural: la Juventud Agraria Católica. Fue una experiencia apostólica que pretendía atender, en un país esencialmente agrario, las grandes necesidades rurales, evitando la migración interna hacia las ciudades por falta de horizontes económicos. Por tanto, el desarrollo tecnológico del agro y la reivindicación de la indigente población rural eran medios insoslayables de la promoción y evangelización del medio rural.

Unos años atrás, en 1944, frente a los graves problemas del campo, dos hombres de la causa católica, los doctores Juan Vicente Chiarino y Miguel Saralegui, habían abordado este grave problema en un ensayo titulado *Detrás de la ciudad*. En sus primeras páginas los citados autores decían: «Han sido los problemas integrales del campo, los que vienen subiendo desde hace tiempo al primer plano del estudio, al centro del interés especulativo y a la premiosa y urgente esfera de las exigencias prácticas.»

La Iglesia retomó este reto, aunque fuera parcialmente, por intermedio de la JAC. Esta labor no fue continuada en los años postconciliares y poco a poco se fue diluyendo.

La proclividad pastoral a no desarrollar debidamente los movimientos ambientales o especializados, por falta de convicción en clérigos y laicos, fue llevando a la Iglesia uruguaya a una ascendente marginación de los sectores claves de la economía nacional. Así el asalariado industrial y los niveles medio y bajo del agro quedaron a merced de sus propias fuerzas reivindicadoras. La Iglesia apoyaba, en muchos casos, esas mismas fuerzas, pero no generaba presencias dinámicas y fermentales en el mundo del trabajo. Su apoyo era de alianza pero no de misión y evangelización de las fuerzas productoras.

El aparato eclesial estaba estructurado por unidades territoriales: las parroquias. Este criterio jurídico establecía que la vinculación apostólica natural de los feligreses era el lazo de vecindad y no la común tarea laboral. Casi toda la vida diocesana se remitía a la unidad apostólica directriz: la parroquia. Ésta, sin lugar a dudas, era un elemento insustituible pero ya insuficiente en el anuncio del Evangelio, ante la complejidad que adquirían las nuevas relaciones sociales.

La administración apostólica de monseñor Antonio Corso, en Montevideo, entre 1964 y 1966 fue una rémora de aquella concepción eclesiocrática de signo férreamente tradicional y antimoderno.

El Concilio estaba ya en marcha y las innovaciones de pensamientos y estilos de vida desconcertaban y esperanzaban al unísono. La Iglesia universal salía al encuentro del mundo de la cultura planetaria y la ciencia cibernética.

La Unión Cívica y la nueva realidad histórica

En el ámbito político, la Unión Cívica, en los años 50, se resguardaba en su fortaleza confesional. Vinculada a altos sectores de la economía sostenía muchas obras católicas.

La gravitación de los hechos internacionales, posteriores a la segunda guerra mundial, había modificado la estrategia pontificia con respecto a los partidos políticos de inspiración cristiana. Pío XII quiso concentrar fuerzas, ante la aparición de dos nuevos colosos mundiales, en una nueva fuerza en Europa Occidental, base del catolicismo tradicional multisecular. Su proyecto era vitalizar una tercera línea ideológica, perfectamente distinguible

del capitalismo estadounidense y del marxismo soviético. En este proyecto estuvo el germen de la consolidación de las democracias cristianas europeas, sobre todo en Francia, Alemania e Italia.

En 1947 y 1949, en sendos congresos en Montevideo nació el movimiento de Democracia Cristiana en América Latina. El jalón fundamental de esta convocatoria fue el uruguayo Dardo Regules. Allí, con otros pioneros como el brasileño Alceu Amoroso Lima y el chileno Eduardo Frei, comenzó un movimiento coordinador de esfuerzos continentales de los demócratas socialcristianos.

El gozne histórico que significó la revolución cubana generó un desgarro interno en la Iglesia, en la década de 1960, dividiendo a los cristianos en sus opciones políticas concretas. A veces en antagonismos violentos.

Con posterioridad al Concilio, como consecuencia de la nueva dinámica eclesial, la Unión Cívica se desfonda y pierde vigencia como partido político del laicado católico, ante el avance de una secularidad pluralizada ideológicamente. El movimiento cívico quedó como una expresión muy minoritaria del catolicismo tradicional, afincado en pequeños cenáculos culturales y económicos, cuyo centro seguía siendo el famoso Club Católico de centenaria vida.

La Iglesia uruguaya en la apertura: del Concilio a Puebla

La década de 1960 comenzó con aires de esperanzado optimismo. El proceso cubano y su mítica revolución, el proyecto tecnocrático de la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy, y los vientos progresistas de una nueva teología, generaron en el pueblo cristiano expectativas de un cambio positivo y radical. El Concilio vino a terminar con una mentalidad de protección y defensa frente a la modernidad. Ya no bastaba con el rechazo y la polémica. El Concilio exigía una apertura al diálogo. Asumir desde la propia identidad eclesial los retos de la nueva modernidad científica. Las reformas conciliares, con el ahondamiento de la identidad, lo removieron todo. El Concilio acabó de asumir, depurar y transfigurar los retos pendientes que habían dejado la reforma protestante y la ilustración dieciochesca. Así aparecieron la constitución dogmática *Lumen Gentium* y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. La Iglesia y el mundo moderno se discernían a través de las verdades reveladas con crítica y acogida. No fueron fáciles los pasos. No se dan saltos totales de un instante histórico a otro. Hubo agudezas «integristas» que creyeron que abrirse a los bienes del mundo contemporáneo era abdicar ante él. Y hubo quiebras disolventes que, al abrirse a la modernidad sin identidad cristiana, caían en hondas capitulaciones. Integrismo católico y dilución en lo secular eran, después del Concilio, los dos rostros del anti-Concilio.

La Iglesia uruguaya vivía, como es obvio, las mismas incertidumbres, cambios y compromisos de la Iglesia universal.

A mediados de la década de 1960, el Uruguay portuario, cosmopolita y

monocultivador, asiste asombrado a la descomposición de sus viejas vigencias sociales. Paradójicamente, cuando la Iglesia empieza a volcarse hacia el país entero, la vieja democracia liberal acelera su marcha regresiva. Se agotaban las premisas legitimadoras del orden liberal. La aguda crisis económica puso al desnudo la inconsistencia del país ganadero y exportador. El Uruguay estaba sin horizontes internacionales, paralizado demográficamente y con una industria deteriorada. Todos estos factores, sumados a otros como la deuda externa y el descaecimiento del agro, hacían de la sociedad uruguaya un marasmo psicológico colectivo.

Los partidos tradicionales, con sus viejas reglas de juego, se mostraban incapaces de reales alternativas a la crisis. La Unión Cívica había quedado reducida a una vieja *elite*. El aparato clerical progresivamente se deslindó de la influencia «cívica». La izquierda tradicional no era factor de poder real.

Con la asunción del nuevo arzobispo de Montevideo, monseñor Carlos Parteli, se hace presente el Concilio en la Iglesia uruguaya. Comenzó un período de revisión y compromiso con la historia del país. Su episcopado representa la apertura eclesial. La fe se vive como un acontecimiento comunitario.

En la pastoral de adviento de 1967, del arzobispado de Montevideo, se plantea la consustanciación con el pueblo en su dolor, la honda preocupación por la grave crisis que sufre el país, la afectación creciente de los sectores más indigentes. La opción pastoral es la creación de los grupos de reflexión y las comunidades eclesiales de base. En una pastoral de conjunto se ensamblan esfuerzos de los distintos sectores de la comunidad eclesial: parroquias, centros educativos, movimientos especializados, servicios, etc.

En 1966 se institucionaliza la Conferencia Episcopal, al llegar la provincia eclesiástica uruguaya a una arquidiócesis y nueve diócesis, el mayor número en toda su historia.

El acontecer del país en el quinquenio 1968-1973 se hace convulso, dinámico, incierto, vital. Estalla la violencia sectaria en la vida nacional. La reflexión teológica se hace social. El compromiso cristiano toma un énfasis político. Se destierra de plano el tono confesional de los antiguos «cívicos», haciéndose la opción política más pluralista e integradora con otras corrientes. Los liberales agnósticos del pasado, dueños de importantes medios de comunicación, se trasmutan en reaccionarios ideológicos. Exigen a la Iglesia que haga ingentes esfuerzos para defender la pureza de la doctrina cristiana, en tanto ella les pueda servir al orden establecido de sus privilegios. Apoyan a los conservadores católicos, sus enemigos de antaño, contra el progresismo eclesial. En cambio, el anticlericalismo popular de otrora, simpatiza con el nuevo rumbo de la Iglesia. El diálogo cristianos-marxistas aparece en ciertos sectores intelectuales católicos como una exigencia prioritaria de la evangelización contemporánea. La radicalizaciòn de esta postura llevó a muchos grupos cristianos, en los últimos años, a una actitud francamente secularista y de subordinación ideológica al marxismo. El país, a su vez, seguía cayendo en un abismo histórico. En el seno de la propia

Iglesia se reflejaron las tensiones de la sociedad uruguaya. Apareció un integrismo católico, económicamente poderoso, defensor del orden vigente y presionador de una política antipopular. En su macartismo ideológico identificaba su estilo de vida, de privilegios y prebendas, con el Evangelio. En la senda contraria, jóvenes de formación intelectual media y alta, de familias tradicionalmente católicas, se embanderaban con las consignas «foquistas» de una revolución armada continental. El Che Guevara emergía como un nuevo «redentor» de los pobres, con toda su carga de mito violento. Muchos jóvenes cristianos pasaron, entonces, a la guerrilla. La lucha armada, con toda su secuela de dolor y fracaso, fue la opción radical de algunos grupos cristianos.

El país, en los primeros años del 70, desembocó en un gran caos. Hubo una permanente violación de las normas constitucionales por parte del gobierno de J. Pacheco Areco. Se tomaron enérgicas medidas contra todo el movimiento popular, entre los años 1968 y 1972. La represión contra la guerrilla urbana y la corrupción institucional tuvo como corolario el golpe de Estado perpetrado por la fuerza militar el 27 de junio de 1973. A partir de ese momento, el inmovilismo cultural, el silencio social y la proscripción política han dominado la escena nacional. La crisis también arrastró a la Iglesia. Su tarea se restringió y ella siguió buscando nuevos espacios de libertad, pero su vitalidad de años anteriores disminuyó.

Varias publicaciones católicas son clausuradas entre 1973 y 1977: la revista «Informaciones»; la revista de los padres jesuitas «Perspectivas de Diálogo»; la revista latinoamericana «Víspera».

Poco a poco, la Iglesia va quedándose sin voz. Sólo puede expresarse con la debida cautela y reserva, a través de la vida litúrgica y en el seno de los grupos parroquiales. Paulatinamente toda actividad grupal de la Iglesia se tornó sospechosa de «infiltración comunista». Se sucedieron varios conflictos y en 1977, en la escalada de arbitrariedades del régimen militar, se llegó a la clausura del Movimiento Obrero de Acción Católica y a la detención preventiva de sus dirigentes.

Los obispos uruguayos tratan de hacer una seria reflexión y deciden plantear normas de actividad pastoral a tono con la situación grave que vivía el país, a través de una carta pastoral conjunta. En octubre de 1975 con el título *La Misión de la Iglesia*, los obispos plantean que es prácticamente imposible construir un Uruguay de paz, si se prescinde y se niega a la persona concreta en sus valores espirituales y morales. En cuanto al proceso cultural del laicado católico, el magisterio intelectual, en cuanto a hondura filosófica e identidad nacional latinoamericana, había quedado restringido al aporte que hicieron, en una tarea que venía de décadas, Alberto Zum Felde y Carlos Real de Azúa. Fueron dos personalidades gravitantes en las letras nacionales por su erudición y originalidad. Estuvieron poco cercanos al aparato eclesial, tanto antes como después del Concilio. Si bien su producción, en los años 70, no fue la de antes, ambos pensadores eran fuentes insoslayables del pensamiento nacional.

La revista «Víspera», de carácter latinoamericano, con sus animadores

Héctor Borrat y Alberto Methol Ferré, despertó conciencias eclesiales hacia el ámbito continental.

Entre los aportes sacerdotales, en el orden de la reflexión teológica, está el jesuita Juan Luis Segundo, de abundante creación. Representa en Uruguay toda una tendencia innovadora de la teología de la liberación de fuerte carácter secularizante. Su obra ha hecho de la teología, aunque discutible en algunos aspectos, una cátedra. Su influencia en el laicado uruguayo ha sido importante. En las antípodas del padre Segundo está el sacerdote diocesano Miguel Barriola, de una erudición bíblica y teológica clásica, cuyo perfil intelectual está impregnado por la tradición viva del magisterio de la Iglesia. Sus reflexiones, de rasgos doctorales poco comunes, hacen de él un hombre de ortodoxia depurada, donde los horizontes nuevos encuentran su raíz alimentadora en la tradición.

En el páramo cultural en que se encontró el país en los últimos años, hubo un centro de estudios que se distinguió nítidamente por su actividad docente y de investigación: el Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), fundado en 1958, continuador de aquellos primeros equipos de origen lebretiano.

La reflexión como epílogo

Puebla significa un soplo renovador del Espíritu. Nuevas dimensiones pastorales se abren con la evangelización de la cultura. Una serie de factores se conjugan para sospechar que en el transcurrir de los años 80, el país se oxigenará de tanto enclaustramiento histórico sufrido en los años anteriores, ya que está en búsqueda de un proceso redemocratizador.

Se han roto los viejos mecanismos de convivencia social. Un país quebrado aflora y hoy el gran pobre es la nación entera, con interrogantes de angustias laberínticas sobre su destino histórico. En esta transformación creadora y desintegradora a la vez, a la Iglesia uruguaya no le bastará la denuncia. Deberá adelantarse, acompañar y evangelizar la nueva situación emergente.

Capítulo XVIII

EVOLUCIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA EN EL SIGLO XX

Por Juan Carlos Zuretti

BIBLIOGRAFÍA: C. BRUNO, S.D.B., *Historia de la Iglesia en la Argentina,* Buenos Aires 1966-1971 (esp. t. del 8 al 12); J.C. ZURETTI, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina,* Itinerarium 1972; G. FARREL, *Iglesia y Pueblo en Argentina,* 1976; E. ZULETE ÁLVAREZ, *El nacionalismo argentino,* 1975; R. PARERA, *Democracia cristiana en la Argentina;* «Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires»; en especial las declaraciones de la Comisión Permanente del Episcopado; «Criterio», auténtica voz del catolicismo argentino, artículos diversos; N. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del 80,* Eudeba; F. LEGÓN, *Doctrina y ejercicio del Patronato,* 1920; R. PATTE, *El catolicismo contemporáneo en Hispano América,* Fides 1951 (colabora en el tema Argentina, monseñor Gustavo Franceschi); R. Mc BEGH, *Catolicismo y cambio sociopolítico en la Argentina* (en curso de edición, Itinerarium 1984); G. FURLONG, S.I., *El catolicismo argentino entre 1860 y 1930;* Academia Nacional de la Historia, *Historia Argentina contemporánea,* 1964; A. METHOL FERRÉ, *La Iglesia en el Cono Sur (I),* «Actualidad Pastoral», núm. 144 (1982), p. 250-225.

1. *Antecedentes históricos*

I. (1810-1853)

Para comprender la situación del catolicismo en la Argentina en el siglo XX, para explicar sus orientaciones y progreso, es menester remontarnos, por lo menos a precisar el estado en que se encontraba en 1816 cuando en uno de los trances más difíciles de la revolución americana, el 9 de julio, el pueblo argentino declaró su independencia y pretendió definir su forma de gobierno.

En lo político, las entonces Provincias Unidas revelaban desorden y desorientación; más o menos lo mismo ocurría en el terreno eclesiástico. Al estallar la revolución se contaba sólo con tres diócesis: Buenos Aires, Córdoba y Salta que en pocos años quedaron sin gobierno por huida de uno de sus diocesanos y por fallecimiento de los restantes. La jerarquía eclesiástica se había extinguido.

Si durante el gobierno de España el aislamiento del país con respecto a

la Santa Sede había sido grande, lo fue mucho mayor todavía en los comienzos del período independiente. Durante decenios el regalismo pudo ejercer a sus anchas su doctrina mientras las diócesis vacantes quedaban temporariamente gobernadas por los vicarios.

Existía un sentimiento anti-romano de parte de las autoridades y del clero porteño, esto pudo demostrarse durante la estancia en Buenos Aires en 1823 de la conocida por misión Muzi, enviada desde Roma a Chile. La misión estaba formada por monseñor Juan Muzi a quien acompañaba como secretario el canónigo Juan Mastai Ferreti, más tarde papa con el nombre de Pío IX, quien de esta forma pudo conocer estos países.

La recepción popular en la ciudad fue un triunfo; todas las clases sociales corrieron a su alrededor, a excepción de las autoridades que prohibieron al Delegado el ejercicio de sus funciones episcopales y favorecieron una campaña periodística de difamación. Tras de haber permanecido ocho meses en Chile, antes de zarpar para Europa despachó desde Montevideo, el 5 de febrero de 1825, el título de vicario apostólico en favor de Mariano Medrano. Su correspondencia con la silla apostólica preparó el ambiente en Roma para su propia exaltación al episcopado.

Desde este nombramiento hasta el momento que se impone en el país un orden constitucional en 1853 se cumple un proceso para restablecer la jerarquía. Esta etapa se cumple con la elevación de los vicarios apostólicos de Cuyo, fray Justo de Santa María de Oro; de Buenos Aires, Mariano Medrano; de Córdoba, Benito Lascano, y de Salta, José Molina. Estos primeros diocesanos del período independiente poco pudieron hacer por las circunstancias políticas. El que más perduró fue Medrano que falleció en 1851.

Mientras las masas populares siguen siendo netamente católicas, en las clases dirigentes va creciendo un sentimiento anti-religioso, que está muy lejos de abarcar a todos sus miembros pero que ejerce su acción sobre todo en los hombres que influyen, de alguna manera, en la vida pública. Mientras el desarrollo orgánico de la Iglesia se ve trabado por las luchas civiles, los seminarios no logran mantener su existencia sino a través de toda suerte de dificultades, nacidas de las condiciones mismas de la época. El número de casas religiosas disminuye, muchas parroquias quedan vacantes durante años.

II. (1853-1892)

Una nueva atmósfera política ocurre cuando se elaboró la constitución de 1853, pero no debe sorprendernos que en las esferas dirigentes argentinas dominaran el regalismo por una parte y el liberalismo extremo por la otra. Los constituyentes al redactar el art. 2.°, que parece conceder una protección especial a la Iglesia, se apartaron de las constituciones anteriores, ya que en todas ellas se establecía que la religión católica era la religión del Estado, mientras que en ésta se suprimió el término «adopta» el Estado la religión católica por el de «sostiene». Manteniendo el regalismo se pres-

cribe en forma unilateral el ejercicio del patronato nacional como un derecho del presidente, y en el artículo 86 se hace referencia al *pase* o *exequatur* de los decretos de los concilios, de las bulas y breves del Papa.

Sancionada la constitución, que hasta hoy rige, ocurre un hecho político que se mantuvo durante un decenio y que tendrá proyecciones dentro de la vida del catolicismo: Buenos Aires se segregó del resto de la Confederación cuyas autoridades fueron instaladas en Paraná. La actuación de esta última respecto de la vida de la Iglesia es importante: casi de inmediato se propuso ponerse en comunicación con la Santa Sede para gestionar la provisión de las sedes vacantes de Córdoba, Salta y Cuyo y la creación de la nueva diócesis del litoral. Respondiendo al sentimiento de los pueblos procuró favorecer una nueva conquista espiritual en las regiones del Gran Chaco facilitando la venida de los franciscanos de Propaganda Fide que desde sus conventos de San Carlos en San Lorenzo, de Salta y de Río IV emprendieron la tarea y colaboraron después en la atención de las grandes oleadas de inmigrantes instalados en colonias agrícolas que son hoy importantes ciudades.

En Buenos Aires, que pretendió constituirse en Estado autónomo, dominaba el liberalismo, sin embargo obtuvo que su antiguo obispo, monseñor Escalada en 1866 fuese elevado a arzobispo, creándose una nueva provincia eclesiástica. Su sucesor monseñor Federico Aneiros (1870-1894) se preocupó por solucionar el problema de la falta de clero y para ello procuró hacer venir de Europa congregaciones de religiosos caracterizados por su espíritu de apostolado, como los padres bayoneses, los lazaristas y los salesianos.

Dispuesto a emprender desde su sede la obra misional en la llanura bonaerense, donde los indios pampas y mapuches asolaban y destruían las poblaciones nacientes, pidió la colaboración de los lazaristas, quienes visitaron las tolderías de los pampas. Cuando comenzaban a recoger los primeros frutos la indiada, apremiada por el hambre, volvió al nomadismo. Mejor suerte tuvo con la conquista del desierto de la Patagonia, que encomendó a los salesianos quienes a los pocos años de iniciada la labor ya habían recorrido sus inmensas extensiones y se habían fijado en algunos lugares, que son actualmente importantes ciudades.

Por esos mismos años se presentó en el campo del catolicismo un fenómeno precursor, totalmente nuevo: el de la iniciación del apostolado laico. Encabeza esta actividad Félix Frías, un patriota que había vivido algunos años en Europa, especialmente en Francia donde estuvo en contacto con el grupo de Lacordaire, Montalambert y Dupanloup. Cuando regresó a Buenos Aires, fuera de la experiencia recogida traía dos ideas nuevas: la de la existencia de un periodismo católico y de la formación de una asociación de laicos. No habían faltado, antes de 1852, periódicos que incluyeran en sus columnas artículos de inspiración católica, pero dándose cuenta de su importancia el arzobispo Aneiros, conjuntamente con fray Olegario Correa fundaron el primer periódico abiertamente católico intitulado «La religión». Félix Frías colaboró en él. Después de su regreso a la Argentina creó

«El orden», que constituía todo un programa no sólo religioso, sino social. A Frías, verdadero iniciador, debemos buena parte de esa corriente de periodistas y oradores católicos, que en 1880 había de culminar con José Manuel de Estrada, Pedro Goyena, Tristán Achaval Rodríguez, Manuel Pizarro y Emilio Lamarca, corriente que, de alguna manera, se ha prolongado hasta nosotros.

Colocado en el terreno de la cooperación práctica con la Iglesia, Félix Frías intentó con éxito la creación de una sociedad en que, aun cuando hubiera sacerdotes, la parte principal estuviera a cargo de laicos: fue la *Asociación Católica,* que reunió en su núcleo personalidades destacadas. De esta asociación nacieron los congresos católicos nacionales, el primero de los cuales, según nos ocuparemos más adelante, se celebró en 1884.

Frías colaboró igualmente con un marino francés, el señor Fuet, en la creación de las primeras conferencias vicentinas, dedicadas a la caridad, y como no había en el país sino congregaciones femeninas dadas a la contemplación, hizo venir las primeras hermanas de la caridad, que venciendo el laicismo imperante se hicieron cargo de diversos hospitales.

No se puede dejar de mencionar a Frías porque es, en cierto modo, representativo de los hombres que actuaron durante la primera honda crisis de carácter religioso que ocurrió en este país. Las iniciativas del laicismo se iniciaron con la secularización de los cementerios, con el establecimiento de la enseñanza laica que destruyó la religiosa que habían respetado todos los hombres de gobierno desde los días mismos de la independencia y se impuso el matrimonio civil, previo al religioso, bajo pena de cárcel. Durante la primera presidencia del general Roca se llegó a «destituir» a obispos y fue expulsado el delegado apostólico monseñor Matera, al que se dieron 24 horas para salir del país quedando rotas las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Justo es recordar que durante su segunda presidencia, el general Roca reparó el agravio inferido al Vaticano e inició la reanudación de dichas relaciones.

Por otra parte, intelectuales, hombres como Sarmiento y otros más, escritores sin duda inteligentísimos, pero sustancialmente anticatólicos, difundieron la impiedad, sobre todo en la clase culta, y casi toda la prensa argentina los acompañó en su labor. Descristianizaron profundamente la universidad y bajaron a la calle para combatir la Iglesia. Fue de moda entonces, y considerada como prueba de superior cultura, el mostrar desprecio por el «obscurantismo». Maestros católicos, que honraban sus cátedras por su saber, fueron destituidos sólo por serlo. Durante cuatro lustros la Iglesia hubo de sufrir una persecución en la Argentina, paralela y muy similar a las que sufrió en otros países de América.

Las luchas de estos años no fueron estériles, sirvieron de preparación para construir el futuro y casi increíble triunfo de la Iglesia que tendrá lugar desde los inicios del siglo xx. Se comenzó por intentar superar los desbordes de la política oficial dando nueva vida a la Asociación Católica, que estaba remisa desde la muerte de Félix Frías. Al instalarse contaba con 250 socios; bajo la presidencia de José Manuel Estrada llegó a agrupar casi 10 000.

Dispuestos a movilizar la opinión pública y a despertar responsabilidades se resolvió promover un movimiento nacional destinado a reunir en asamblea a los católicos argentinos. El 15 de agosto de 1884 se inauguraba y se deliberó durante quince días sobre los problemas de la hora. Las conclusiones se pueden resumir así: fomento de la buena prensa; acatar el *Syllabus,* publicado por Pío IX, donde se condenan los principales errores de la época, defraudando con ello al laicismo empeñado en desacreditar el documento pontificio. En materia de educación se propendió al mantenimiento de las escuelas católicas, a la fundación de escuelas de artes y oficios, se promovió la libertad de enseñanza superior y se recomendó fundar una Universidad Católica.

Pero dos son los temas que caracterizaron a este congreso: el concerniente a la actividad política y los esbozos de una acción social. Respecto al primero la situación espiritual del país exigía la intervención de los católicos en la política. Los dirigentes, estimulados por la convicción de que la inmensa mayoría del país profesaba la fe católica (y no se equivocaban), pensaban que bastaría invocar ante la conciencia los deberes de la defensa de sus fueros. Confiados en la posibilidad de llevar al orden político el número y la unión de los creyentes, creían con ello asegurarse el control y la limitación de los actos del gobierno, el camino electoral constituía el único recurso para obtenerlo. Las actividades iniciales del nuevo partido se cumplieron con entusiasmo, pero bien pronto la astucia política del oficialismo encontró los medios de dividirlo y debilitarlo. A principios de 1890 el núcleo de la *Unión Católica,* sin apoyo suficiente estaba ya disperso, su periódico dejó de publicarse y la Asociación Católica ya no se reunía. Cuando llegó la quiebra del partido único, impuesto por el oficialismo, fueron los católicos los primeros en proclamar la necesidad de una reacción nacional, que estimulara la recuperación de las fuerzas morales y políticas del país. Les interesó, por encima de todo, resucitar el abatido espíritu público, restaurar el derecho electoral, la honradez administrativa y el juego legítimo de las instituciones sociales y culturales.

Al abrirse el siglo, la resistencia al liberalismo y al régimen político parecía haberse extinguido en toda la República. En tal atmósfera política social y religiosa los prelados argentinos resolvieron celebrar un encuentro en Buenos Aires y como consecuencia publicaron la «primera pastoral colectiva». Naturalmente este documento estaba destinado a dar una nueva dirección al movimiento católico. Ceñida más a puntos de dogma que a determinaciones sobre la conducta, la pastoral contenía un programa de realizaciones: confirmar las conclusiones de la Primera Asamblea de los Católicos, señalaba orientaciones prácticas respecto a la vida cristiana, a la fundación de una Universidad, al apoyo que debía darse al periodismo católico y a la colaboración con las obras de apostolado social. Recibida con general regocijo por los católicos fue atacada con saña por los periódicos que apoyaban al gobierno, la consideraban como un declinar de la iniciativa personal de los obispos agrupados «para sostenerse mutuamente».

En 1897 se crearon tres nuevas diócesis; la de La Plata, de Santa Fe y de

Tucumán. Los nuevos diocesanos pudieron asistir en 1899 al Concilio Latinoamericano, realizado a los pies del pontífice León XIII. Entre los muchos beneficios de esta asamblea debemos señalar la unificación de criterio en asuntos referentes a disciplina eclesiástica. Este encuentro preparó el terreno para iniciar de parte del gobierno del general Roca, que llegaba otra vez a la presidencia, una era de franca y cordial relación con el Vaticano. Con este motivo el papa envió a monseñor Antonio Sabatucci en calidad de internuncio, reconocido como tal en 1900.

2. *Los círculos de obreros (1892-1912)*

Un hecho nuevo a comienzos de siglo viene a sumarse a la vida argentina: las primeras manifestaciones del socialismo. Sus iniciadores fueron un grupo de alemanes netamente marxistas, expulsados de su patria, que en 1882 fundaron un periódico, «Vorswaerts» (Adelante), para propagar sus doctrinas. Hasta aquella fecha el desarrollo industrial había sido muy pequeño y los trabajadores de los oficios, si bien recibían salarios bajos, no se encontraban mal, dado el costo módico de la vida. Las relaciones entre patronos y asalariados eran regidas por costumbres tradicionales, no se habían observado movimientos de reivindicación social. A comienzos de siglo la situación cambia rápidamente, se introduce el maquinismo, acrece el espíritu de lucro, se realizan las primeras huelgas y dentro de este ambiente el socialismo bien pronto pierde su carácter extranjero, se vuelve «criollo», revolucionario, al mismo tiempo que la sociedad aburguesada ataca a la Iglesia, a la que considera uno de los pilares del orden capitalista.

Durante los primeros años de este movimiento los católicos, con excepción de muy pocos, creen que la República es impenetrable al socialismo, pero ahora ya no eran posibles las ilusiones. Vino entonces de Alemania un sacerdote redentorista, el padre Federico Grote, quien desempeñó un papel providencial. No sólo formuló la crítica de la doctrina socialista, mejor de lo que hasta aquella fecha se había realizado, sino que mostró la necesidad de una acción social católica positiva. Trasladó al país la organización de los *Círculos de Obreros* germanos, hoy tipo ciertamente anticuado, pero que en 1892, año que fue fundado el primero de ellos en Buenos Aires, correspondía a necesidades reales. La iniciativa era de carácter mutualista, su finalidad iba muy lejos pero de limitada eficacia, estaba destinada más bien a conservar que a modificar lo existente. Organización mixta, a la que Grote no quiso añadir el calificativo de católica, pretendía aglutinar todo el cuerpo de la sociedad en defensa de la clase media obrera. Este género de instituciones se difundió en todo el territorio del país.

Mientras los Círculos realizaban la tarea de atraer a los obreros, el padre Grote, inspirado en las doctrinas del economista José Toniolo, puestas en práctica en Italia, se propuso formar con lo más granado de los Círculos, un grupo de hombres dispuestos a estudiar y profundizar la doctrina social cristiana, defenderla y propagarla. Al efecto creó la *Liga Democrática Cris-*

tiana, que multiplicó los círculos de estudios sociales e inició la preparación de dirigentes obreros.

Durante los años que precedieron a la celebración del centenario de 1810 recrudeció la campaña anticlerical que se desarrollaba en todo el país. Se llegó a organizar en 1904 un Congreso del Libre Pensamiento, que llegó a reunir a notables intelectuales, donde se trataron temas como éstos: los dogmas ante la ciencia, la ociosidad de los conventos, la Iglesia ante la soberanía del Estado y otros asuntos de igual índole. El movimiento coincidía con las agresiones de la masonería, favorecida por la gran inmigración que levantaba monumentos a Mazzini y a Garibaldi; lo que entrañaba entonces un ataque directo a la Iglesia. En 1906, mientras el Partido liberal reclamaba la inmediata expulsión de las recién llegadas congregaciones religiosas, no admitidas expresamente por el Congreso Nacional, la prensa liberal, aun la que se decía seria, explotaba con éxito el escándalo, ofreciendo abundantes elementos folletinescos a expensas de la buena fama del clero. Los sacerdotes y religiosas se vieron obligados a desertar de la vía pública ante el peligro de tener que soportar toda clase de insultos y vejámenes.

Otros dos enemigos que encontró la Iglesia en este período fueron el laicismo y el protestantismo. El laicismo, que prohibía hasta nombrar a Dios, era una especie de religión estatal. Se puso de relieve en la formación de los maestros por el Estado. Su característica era su positivismo unido a una saña contra los colegios religiosos, que habían comenzado a surgir. En cuanto al protestantismo los «reformados» ingleses, alemanes y suecos que poseían sus núcleos en la República Argentina y tenían sus templos, nunca emprendieron campañas anticatólicas, se limitaban a mantener a los suyos. No ocurrió lo mismo con las sectas norteamericanas de diversas confesiones, que atacaban muchas veces de manera soez y agresiva.

A los anticlericales se unían los anarquistas, que sembraban odios y enconos violentos contra la clase dirigente y atizaban el fuego de la revolución social con mística nihilista. Los mítines del 1.° de mayo, desarrollados entre el flamear de banderas rojas y negras mantenían la intranquilidad. Este clima obligó al gobierno a dictar, en 1902, la llamada «ley de residencia» o de expulsión de extranjeros indeseables para poner coto a los desmanes. A los anarco-comunistas acompañaron las simpatías de los intelectuales, individualistas líricos que fiaban en una futura sociedad sin Estado, al libre despliegue del hombre, actitud literaria a la cual no fueron ajenos casi ninguno de los jóvenes escritores de la época.

Mientras el padre Grote realizaba la tarea de atraer a los obreros, la Liga Democrática Cristiana formulaba su programa tendiente a la defensa y propaganda de la inmortal enclíclica de León XIII *Rerun Novarum*, que, en cuanto comenzó a predicarse, no se la quiso escuchar ni por sacerdotes ni por laicos. Tildada de optimista por el socialismo, considerada como la expresión de un anciano reblandecido por los capitalistas, era considerada excesiva por los católicos conservadores; según ellos el clero debía confinarse en las iglesias y sacristías. La Liga Democrática se propuso tomar todas

aquellas resoluciones prácticas tendientes a difundirla y a cooperar en todas las instituciones en ella basadas, para lo cual se propuso la formación de corporaciones gremiales y profesionales; obtener una legislación obrera; infundir nuevo espíritu de vida en los Círculos de Obreros; realizar actos de propaganda que expliquen las ventajas de la organización social cristiana, fundar bibliotecas de ciencias sociales; y difundir, entre la juventud, el amor al estudio de la cuestión social. La acción de la Liga fue sumamente simpática y eficaz. Aprobados sus reglamentos en 1902, los adheridos se reunían semanalmente en círculos de estudios, para plantear o discutir temas apologéticos, problemas económico-sociales o para defender a la Iglesia de los ataques del anticlericalismo. Todas las sesiones finalizaban con un debate en el que se debía cultivar el arte oratorio preparando así a todos para las controversias. En estas sesiones se saboreaban con entusiasmo las actas del Congreso de los Católicos Argentinos, se familiarizaban con las enseñanzas del conde de Mun, las de La Tour du Pin, con una mezcla de admiración por las organizaciones de los católicos germanos, Keteler y Luis Windthorst. Para la divulgación de los principios de la acción social se editó un semanario, «Justicia Social», que se publicó en 1907.

Dos orientaciones surgieron entre los dirigentes de la Liga Democrática: la que se propuso organizar la agremiación obrera y la que insistía en que los católicos debían actuar en el terreno político. A estos proyectos se opuso el director espiritual, el padre Grote alegando que la primera tarea correspondía a los Círculos y que de la segunda no se hablaba en los reglamentos. Poco después la Liga Democrática, como entidad, dejó de existir, no así los núcleos de afiliados que formaron nuevos centros de propaganda, integrados de la *Unión Democrática Cristiana*, fuera de la jurisdicción arquidiocesana.

Cuando el episcopado nacional, de acuerdo con las normas del Concilio Plenario de América y precisas instrucciones de la Santa Sede realizó en Salta la primera de sus reuniones trienales, uno de los temas tratados fue la unificación de las fuerzas católicas. A ella se aludió expresamente en la pastoral suscrita por los diocesanos. Entre otras cosas, expresaron el deseo de federar «todas las cofradías y asociaciones piadosas, dejando las bases y reglamentación para mejor oportunidad».

En los años siguientes, los obispos que viajaron a Roma, volvieron con la consigna de unificar. Dos modelos de procedimientos se les presentaron: el italiano, la Unión Popular, que vinculaba todas las asociaciones existentes y el alemán, el *Volksverein*, que unía a los individuos. Al realizarse la conferencia episcopal de 1905, se adoptó la primera solución. De acuerdo con la encíclica de san Pío X sobre la acción católica, se ordenó la fundación de centros de doctrina, propaganda y organización social dependientes y unidos a un centro principal, que «debería dar unidad a las obras que actualmente ejercitan las diversas asociaciones». La tarea fue encomendada a la Asociación Católica, pero insalvables dificultades impidieron que la iniciativa prosperase.

Otras nuevas tentativas de unificación se realizaron en el Segundo y

Tercer Congreso de los Católicos Argentinos en 1907-1908. En este último el doctor Emilio Lamarca expuso un proyecto de fundar la Liga Social. En un viaje que Lamarca realizó a Bélgica y Alemania quedó sorprendido por los resultados magníficos que los católicos habían obtenido gracias a sus organizaciones, en su lucha contra Bismarck y luego contra el socialismo marxista. Luis Windthorst, planeó el *Volksverein*, organización de todas las fuerzas católicas que iniciaron una seria formación de sus adheridos alrededor de un centro común de doctrina, de organización social y de propaganda constante por medio de los llamados «hombres de confianza», personas preparadas para dirigir. Tal era el módulo que Lamarca pretendía realizar a través de lo que se llamó *Liga Social Argentina*.

Meses después, la Liga Social iniciaba sus actividades destinadas a «sustentar la organización cristiana de la sociedad, a combatir el error o tendencia subversiva en el terreno social, y a instruir al pueblo sobre los problemas de la hora». En seguida se comenzó a organizar centros, a formar oradores y a editar una revista, la «Semana Social», destinada a exponer esta clase de temas.

Los centros de la Liga no pudieron desenvolverse con la amplitud deseada, por falta de personal experimentado y la escasez de recursos. Intentaron promover la fundación de las llamadas cajas rurales en beneficio de los trabajadores del agro, iniciativa que no tuvo éxito porque nuestra población campesina no estaba preparada para esta clase de experimentos.

3. *Crisis en el movimiento laical (1912-1919)*

En 1912, el padre Grote presentó su renuncia como director de los Círculos de Obreros, y el arzobispo Espinosa pensó que el remplazante ideal era su viceasesor, el padre Miguel De Andrea. El párroco de San Miguel aceptó el cargo, pero ponía como condición que el arzobispo se comprometiera a realizar una acción inmediata para lograr la tan anhelada federación de las fuerzas católicas. Aparentemente la tarea no era difícil, porque las entidades que se debían federar no eran muchas: la Liga Social, las Conferencias Vicentinas y algunas otras de carácter piadoso; pero, aunque todas deseaban la unidad, cada una deseaba nuclearla alrededor de su grupo. El padre De Andrea empuñó el timón de los Círculos de Obreros en momentos que éstos se encontraban prácticamente en manos de la Unión Democrática Cristiana. Inmediatamente el flamante director procuró llegar a un entendimiento, pero la tentativa falló, naciendo un conflicto que haría violenta crisis unos años más tarde, en 1917, cuando De Andrea fue propuesto por el Senado de la nación como primer integrante de una terna para el arzobispado de Buenos Aires.

El 12 de octubre de 1916, el gobierno de la nación quedaba en manos del radicalismo, un partido que aglutinaba la sensibilidad popular, quien pudo retenerlo durante 24 años y retornarlo nuevamente en nuestros días en 1983. La Unión Cívica, en contraste con el «Régimen» liberal, poseyó siempre un matiz menos liberal y un cuidadoso respeto por la Iglesia. Esta actitud no impidió que algunos grupos de católicos intentaran otras soluciones electorales.

Se promovió la formación de un *Partido Constitucional,* sobre las bases en que se había organizado el *Zentrum* alemán, pero después de una agotadora campaña, solamente logró reunir 15 000 votos. Después del fracaso se entendió que la forma más útil de influir en las decisiones políticas era apoyar y nuclear a los elementos cristianos en los partidos tradicionales. No pensaban lo mismo los demócratas cristianos que opinaban que la alta dirección de un partido debía estar sujeta a la dirección de la Iglesia, aunque ésta estaría reducida al solo campo del magisterio doctrinal, posición que por aquellos años sotenían en el mundo la mayoría de los partidos católicos. Este pensamiento dominaba dentro de los Círculos de Obreros cuyos dirigentes se constituyeron en opositores de De Andrea. La situación hizo crisis y el conflicto fue llevado a la Curia. Ésta para expedirse exigió conocer el estatuto de la Unión Democrática, los que estudiados minuciosamente establecían la participación de los demócratas en las luchas cívicas, por lo que los Vicarios decretaron la disolución del organismo. Los demócratas cristianos se sometieron pero algunos sectores siguieron combatiendo y resolvieron continuar sus actividades con independencia de la autoridad eclesiástica con otro nombre: Unión Democrática Cristiana; años después formaron el Partido Popular.

4. *La Unión Popular (1919)*

En 1916, antes de regresar de Roma el nuncio apostólico Aquiles Locatelli, cumpliendo instrucciones de san Pío x hizo saber a los obispos que debían iniciar sin tardanza la ansiada federación de las fuerzas católicas y que como modelo debían tomar la Unión Popular Católica Italiana. La tarea era difícil, el arzobispo Espinosa por su ancianidad no podía enfrentar la organización, por lo que encargó al padre De Andrea que proyectase la manera de llevarla a la práctica. A fines de 1917 los católicos más conspicuos se reunieron en casa de Emilio Lamarca. Todos estuvieron de acuerdo en la conveniencia de iniciar la organización que De Andrea había expuesto. Se hizo la salvedad que debía omitirse completamente lo que se refiere a actividades cívicas o políticas, y se dispuso que los asesores eclesiásticos debían gozar de amplios poderes.

Al iniciarse el año 1918 muchos todavía no se habían percatado de la magnitud de la organización proyectada. Malas interpretaciones se cruzaban a cada instante. Las noticias confusionistas llevaron a De Andrea a elevar al arzobispo su renuncia como asesor de los Círculos. El arzobispo rechazó la dimisión y le confirmó públicamente en el puesto de confianza que le había asignado.

Estudiados los reglamentos de la Unión Popular Católica Argentina por el Episcopado fueron aprobados. El 23 de abril de 1919 se declaró fundada

y estaba integrada por tres asociaciones o ligas: la de damas católicas, la de la juventud y la económico-social.

En la Pastoral de creación, los obispos manifestaron su resolución de organizar una colecta nacional extraordinaria.

«Nada pedimos para el culto –declararon– nada pedimos para el incremento material de la Iglesia... sino para liberar a los obreros progresistas y ordenados, y a las asociaciones que ellos constituyen de la tiranía de las sociedades revolucionarias. Queremos fundar una oficina de servicios sociales... proporcionar al obrero y a su familia una vivienda sana, crear una universidad obrera y un instituto técnico femenino... arrancar a los agricultores de los agitadores por medio de sindicatos y cajas rurales... establecer centros de formación integral de la juventud y robustecer los existentes.»

Al día siguiente de la constitución de la Unión Popular, se organizó la campaña anunciada por los obispos. El gigantesco movimiento se llevó a cabo con notable éxito. De inmediato se fueron cumpliendo sus fines; la Liga de Damas levantó su propia sede; la Liga de la Juventud compró un terreno, que mucho más tarde sería pasado a la Fundación Ateneo de la Juventud y se levantaron cuatro grupos de casas para familias.

La Unión Popular, que experimentaba estos triunfos, no pudo cumplir con sus objetivos de organizar y coordinar el conjunto de las fuerzas católicas de la República. En su disculpa, puede decirse que había nacido en mal momento. En primer lugar, la Unión Popular no fue recibida con el beneplácito de todos. Uno de los mayores obstáculos fue la resistencia activa y pasiva de muchos directores de las instituciones católicas existentes. Gran parte de ellos entendían que federarse significaba la absorción y despersonalización de sus entidades, y aunque de intento las comisiones de la Unión Popular habían sido integradas con representantes de todas las tendencias, muchos operaron una acción disolvente. A su vez, no todos los directivos estaban preparados intelectual y espiritualmente para encarar con tacto y prudencia las dificultades propias de la tarea organizativa, unos y otros, unidos a los enemigos externos y a los eternos descontentos, se unieron para centrar el fuego en la jefatura de la Unión Popular.

En segundo lugar, recordaremos que dieciocho días antes de la fundación de la Unión Popular se producía la disolución oficial de la Unión Democrática. Los demócratas cristianos se sometieron pero algunos grupos que dirigían los sindicatos, fundados en 1902, de Carboneros Unidos, el Gremio de Tipógrafos, la Sociedad de Picapedreros, y la Sociedad Argentina de obreros del Puerto, resolvieron continuar sus actividades.

En esas circunstancias tan poco satisfactorias y cuando se festejaba con entusiasmo el éxito de la gran colecta y se tomaban las primeras medidas para iniciar las obras, llegó el 19 de diciembre de 1919 la noticia de que la Santa Sede había conferido al padre De Andrea el título de obispo de Temnos. La novedad fue causa de nuevas desavenencias, pues algunos de sus admiradores, poco prudentes, llegaron a pregonarlo como futuro arzobispo de Buenos Aires. Esto indignó a otros, también de apresurado juicio,

quienes desde entonces se dedicaron a desprestigiar a De Andrea, para probar que había otros sacerdotes dignos de este honor. La campaña en los diarios contra el nuevo prelado y contra todas sus obras, mostró el odio incomprensible de estos sectores.

El 8 de abril de 1923 fallecía el arzobispo Espinosa, después de haber manejado la diócesis durante 23 años. A su muerte el Senado de la nación, según las normas del patronato, formó una terna cuyo primer lugar era ocupado por monseñor De Andrea. La noticia fue recibida con júbilo y celebraciones, pero a fines de octubre el nuncio apostólico monseñor Juan Beda di Cardinale se entrevistaba con el presidente Alvear y le hacía saber que la propuesta argentina tropezaba en el Vaticano con graves dificultades, a la vez que comunicaba al candidato que la Santa Sede vería con alivio su desistimiento.

Decidido De Andrea a obedecer con prontitud los deseos romanos presentó su renuncia al gobierno y sin haberlo consultado difundió a través de la prensa un comunicado aclaratorio nada prudente. El manifiesto produjo gran confusión. Los liberales consideraban atacado el derecho del patronato. Los amigos del obispo justificaban los términos del documento, sus enemigos vislumbraban un amago de cisma en la Iglesia argentina. El presidente de la república, Marcelo de Alvear, se dirigió a Pío XI y le pidió una resolución favorable. Días más tarde el Sumo Pontífice contestaba que su deseo sería complacerlo «pero luego de madura reflexión y después de haber rogado fervientemente debimos persuadirnos que ello no convenía». En respuesta el gobierno no aceptó la renuncia e hizo saber que su decisión era irrevocable de hacer respetar los derechos inherentes al patronato, algo que la Iglesia jamás había aceptado.

La situación llegó a ser tan tirante que el ministro de Relaciones Exteriores, Ángel Gallardo, creyó haber encontrado una solución por la que habría vencidos pero no vencedores: consistía en aceptar, por una parte, la renuncia del debatido candidato, y al día siguiente se comunicó al nuncio que había sido persona non grata al gobierno.

La designación para arzobispo de fray José María Bottaro, un franciscano venerable, auguró un programa de pacificación que se impuso de hecho. A los dos años de haber ocupado la arquidiócesis, el estado de salud del arzobispo obligó a la Santa Sede a trasladar a Buenos Aires, con el cargo de vicario general a monseñor Santiago Copello, obispo auxiliar de La Plata. Esto sucedió el 18 de junio de 1928, próximo ya el comienzo de una nueva época: la década del 30, período del tránsito hacia la madurez religiosa del catolicismo argentino. En su transcurso, la creación y auge de la Acción Católica, la respuesta popular multitudinaria al Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, el comienzo de la creación masiva de nuevas diócesis y la actividad de agrupaciones y revistas católicas de alto nivel cultural, pusieron de manifiesto la existencia de dos realidades dignas de la mayor atención; primera: un vasto sector del pueblo argentino permanecía indemne a la acción corrosiva de la enseñanza laica y de la propaganda antirreligiosa; segunda: por primera vez en el país los intelectuales católicos

se interesaban en el estudio de las más elevadas disciplinas de la ciencia eclesiástica; criticaban duramente las fallas de conducción y la carencia de doctrina del clero rutinario. Todos promovían la instauración de un catolicismo menos convencional, más fiel al evangelio, más afecto a la vida sacramental y a la liturgia.

5. *Madurez religiosa (1934)*

Después del Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, se inicia una nueva etapa en la historia de la Iglesia argentina contemporánea. Fue un acontecimiento excepcional y, por lo mismo, inesperado. Se habló de 200 000 participantes, el «impacto» fue muy lejos. El Congreso despertó la vivacidad de la fe católica, presentó a la Iglesia como una realidad capaz de hacerse escuchar. Esto en aquellos años no dejaba de ser una novedad. La Iglesia se presentó en la calle y ganó un puesto en ella. El «respeto humano» y esa especie de mentalidad sacristanesca que el liberalismo religioso había creado se agrietaron; el espíritu laicista recibió un golpe que lo resintió para siempre. El catolicismo militante ya no era una rareza.

a) *Cultura*

Durante el conflicto del arzobispado bonaerense, fueron escasas las actividades de los laicos; quedaron reducidas a las propias de la Unión Popular, al ejercicio de la caridad en las Conferencias Vicentinas, a la asistencia social en la Sociedad de Damas de Beneficencia y a las actividades de los ex alumnos de don Bosco. En estas circunstancias y en medio de una gran indiferencia por el estudio serio de la doctrina católica, acaeció en 1922 que un grupo de jóvenes, que ya habían intentado diversos ensayos, se propusieron profundizar sus conocimientos sobre el catolicismo, para vivirlo integralmente fundando para ello los *Cursos de Cultura Católica*. Fueron espíritu de esta obra los doctores Tomás Casares y Atilio Dell'Oro Maini. En el seno de sus clases se multiplicaron las iniciativas de carácter intelectual, vinculadas con la promoción de la cultura. De inspiración tomista obtuvieron la visita de ilustres maestros de Europa, como Jacques Maritain y el padre Garrigou Lagrange; se promovió Convivio, una peña de artistas y hombres de letras, que recibieron los principios vitales del orden especulativo para su particular vocación. Esto hizo posible que en distintos momentos se fundasen las revistas «Criterio», «Ortodoxia», «Número» y «Baluarte», que recogían las inquietudes y respuestas de la hora. La revista «Criterio» que continúa su publicación en nuestros días, fue como una prolongación de los Cursos. Fundar una revista de cultura en 1928 no era tarea fácil, sin embargo, comprendiendo las particulares necesidades espirituales y culturales de los católicos Atilio Dell'Oro, Faustino Legón y el naturalista Emiliano MacDonagh se lanzaron a la aventura. A su espíritu de empresa se debe que «Criterio», en su primera época, pudiera contar con la colaboración de escritores que luego adquirieron fama en las letras argentinas. El Espíritu laicista y liberal, que impregnaba la mentalidad de la época, comenzó a entrever, por lo menos, que la filosofía y las ciencias, las letras, la historia y el arte no sólo no contradecían la fe, sino que de ella brotaba toda una cosmovisión que era apoyo, inspiración y fuerza.

Una iniciativa femenina precursora de los Cursos de Cultura fue el *Centro de Cultura Superior* fundado en 1919, cuya presidencia fue ejercida por la escritora Delfina Bungue de Gálvez. Difundió su pensamiento la revista «Icthys». Sucesor de su labor, con espíritu moderno, es el *Instituto de Cultura Religiosa superior*, fundado en 1933, a cargo de la Compañía del Divino maestro.

b) *Acción Católica (1931)*

El domingo de resurrección, exactamente el 5 de abril de 1931, el episcopado promulgaba los estatutos de la Acción Católica Argentina y declaraba que desde esa fecha quedaba «oficialmente establecida» la providencial organización general de las energías apostólicas del pueblo cristiano. Dos meses antes, el papa Pío XI, en una carta autógrafa enviada al episcopado, había manifestado este deseo.

Iniciativa nacida «no sin divina inspiración», a la que amaba «como la pupila de sus ojos», según palabras de su codificador el gran pontífice Pío XI, la Acción Católica es considerada como la participación de los fieles en el apostolado jerárquico. Sencilla definición, hoy entendida y practicada, es el resultado de un largo estudio y de una cuidadosa preparación. Por iniciativa del nuncio monseñor Felipe Cortesi, los obispos decidieron enviar a Roma a un sacerdote de sus diócesis para estudiar la organización. Así viajaron los presbíteros Antonio Caggiano, Silvino Marínez, Froilán Ferreyra y Cornelio Vignati. Al regreso comenzó la gran tarea docente. Fue necesario vencer prejuicios, luchar con la incompresión de los que no vislumbraban lo que se llegaría a realizar, enfrentar dificultades hoy inimaginables; así hicieron conocer los principios de la organización, los beneficios del apostolado. La Acción Católica resolvía jurídicamente el problema de la organización y de la unidad de los católicos, por la que se había luchado tantos años, permitía la aplicación de nuevos métodos en el apostolado abierto a todas las inquietudes y preparaba un porvenir a las realizaciones del catolicismo. Organización providencial, su principal empeño fue la formación de cristianos de piedad intensa e instruida, con lo que se esperaba que fuese el renacer de la vida cristiana, como lo fue.

Como primeras medidas el episcopado designó a la Junta Central y a los integrantes de las comisiones directivas de las llamadas cuatro ramas: los hombres, las señoras, las jóvenes y los jóvenes. Ninguno de los escogidos poseía mayores conocimientos de la Acción Católica y, en un primer momento respondieron sólo con su presencia o su buena voluntad. Muchos son los héroes de estas jornadas, pero entre todos surge con caracteres netos, inconfundibles, la figura preclara del asesor general, el entonces padre

Antonio Caggiano, después arzobispo de Buenos Aires y cardenal. Alma sacerdotal, entusiasta propulsor de la obra que se le había encomendado, recorrió todo el país dictando semanas de estudio para el clero como para laicos, ilustrando conciencias, aclarando dudas, organizando juntas y consejos diocesanos, publicando sus lecciones. Su actividad, que llegó al detrimento de su salud, fue desbordante. Junto a Caggiano actuaron como asesores de las ramas los presbíteros Rademacher, Fasolino, Carboni, Speroni, Di Pascuo, Furlong, Moledo, Menéndez y tantos otros que, en mérito a sus virtudes, deberán ser recordados por la historia eclesiástica especializada.

El Consejo de los Hombres estaba integrado por consejeros de formación muy desigual, de los que sólo se podía aprovechar la buena voluntad. La arraigada piedad y caridad que los caracterizaba tendía a hermanar a todos. A este grupo inicial sucedieron dirigentes que ya se habían formado en la rama de los jóvenes, y que dieron una nueva tonalidad al apostolado.

Las mujeres de la Acción Católica fueron en cierto sentido las sucesoras de la Liga de Damas de la Unión Popular, pero se distinguieron inmediatamente; llenas de señorío y de alegre jovialidad se entregaron a una intensa formación cristiana de la mujer. A cargo de ellas estuvo la atención preparatoria de la rama de los niños, para quienes editaron una revista formativa. Hacia 1958 iniciaron, con vigoroso impulso, la coordinación con los hombres teniendo como objetivo la creación de asociaciones intermedias cuyo interés está centrado en la familia y la educación.

El primer Consejo de las Jóvenes estuvo formado por muchachas que se habían distinguido por su actuación en distintas obras de apostolado. Obreras de la primera hora, marcaron rumbos y abrieron senderos. El movimiento quiso ser juvenil y lo fue, rechazando lo convencional y despertando en las jóvenes el compañerismo apostólico. Su labor formativa es toda una realidad.

La rama de los jóvenes contó un asesor experimentado, el padre Rodolfo Carboni, que en su juventud había actuado en la Liga Democrática. En la rama de los jóvenes hizo suyas y multiplicó todas las experiencias que encontró buenas, como los círculos de estudio, las jornadas de piedad, el *apostolado litúrgico, la edición de libros especialmente dedicados a la formación juvenil*. En 1933 se realizaron las primeras asambleas federales, encuentros nacionales que demostraron el impulso que iba tomando el movimiento. Otra obra de singular gravitación fue la creación de los aspirantes, que contaron con publicaciones especializadas y con boletín propio. La segunda asamblea reunida en Rosario señala la creación de los centros internos en los colegios católicos y los grupos de estudiantes secundarios. Desde este momento hasta la cuarta asamblea, los jóvenes tuvieron un asesor excepcional, el padre Guillermo Furlong, destacado historiador y dinámico apóstol de la juventud. Abierto a todas las iniciativas, propulsor de otras, supo inspirar un profundo sentido sobrenatural, manteniendo el ambiente propicio para las vocaciones sacerdotales. Centenares de jóvenes de aquellos tiempos son hoy sacerdotes, muchos de ellos alcanzaron la dignidad episcopal.

Pronto hicieron su aparición en el campo universitario los centros especializados en cada facultad, con ellos pudieron crearse las ramas especializadas de profesionales, universitarios y secundarios. La sexta asamblea fue un verdadero congreso de la juventud donde 30 000 jóvenes reunidos reclamaron la enseñanza religiosa. Después de 1955, cuando se abrieron nuevos horizontes la Juventud de Acción Católica vio disminuir el número de sus centros y socios, debido al desajuste de los cuadros organizativos, porque numerosos dirigentes tuvieron que actuar en la política, gremialismo, frente familiar, etc. Este drenaje no impidió hasta hoy el mantenimiento de lo existente y el renacer de iniciativas.

La Acción Católica, que en la Argentina constituyó un verdadero pentecostés, fue una escuela de formación cristiana que dio una batalla sin cuartel al laicismo y afirmó en todo la primacía de lo espiritual. Miles de reuniones de formación y estudio se practicaron en la organización, sembrando ideales e interpretando las circunstancias políticas de la hora. La parroquia, que hasta entonces había vivido solitaria y en decadencia, fue revitalizada. Despertada la inquietud por el apostolado y decididos los dirigentes a lanzarse a la acción, a realizar la experiencia, la penetración se efectuó en el ambiente por medio de nuevas instituciones especializadas, creadas, impulsadas y dirigidas e integradas con elementos formados en la Acción Católica. Fruto de esa experiencia fue el nacimiento de agrupaciones de profesionales, la liga de padres y de madres de familia, la Asociación Católica de Dirigentes de Empresas, el Movimiento Rural, etc. Gracias a la Acción Católica, la unidad espiritual de los laicos se afirmó. Manifestaciones elocuentes de esa unificación de criterios fueron las ocasiones en que se han aunado las filas compactas del catolicismo frente a las leyes proyectadas por el gobierno o ya existentes, que no armonizaban con la doctrina cristiana o menoscababan los principios de la moral. En este sentido la Acción Católica dio al episcopado una fuerza fiel dispuesta a difundir sus directivas pastorales. Cuando llegó el momento de la prueba y se desató la persecución religiosa bajo el presidente Perón, en 1955, sus dirigentes y ex dirigentes fueron apresados, las sedes de sus instituciones clausuradas y requisados sus archivos; no obstante, toda la República vivió el espectáculo magnífico de una adhesión sin límites a la jerarquía, a pesar del peligro que esa actitud importaba.

La Acción Católica no se desentendió de los problemas economicosociales. El sistema economicosocial creado por el liberalismo comenzó a manifestar su decadencia alrededor del año 1929, en momentos en que se producía un proceso de marcada industrialización. La guerra de 1939 aceleró ese proceso debilitando el intervencionismo del Estado en la economía. Concomitante con este cambio se produjo una trascendental transformación de la estructura social del país, puesta de manifiesto por tres hechos: la ascensión de la clase obrera al escenario nacional, la explosión del sindicalismo como fenómeno social y una modificación institucional de gran trascendencia: la frondosa legislación social dictada por el Estado.

Los católicos no estuvieron ausentes de este proceso, que, con el adveni-

miento de la Acción Católica, se perfeccionó. En 1934 se instaló el Secretariado Económico-Social, que desarrolló su programa en tres planos: formación de dirigentes, estudio de la legislación social y realizaciones sociales. Todo un conjunto de actividades, campañas e instituciones que ejercieron una poderosa influencia en los distintos ambientes del país, contribuyendo a crear en todos y especialmente en los dirigentes obreros una conciencia social cristiana, de manera que cuando Juan XXIII publicó la encíclica *Mater et Magistra,* su doctrina no sólo fue admitida por los sindicatos obreros como principio razonable, sino reconocida hasta por los sectores más diversos, y sirvió de norma efectiva para encontrar la solución de muchos conflictos laborales.

c) *Creaciones masivas de diócesis y arquidiócesis (1934-1961)*

Hasta 1934, la Argentina contaba con una arquidiócesis y diez diócesis; las dos últimas habían sido creadas en 1910. En abril de 1934 Pío XI realizaba la primera creación masiva: 10 diócesis, tantas cuantas eran hasta entonces. Pío XII, que como secretario de Estado había sido legado papal al Congreso, realizó 29 creaciones más en 1957. Una tercera creación masiva fue realizada por Juan XXIII en 1961, que erigió once más. Después se fueron creando otras diócesis, pero ya difícilmente habrá creaciones masivas. En la actualidad existen en la Argentina 12 arquidiócesis y 44 diócesis.

d) *El catolicismo en las crisis políticas*

Toca ahora considerar la vida del catolicismo en las crisis políticas. Desde 1930 hasta nuestros días la Argentina experimentó un período de alternativas políticas de las cuales sólo recordaremos los aspectos que atañen a nuestro tema. En septiembre de aquel año, la revolución del general Uriburu que derrocó al presidente Yrigoyen, constituyó una protesta contra la mediocridad parlamentaria y el descrédito en que habían caído las instituciones; en seguida fue electo el general Justo, bajo cuyo gobierno se celebró el congreso eucarístico internacional; después de breves períodos ocuparon la primera magistratura los doctores Ortiz y Castillo. Durante estas dos décadas el catolicismo argentino trabajó con fervor y solidez. Los laicos, a través de la Acción Católica, intensificaron el estudio y divulgación de las enseñanzas luminosas de los pontífices Pío XI y Pío XII, que respondían apropiadamente a las luchas ideológicas del momento: el nazismo y el comunismo.

En 1932, el nacionalismo, como fenómeno universal, concretó la adhesión entusiasta de grandes núcleos de juventud. En «Criterio», monseñor Gustavo Franceschi examinó el movimiento, y lo definía como una respuesta patriótica a la amenaza comunista; como tal, el nacionalismo debía tomarse muy en serio, ya que constituía la esperanza del país. Los editoriales siguientes fueron orientadores: atacaban al liberalismo, porque generaba calamidades tales como la lucha de clases, el desorden social, los monopolios; tanto como al fascismo, al comunismo y al nacional-socialismo alemán,

porque colocaban el Estado por encima de todo y establecían sociedades ateas totalitarias.

Mientras se iban deslindando posiciones, un intelectual católico, César Pico escribió en 1937 una carta a Jacques Maritain, como contestación a la obra del pensador francés, *Humanismo integral,* donde el filósofo hacía una crítica dura a los católicos que apoyaban los regímenes totalitarios. Sostenía Pico que los católicos, en cuanto ciudadanos, podían trabajar con los fascistas, pero esa colaboración debía ser condicional, pues el apoyo debía ser retirado toda vez que el fascismo tomase posiciones incompatibles con el dogma y la libertad de la Iglesia.

Los hechos de la guerra civil española renovaron las tensiones. En 1927 había estado en la Argentina como embajador de España, Ramiro de Maeztu, quien se vinculó con los católicos nacionalistas. En 1934, de vuelta a España, publicó *Defensa de la Hispanidad,* cuya idea central consistía en afirmar que para restaurar la grandeza de España había que imponer el catolicismo y también que había que unir a los latinoamericanos tras las banderas de la autoridad y la religión, para combatir al marxismo lo mismo que al imperialismo norteamericano. Muy pronto los nacionalistas aceptaron la Hispanidad como esencial y editaron en 1938 la revista «Sol y luna» que dedicaba sus páginas a los ensayos políticos, a la crítica literaria y a la revisión de la historia. A estas voces se unieron el periódico «Crisol» fundado por el presbítero. Alberto Molas Terán, las colaboraciones periodísticas del padre Leonardo Castellani, S.I., y las publicaciones del presbítero Julio Menvielle, quien, ante la guerra civil de España, se inclinó hacia el fascismo, porqué entendió que se planteaba la disyuntiva entre los más altos valores culturales de Occidente y la barbarie marxista.

En cuanto a la posición del clero, si bien en su mayor parte, apoyaba cualquier régimen que estuviera dispuesto a mantener el orden y a obrar de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, no tomó participación en estos movimientos; a lo sumo los auspició y, en ciertos casos, hasta los combatió, como por ejemplo en la hoja «Orden cristiano», precursora de los futuros nuevos movimientos demócratas cristianos, fuertemente adicta al pensamiento de Maritain.

Tarea de orientación realizó monseñor Franceschi desde «Criterio». De sus artículos merece recordarse *Totalitarismo, liberalismo y catolicismo,* escrito a fines de 1940. Hubo enfrentamientos, pero contadas veces se faltó a la caridad y al respeto. Cabe señalar que el debate profundo, dentro del sector católico de estos temas fue decisivo en la evolución del pensamiento político.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO BIBLIOTECA BILBAO

6. *El peronismo (1946-1955)*

El empleo del fraude electoral como sistema de acceso al poder constituyó el pretexto de otra revolución, la del 4 de junio de 1943. Todos esperaban una renovación política y se creyó que el general Ramírez, a quien se

entregó el mando, la realizaría. Había motivos para esperarlo, la revolución fue ejecutada por militares que no buscaban el provecho personal; estaban movidos por intereses nacionales, por lo que el nuevo gobierno quedó fuertemente establecido, como lo demuestra el hecho de que nadie siquiera intentó reemplazarlo. Cuando estalló esta revolución, cuya última etapa habría de ser la dictadura de Perón, la Iglesia conservaba con el Estado relaciones correctas, mientras los gobiernos mantenían una mentalidad liberal envuelta en una sentimentalidad católica, una exterioridad más o menos creyente y un pensamiento heterodoxo. Así, la revolución, que conocía lo que había sido la manifestación del catolicismo durante el Congreso Eucarístico, no titubeó en colocar en diversos cargos públicos a notables laicos católicos y se atrevió a sancionar con éxito la ley de enseñanza religiosa.

La reimplantación de la enseñanza religiosa había sido siempre una aspiración de los católicos. Desde su supresión en 1884, nunca faltó la instancia a favor de la escuela religiosa. Aspirábase vagamente a ella pero sin demasiada esperanza de conseguirla. La masa popular no estaba penetrada por la convicción de su necesidad y en tales condiciones no podía pensarse sensatamente en que un gobierno la sancionara. Sin embargo el movimiento comenzó a hacerse más intenso y los primeros que captaron el cambio fueron los constituyentes reunidos en La Plata para reformar la constitución provincial; como consecuencia la enseñanza religiosa fue implantada oficialmente en la provincia de Buenos Aires. Poco después idéntica actitud adoptaron otras provincias. Para apoyar la situación se constituyó la *Federación de Maestros y Profesores Católicos,* que pudo organizar desde 1937 a 1943 brillantes congresos nacionales del movimiento docente. Por eso el general Ramírez, conocedor de la tradición religiosa de la escuela argentina y sabedor de que la mayoría de la población quería esta enseñanza, por intermedio del ministro de Instrucción Pública, el doctor Gustavo Martínez Zuviría, emitió el decreto del 31 de diciembre de 1943, por el cual se implantó la enseñanza católica para los creyentes y la de la moral para los no católicos.

En febrero de 1944 renunció a la presidencia el general Ramírez, y le sucedió el general Farrell. Durante su gobierno comenzó a surgir el nombre del coronel Juan Perón, quien se hizo cargo de la Secretaría de Trabajo, con cuya política de atraer a las masas populares, tenazmente aplicada, preparó la elección que lo llevó a la presidencia en 1946.

El peronismo fue el fruto de 50 años de errores políticos y economicosociales, que luego continuaron agravados, y de una progresiva desmoralización que hirió a la comunidad argentina y en sus fuerzas vivas, cerrándose el cerco totalitario desde 1952 a 1955. Desde entonces todas las instituciones sociales fueron sacudidas por el oficialismo. La Iglesia no fue una excepción. En los primeros años, el peronismo logró evidentes simpatías en el clero, donde contó con colaboradores y manifiestas adhesiones de los laicos, por sus expresiones en favor de las clases necesitadas y por sus preocupaciones por el bienestar de los obreros. En este sentido llevaba a la práctica la doctrina social de la Iglesia; pero el descontento cundió entre los católicos a medida que algunos de los hombres prominentes del peronismo,

por sus pasiones políticas, entraban en antagonismo con las orientaciones cristianas. La influencia demoledora de la Fundación de Ayuda Social, creada por la esposa del presidente, que en la práctica desplazó todas las tradicionales asociaciones católicas de beneficencia, despertó en varias oportunidades las quejas de la Iglesia.

Después de la muerte de Eva Perón, el disgusto de la Iglesia creció cuando ciertos dirigentes comenzaron a reclamar la canonización de la difunta; este descontento llegó a ser indignación cuando el escándalo rodeó las actividades de otra de las creaciones del régimen: la Unión de Estudiantes Secundarios. Muchos otros hechos marcaron el proceso de distanciamiento entre el peronismo y la Iglesia: como la intención de reimplantar la ley de profilaxis venérea; las reformas al *Código civil* para eliminar las diferencias entre los hijos naturales y los legítimos, la implantación del divorcio absoluto, la supresión de fiestas religiosas contra la petición de los obispos y la supresión de los feriados religiosos. La guerra frontal se inició en septiembre de 1954, cuando distintos funcionarios comenzaron a impugnar el clericalismo. Días antes, los obispos habían dado una pastoral colectiva contra el espiritismo, culto que contaba con las simpatías del vicepresidente. Los oficialistas interpretaron el hecho como una provocación abierta.

La campaña se hizo violenta. Los discursos del presidente tomaron carácter anticatólico; el episcopado fue insultado y amenazado, el clero ya no pudo salir vestido de sotana y se llegó a preparar una ley de convocatoria a una convención constituyente para separar totalmente la Iglesia del Estado.

En los años que precedieron a esta crisis, la Iglesia siguió viviendo su vida habitual, eran muy pocos los católicos que se percataban de las enormes amenazas que se cernían sobre ella. La tempestad los tomó de improviso, aunque hubo una reacción magnífica, muy superior a la que esperaban los más optimistas. El 8 de diciembre de 1954, los católicos celebraron en la Plaza de Mayo la clausura del 2.° Congreso Mariano. Desde ese momento se resolvió, tácitamente, la resistencia a las leyes inmorales y la protesta contra la campaña destinada a denigrar al clero.

La propaganda de los católicos, empleando especialmente panfletos, arreció. La tensión hizo crisis con motivo de la procesión de Corpus, el 11 de junio de 1955. La policía prohibió la procesión; sin embargo ella se efectuó con éxito maravilloso. El gobierno consideró el acto como un desafío y resolvió contestar al disolverse la procesión con una canallada: hacer quemar la bandera argentina, que ondeaba en el edificio del Congreso, después de haberla arriado, para colocar en su puesto una bandera del Papa. Para desagraviar la bandera «incendiada por los católicos» el gobierno decretó actos oficiales, y todas las reparaciones públicas tuvieron que adaptarse a esos pretendidos desagravios. Las sedes de la Acción Católica fueron arrasadas; sus dirigentes perseguidos, y no pocos conocieron los caminos de las comisarías y las cárceles.

Durante la tarde del 12 de junio, se intentó asaltar la catedral. Cuatrocientos jóvenes católicos acudieron para impedir con su presencia el atro-

pello. Los jóvenes resolvieron entrar en el templo para defenderlo. La policía se hizo presente y se los llevó detenidos al penal de Villa Devoto. Muchos de ellos fueron heridos por las piedras que les arrojaron bandas peronistas. El obispo auxiliar, monseñor Manuel Tato, que había presidido la procesión de Corpus y el canónigo Manuel Novoa, asesor de los universitarios, acusados de haber promovido los desmanes, fueron embarcados en un avión, del que sólo pudieron descender en Lisboa. Enterado Pío XII de los sucesos, excomulgó a los que habían intervenido en los atropellos.

El 16 de junio, en horas aciagas, fueron encarcelados por la policía más de cien sacerdotes, y con ellos dos obispos. Al mismo tiempo las religiosas, por temor a la persecución, debieron abandonar sus colegios y conventos vestidas de particular. Esa misma tarde, bandas de incendiarios, con su barbarie más o menos inconsciente, y dirigidas por politiqueros de baja estofa, incendiaron, asaltaron y profanaron ocho iglesias, entre las que debemos mencionar las de San Francisco, Santo Domingo, San Ignacio y el palacio arzobispal. Los incendios evidenciaron no sólo un plan preestablecido de destrucción, sino de odio y ensañamiento sacrílego. No lograron profanar las hostias consagradas, porque ya en prevención habían sido retiradas de los sagrarios, pero sí los vasos sagrados; las estatuas quedaron despedazadas o mutiladas y las casas parroquiales saqueadas. De esta manera se destruyeron archivos, que contenían documentos irremplazables del pasado, lo mismo que muchas obras de arte conservadas en esos templos.

Todos estos hechos produjeron una inmensa reacción, aun en los no católicos, espantados ante la barbarie que ello significaba. El ataque a la Iglesia fue considerado por muchos como un acto demencial, porque no fundándose sobre nada, creaba en el ánimo de los creyentes una oposición que no se podía apaciguar. La persecución unió a todos en un estrecho vínculo de comunidad. Fue en la masa popular donde estalló una vigorosa reacción. Por lo imprevisto del ataque, la reacción fue inorgánica pero heroica. Perón había tocado al pueblo en sus sentimientos y más aún en sus creencias, y la gente se exaltó.

7. *Caída del peronismo (1955)*

Meses después, en septiembre, comenzaba la revolución, encabezada desde Córdoba por el cristiano general Eduardo Leonardi. El símbolo de la cruz incluido en una V de la victoria, sirvió de distintivo y apareció en todas partes. La revolución libertadora triunfante puso la paz en los espíritus. Todo lo acontecido parecía un sueño.

Con Leonardi se inauguró el gobierno *de facto,* continuado por el general Eugenio Aramburu hasta 1958. Durante este período se intentó de diversas maneras, la vuelta al imperio de la Constitución y equivocadamente, en lugar de recurrir a las generaciones jóvenes, se permitió actuar dentro del gobierno a los viejos dirigentes de los tradicionales partidos políticos. La práctica trajo profundas disensiones y en ciertas circunstancias puso de manifiesto la lucha solapada para instaurar caducas expresiones del liberalismo. La urgencia por detentar el poder y la presencia de un laicado católico decidido, las contuvo.

El momento que siguió a la caída del peronismo fue de verdadera crisis para los partidos políticos. En mayor o menor medida todos padecieron duros desgarramientos, producidos sobre todo, por carecer de auténtica coherencia ideológica. La confusión se vio aumentada por la tremenda evolución y transformación ocurrida en todo el mundo: el fracaso de la democracia liberal y la prioridad en la búsqueda de nuevas estructuras economicosociales, para las cuales las agrupaciones políticas se manifestaban insuficientes. Esta situación provocó la reacción de muchos jóvenes católicos que decidieron intervenir directamente en la política. A fines de 1955 se constituyó el Partido Demócrata Cristiano, que llevaba un largo proceso de elaboración; procuraron no hacer un partido clerical. En cuanto a los partidos tradicionales, por su proyección, nos interesa el radicalismo que en vista de la elección presidencial de 1958 se dividió en dos movimientos y que como en otros asuntos importantes, en materia religiosa, se fueron definiendo: el Radical del Pueblo y el Intransigente. Algunos dirigentes del primero se declararon partidarios del divorcio, aunque su representante el doctor Balbín al examinar la cuestión religiosa expresó que era mejor dejar las cosas como están.

El doctor Arturo Frondizi, animador del segundo, adoptó una posición totalmente distinta. Hizo manifestaciones repetidas en favor de la familia legítima y en las normas básicas que redactó para divulgar su plataforma incluyó estos conceptos: «Para el efectivo clima de tranquilidad, paz y unidad nacional, la Iglesia ha de cumplir un papel principal, dado su carácter de fuerza espiritual enraizada en el país. La Iglesia constituye un eficaz agente de cohesión nacional.» Como puntos concretos proclamaba la necesidad de afirmar la unidad y estabilidad de la familia y de imponer la libertad de enseñanza.

8. *Los sacerdotes del tercer mundo*

El 28 de junio de 1962 se produjo una nueva revolución militar que llevó al poder al general Juan Carlos Onganía. El régimen que centralizó el gobierno alentó a la izquierda política que inició una ola de terrorismo cuya barbarie sacudió al país. Si bien la Iglesia argentina se ha mostrado en situación más confortable bajo los regímenes militares, en el nivel de las bases se advirtió una creciente radicalización en un puñado de obispos opuestos a las políticas gubernamentales y con el surgimiento de un grupo de sacerdotes cuya identificación con los miembros marginados de la sociedad les ganó la designación de «sacerdotes del tercer mundo». Carentes de una coherencia ideológica, padeciendo a menudo una alienación y dedicados a una exagerada iconoclastia, que se une al poco atrayente papel justiciero del reformador, los sacerdotes del tercer mundo y sus compañeros de

ruta episcopales constituyen, pese a todo, una fuerza vital en la reciente historia. El 15 de agosto de 1967, un año antes de la reunión de Medellín, se dio una declaración bajo la responsabilidad de Hélder Câmara en Recife cuyo propósito era el de aplicar las enseñanzas de la *Populorum progressio* a los países subdesarrollados. Llevaba la firma de 18 obispos de Asia, África y América latina. Aunque el documento fue oficialmente ignorado por la jerarquía, en enero de 1968, 270 sacerdotes argentinos habían expresado su aprobación. Ese contacto inicial apuntó a una autoridad central ampliamente definida y que emitía afirmaciones políticas destinadas a la prensa. Pronto la organización se identificó como la de los sacerdotes para el tercer mundo.

Es difícil señalar a los verdaderos fundadores del movimiento, son todas personas celosas profundamente comprometidas con los pobres. A causa de una exaltación no totalmente justificada optaron por el peronismo como única solución viable para la Argentina, su doctrina tenía para ellos un aura de mesianismo. Como característica usaron la palabra «violencia» para cualquier cosa que fuera desde la «violencia del hombre» a la discriminación social, pero no predicaron la violencia armada. Definen la vocación sacerdotal como una dedicación al cumplimiento de una misión profética, denunciar los males de este mundo como lo hicieron los profetas del Antiguo Testamento.

Las protestas de los tercermundistas en la navidad de 1968 fueron típicas, decidieron cancelar la misa tradicional y leer en su lugar un manifiesto en el que se aludía a la pobreza en que vivían los habitantes de las villas míseras. En 1970 el MTM fue objeto de ataques, algunos de los directores del movimiento fueron detenidos por manifestaciones imprudentes que hicieron durante un sermón o por incitar a la violencia. Los presos fueron puestos en libertad.

Los resultados generales de la campaña de los sacerdotes del tercer mundo para que el gobierno y el pueblo argentino adquiriesen conciencia con respecto a los pobres han sido escasos.

9. *La enseñanza*

Para defender los derechos de la enseñanza católica o para alcanzar igual trato con la escuela oficial, un grupo de laicos, acompañados por algunos superiores de congregaciones docentes, constituyeron en 1922 el *Consejo Superior de Educación Católica*. La actividad se fue apagando pero cuando en 1939 hubo de parte del gobierno el intento de atacar la organización de los colegios católicos, el Consejo preparó la defensa. En 1949 el Consejo abrió un Instituto del Profesorado, destinado al perfeccionamiento docente de los religiosos. En 1963 pudo llegar a publicar una revista especializada, «Consudec», cuyos aportes y planteos, de acuerdo con las más modernas concepciones, son orientadoras aun en el orden internacional. Esta revista continúa hasta nuestros días. Otro acontecimiento en orden a la educación ocurrió cuando producida la revolución libertadora en 1955, una

serie de decretos circunstanciales emanados del ministro de Educación, Atilio Dell'Oro Maini, quisieron restablecer la antigua estructura de la universidad. Uno de esos decretos, del 23 de diciembre, expresaba en el artículo 28: «La iniciativa privada puede crear universidades libres, que estén capacitadas para expedir diplomas y títulos habilitantes, siempre que se sometan a las reglamentaciones que se dictarán oportunamente.» El decreto, recibido con beneplácito por los católicos, desencadenó un movimiento abiertamente opuesto a la libertad de enseñanza: asaltaron la universidad y obligaron al ministro a renunciar. Los católicos se movilizaron disponiéndose a instalar universidades y a luchar por lo conquistado. Conviene señalar que, por ese entonces, ningún tratadista ni agrupación política se manifestó contra la creación de universidades libres. La disputa se entabló cuando los candidatos a gobernar se vieron obligados a definirse sobre el decreto. Candidato del radicalismo intransigente, Arturo Frondizi, se mostró partidario de la enseñanza privada, lo que determinó que otros partidos políticos opositores la admitieran en sus plataformas. Pero la lucha ideológica se entabló formalmente cuando hubo que reglamentar la ley. Los dirigentes políticos de todos los sectores, que hasta entonces se habían pronunciado por la libertad de enseñanza, se opusieron a la práctica de los principios que habían sostenido el día anterior. Ello se agudizó con la creación del falso dilema: «Enseñanza laica o libre», siendo arrastrada en la batalla la enseñanza media. El espectáculo fue lamentable, casi un año de huelgas estudiantiles y mucho rencor en los espíritus; pero los católicos, a pesar de todo, supieron por primera vez movilizarse en todo el país para esclarecer los fines que se perseguían con la enseñanza libre. La campaña fue intensa e inteligente, dirigida en particular a los padres de los alumnos de los colegios católicos, produjo un vuelco sensible en la opinión pública.

Cuando las cámaras de diputados y de senadores tuvieron que considerar los decretos leyes de la revolución sobre la enseñanza, al ocuparse del artículo 28, el proyecto de la minoría se manifestó por la derogación lisa y llana del artículo, sostenía que el tema de la universidad privada debía postergarse hasta que se presentase la oportunidad de discutir la ley universitaria. Por el contrario, el proyecto de la mayoría sustituía el artículo 28 por otro nuevo que concedía a la iniciativa privada el crear universidades con capacidad para expedir títulos. La posición clara y definida de los católicos y la actitud decidida del presidente Frondizi determinaron la aprobación del artículo. Inmediatamente puesto en vigencia, desde ese momento la universidad católica tuvo existencia legal.

La obtención del reconocimiento de la universidad católica es fruto de largos esfuerzos. Aprobado el proyecto de fundación en la Asamblea de los Católicos Argentinos en 1884, en 1910 se pudo constituir. La vida de la Universidad fue lánguida, porque no existía entre los católicos el convencimiento de su necesidad ni de sus proyecciones para el futuro. Se luchó para obtener el reconocimiento de sus títulos pero le fue negado. El esfuerzo que realizaba no pudo mantenerse más allá de 1920. Conociéndose el espíritu a favor de la libertad de enseñanza la primera universidad católica que abrió

sus puertas fue la de Córdoba. Creada por el arzobispado, fue entregada a la Compañía de Jesús, que, a su vez, erigió de inmediato la de El Salvador en Buenos Aires. A comienzos de marzo de 1958 la jerarquía eclesiástica hizo pública la idea de crear una universidad en Buenos Aires, la que se puso bajo la advocación de santa María de los Buenos Aires. El alma de toda la organización fue el entonces presbítero doctor Octavio Derisi, de larga actuación en el seminario, en la universidad oficial y destacado pensador dentro de las líneas del tomismo. Con los elementos de los Cursos de Cultura Católica y con otros nuevos que se fueron incorporando se iniciaron las tareas instalando las facultades de derecho, economía y filosofía.

En la actualidad funcionan universidades católicas en Córdoba, Santa Fe, Santiago del Estero, La Plata, Mar del Plata, San Juan, Mendoza, Tucumán, Salta y Comodoro Rivadavia.

10. *El Concordato con la Santa Sede (1966)*

En el pontificado de Juan XXIII se desarrolló en la Argentina la corta presidencia de Arturo Frondizi (1958-1962), durante la cual se pudo experimentar una vez más la buena voluntad con respecto a la Iglesia. Desde el primer momento se admitió en cargos políticos a laicos de conocida militancia católica y se adoptaron medidas gubernativas que dieron completa satisfacción a la Iglesia. De entre ellas recordaremos la franca adhesión al IV Congreso Eucarístico Nacional, celebrado en Córdoba y la institución del Día Nacional de Acción de Gracias; pero lo que principalmente cabe destacar es el haber llegado prácticamente a un concordato con la Santa Sede que abolía los últimos vestigios del antiguo patronato nacional. En 1958 se dieron los primeros pasos, dos años después se abolió el requisito del *exequatur* de la Suprema Corte con respecto a la nominación del obispo electo, y se modificó el solemne voto de obediencia al gobierno civil. También, con motivo que la Santa Sede creó trece nuevas diócesis en la Argentina, el gobierno aprovechó esta ocasión para cambiar el texto de las formalidades exigidas para la erección de diócesis. En su mensaje al Congreso de 1.° de mayo de 1960 explicó la necesidad de actualizar la relación entre la Iglesia y el Estado para afrontar las exigencias de una época moderna; señaló que la Argentina y el Paraguay eran las únicas naciones latinoamericanas que seguían sosteniendo el patronato, y que por lo mismo estaba dispuesto a hacer todo lo posible para revitalizar las relaciones con la Santa Sede. Desgraciadamente los esfuerzos del presidente debieron postergarse a causa de la repentina interrupción de las instituciones democráticas. A pesar de ello el concordato con el Vaticano no fue olvidado para siempre. Durante la presidencia de Arturo Illia, los expertos constitucionalistas sostuvieron que el gobierno tenía el poder de ratificar o enmendar el patronato sin necesidad de cambiar la Constitución. El concordato contenía siete artículos de los cuales los más significativos declaraban que: la nominación de arzobispos y obispos es derecho único de la Santa Sede y si el gobierno objetara al

candidato por razones políticas, el Vaticano prometía comunicar secretamente el nombre del obispo electo para su consideración. El concordato representó el cumplimiento de un sueño largamente acariciado y recibió una bienvenida que reconocía su carácter de fuerte aunque tardía afirmación de los derechos de la Iglesia. Por fin la mayor parte de las irritaciones causadas por el choque con el laicado del siglo XIX se habían curado.

11. *El catolicismo en las últimas décadas*

Si pasamos a enumerar el pensamiento y la obra del catolicismo militante en las últimas décadas, debemos reconocer que después del Congreso Eucarístico Internacional se asiste a una renovación espiritual y social. No es fácil determinar los valores de la espiritualidad presente en la vida argentina, sin embargo, podemos llegar a enumerar algunas de las orientaciones que fertilizan la vida cristiana. Apartándose de lo que se ha llamado «inmovilismo de la piedad», siguiendo las orientaciones de los pontífices desde Pío XI a Juan Pablo II, se llegó a alimentar doctrinariamente la piedad popular y a orientar a las clases intelectuales y conductoras de la sociedad.

La renovación que se experimentó es múltiple: el movimiento litúrgico; la catequesis, la labor filosófica, el apostolado de la prensa; la caridad y la asistencia social. Respecto a la liturgia, si bien en la Argentina hubo siempre un gran respeto por el ceremonial litúrgico, herencia quizá del ritualismo hispano, la piedad litúrgica comenzó tempranamente a hacerse sentir, de modo especial entre los laicos. La difusión de este espíritu se vio favorecida por la instalación de un pequeño grupo de benedictinos. Su presencia facilitó el uso del misal y la difusión del canto gregoriano. La influencia de los benedictinos se extendió aún más, cuando publicaron la «Revista Litúrgica». A ellos se unieron en el apostolado las dos ramas juveniles de la Acción Católica, las cuales, desde sus comienzos no perdieron oportunidad de hacer al laico consciente de la oración oficial de la Iglesia. A la Acción Católica le cabe el inmenso mérito de haber restaurado la devoción al bautismo, la conciencia de la confirmación, la grandeza del matrimonio, la dignidad del sacerdote. La restauración del canto popular y la práctica de la misa «dialogada» dirigida por laicos se generalizó, de manera que cuando se modificó el ritual de la misa de acuerdo con las disposiciones del Concilio, no causó sorpresa.

El movimiento bíblico se puso de manifiesto con iniciativas de todo orden. Siempre se había vivido de ediciones castellanas hasta que se iniciaron campañas para difundir el Evangelio. Hubo ediciones populares y otras de gran formato que son honra de las bibliotecas. Extraordinario propagandista de la Biblia fue monseñor Juan Straubinger, que dirigió la «Revista Bíblica» y anotó diversas ediciones. Amplia difusión alcanzaron las ediciones realizadas por la Pía Sociedad de San Pablo.

Dentro de las modernas orientaciones de traducir el texto sagrado en nuestro lenguaje, en 1964 se editó *La Buena Noticia de Jesús,* elaborada por

los presbíteros Armando Levoratti y Alfredo Trusso, que sirvió de punto de partida para la traducción completa de la Biblia.

La filosofía de la Iglesia no quedó encerrada en los seminarios, los Cursos de Cultura Católica se encargaron de despertar en muchos jóvenes, después profesores universitarios una profunda inclinación por la filosofía escolástica. La visita de Jacques Maritain, ya conocido antes de que viniera al país en 1936, dio impulso a la filosofía tradicional, especialmente en los temas sobre la libertad y sobre la persona. Cabezas de este movimiento fueron los presbíteros Nicolás Derisi, Juan Sepich, Julio Menvielle y los jesuitas Ismael Quiles y Leonardo Castellani; entre los laicos César Pico, Tomás Casares, Alberto Caturelli y Manuel Gonzalo Casas.

Singular impulso recibió la teología en el seminario mayor de La Plata, donde actuaron los después obispos Enrique Rau, Domingo Quarracino y Eduardo Pironio; sus propósitos son expuestos en la revista «Teología», donde se puede percibir la evolución del lenguaje teológico, que se hace más bíblico, más pastoral, más antropológico.

El renacimiento de la nueva espiritualidad estuvo apoyado por las iniciativas editoriales. Las dos grandes guerras mundiales y la contienda civil española impidieron la llegada de libros que respondiesen a ese resurgir, por lo que hubo que lanzarse a la edición de obras fundamentales. Esfuerzo privado muy significativo fueron las del Club de Lectores que se atrevió a editar con éxito las dos sumas de santo Tomás en traducción local y el de la Editorial Difusión, que se propuso, con numerosas ediciones populares, llenar todos los títulos de la formación cristiana. En continuidad, en 1960 comenzó a editar el semanario «Esquiú», que ha llegado a nuestros días. Las casas editoriales de la Pía Sociedad de San Pablo, de los padres claretianos y de los salesianos editan obras que, técnicamente, están a la altura de las más modernas.

Manifestación de la madurez alcanzada es la existencia de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, instalada en 1942, que publica una revista especializada: «Archivum».

En cuanto a la caridad y a la asistencia social cabe recordar a la Fraterna Ayuda Cristiana fundada en 1954 como coordinadora de las obras existentes ayudándolas a ser eficaces. La FAC pasó a integrar la rama argentina de Cáritas Internacional.

Obra impregnada de gran amor a los pobres, enfermos y desamparados es el Pequeño Cottolengo, que abrió la primera de sus casas en 1934 y a cuya inauguración asistió don Orione, rodeado ya de aureola de santidad.

La inquietud de un grupo de sacerdotes y laicos frente a los que mueren sin recibir auxilios espirituales determinó la creación del Servicio Sacerdotal de Urgencia, integrado por guardias nocturnas, compuestas por un sacerdote y acompañantes. Su apostolado ha sido imitado en otros países de América. Obra de caridad cristiana es el Secretariado de ayuda a las Cárceles, destinada a asistir a los castigados por la justicia o a los vinculados familiarmente con ellos. Fundada en 1954 por el padre Ignacio de Azpiazu presta atención también a los liberados.

Las obras de apostolado en medios especializados son variadas. En el terreno económico surgió la Asociación de Dirigentes de Empresas, nacida para llenar el vacío en el campo empresarial; su función es orientar a los católicos en las esferas económicas, en los planteos acerca de las relaciones de obreros y empresarios, lo mismo que en la tutela del bien común que debe ejercer el Estado.

En orden al apostolado rural en un primer tiempo la tarea se orientó hacia la difusión de los principios de la justicia social; luego, con la Acción Católica, se trató de hacer efectiva la cristianización del campo. En 1958 se organizó el Movimiento Rural, que tendía a formar grupos destinados a dar formación humana y técnica. Otras instituciones fueron surgiendo como las Misiones Rurales Argentinas y la Acción Misionera Argentina, cuyo objeto era llevar el mensaje a los lugares más distantes.

12. *Últimos cambios políticos (1973-1983)*

La década de los años 70 vio cambios dramáticos en la Argentina. En 1973 el país retornó pacíficamente a un gobierno civil democrático. Pero apenas los peronistas tomaron las riendas del poder después de haber triunfado en las elecciones, surgieron a la superficie las acrimonias subyacentes de los grupos fraccionados de la izquierda y la derecha, y esta pugna sumergió al país en una situación de anarquía. El gobierno peronista demostró su incapacidad de curar las heridas económicas, sociales y políticas de la nación. Y después de la muerte de Juan Domingo Perón, en 1974, el panorama fue de mal en peor. La viuda de Perón, que le sucedió como presidente, fue incapaz de detener el impulso descendente hacia el desastre.

Mientras tanto las fuerzas armadas observaron el curso de los acontecimientos; a su juicio, el experimento democrático fue un desastre total. Al mando del general Jorge Videla, los militares produjeron un golpe de Estado el 24 de marzo de 1976. El nuevo líder prometió detener la anarquía de la subversión, mantuvo su promesa a través de métodos legalmente dudosos. El concordato se logró en 1966.

En la actualidad se está pidiendo una rendición de cuentas sobre lo ocurrido en el período 1976-1979. Durante ese lapso, una red enorme se tendió sobre el territorio argentino para atrapar a los guerrilleros de izquierda que habían operado con impunidad antes y durante el último gobierno peronista. Pero en el proceso de pacificación cayeron millares de víctimas inocentes.

La Iglesia desde el primer momento elogió la reconciliación y condenó firmemente la violencia, que llegó a ser una plaga. La Conferencia Episcopal Argentina en 1975 denunció actos violentos que conmovían la nación, lo mismo hizo por el asesinato de un sacerdote y el mismo año la Conferencia Episcopal dio a conocer un mensaje dirigido al pueblo «sobre la crisis que sufre el país».

Un estudio de los documentos oficiales del Episcopado durante el perío-

do inmediato del gobierno militar revela el hecho de que los obispos no dejaron pasar la oportunidad de formular una sólida orientación que apela a la razón y pone al bien común por encima de las demás consideraciones sectoriales. Posteriormente los delitos contra los derechos humanos cometidos por fuerzas pertenecientes al gobierno habrían de provocar una severa protesta de parte de la jerarquía. Los obispos condenan errores y abusos específicos, entre estos crímenes, la pastoral denuncia los secuestros, los asesinatos, las detenciones indiscriminadas y el encarcelamiento. Gradualmente el problema se fue complicando, en la carta de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal a los miembros de la Junta Militar, los obispos tratan el problema «sobre inquietudes del pueblo cristiano, por los detenidos desaparecidos». En otra pastoral de julio de 1981 se señalan los derechos humanos como asunto de prioritaria consideración, y se recuerda al gobierno su sagrado deber de proteger esos derechos. El poder militar entregó el poder al gobierno democrático el 10 de diciembre de 1983. Entre los propósitos de éste se halla el de hacer justicia. El acontecimiento coincidió con la XLVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina que produjo un documento denominado *Ante la nueva etapa del país,* donde manifiesta su alegría por el reencuentro con el Estado de derecho y con una democracia que fue buscada con responsabilidad y fortaleza.

* * *

Actualmente se advierten manifestaciones extraordinarias de la piedad popular como se demostró en la visita del papa Juan Pablo II y en las peregrinaciones al santuario de Luján, a 60 kilómetros de Buenos Aires, donde se reúnen más de dos millones de participantes. También se advierte una renovación vocacional: en 1984 cursaban estudios en los seminarios 1800 estudiantes. Elementos positivos en la vida de la Iglesia argentina son los signos de retorno a los valores estrictamente religiosos: menos discusiones, más pastoral directa; menos política, más vida sacramental; menos sociología, más caridad.

Capítulo XIX

EVOLUCIÓN SOCIOPOLÍTICA DE CHILE EN EL SIGLO XX

Por Luis Pacheco Pastene
y María Antonieta Huerta
Profesores de la Universidad Javeriana de Bogotá

BIBLIOGRAFÍA: AFFONSO - GÓMEZ - KLEIN - RAMÍREZ, *Movimiento campesino chileno,* ICIRA, Santiago 1970; D. AMUNATEGUI, *El proceso intelectual y político de Chile,* Editorial Nacimiento, Santiago 1936; A. ALESSANDRI, *El Presidente Alessandri a través de sus discursos y actuaciones políticas,* Imprenta Gutemberg, Santiago 1926; F. ALIAGA, *Itinerario histórico de los Círculos de Estudio a las comunidades de base,* ESEJ, Santiago 1977; id., *Historia de los movimientos apostólicos juveniles de Chile,* ESEJ, Santiago 1973; F. ALIAGA - J. OSORIO, *Historia de la Iglesia en Chile, período 1914-1939,* en *Historia de la Iglesia,* EDICEP, Valencia 1982; F. ALIAGA y otros, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile (1952-1977),* ESEJ, Santiago 1979, 4 vols.; ARANDA - MARTÍNEZ, *Las bases económicas. Algunas características estructurales en Chile Hoy,* Siglo XXI, Santiago 1971; F. ARANEDA, *Cien años del Arzobispado de Santiago 1840-1940,* Talleres Gráficos Casa del Niño, Santiago 1940; id., *Breve historia de la Iglesia en Chile,* Universidad Católica de Santiago, Santiago 1968; F. CAMPOS HARRIET, *Historia Constitucional de Chile,* Editorial Jurídica, Santiago 1963; J.M. CARO, *Orientaciones sociales señaladas por los Pontífices,* «Revista Católica», núm. 500, Santiago 1922; id., *Entrevista a monseñor Caro realizada por Joaquín Blaya Allende,* Editorial Auda, Valparaíso 1939; id., *Pastoral sobre algunos problemas sociales,* «Revista Católica», núm. 938, Santiago 1948; CEDIAL, *Cristianos latinoamericanos y socialismo* (recopilación documental), Bogotá 1972; M. CRUCHAGA, *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Chile,* S/E, Madrid 1929; G. CRUZAT, *Chile comienza a cambiar,* en «Mensaje», núm. 137, Santiago 1965; F. CUMPLIDO, *La Constitución de 1925 y el cambio social,* «Mensaje», núm. 250, Santiago 1976; R. DONOSO, *Breve historia de Chile,* EUDEBA, Buenos Aires 1960; A. EDWARDS, *La Fronda Aristocrática,* Editorial del Pacífico, Santiago 1959; ELGUETA - CHELEN, *Breve historia de medio siglo en Chile,* en *América Latina, historia de medio siglo,* Siglo XXI, México 1977; F. ENCINA, *Historia de Chile,* Editorial Zig Zag, Santiago 1950; EPISCOPADO CHILENO, *Instrucciones pastorales acerca de los problemas sociales,* núm. 52, Santiago 1949; id., *Documentos del Episcopado. Chile 1970-1973,* Ediciones Mundo, Santiago 1974; id., *Documentos Episcopado. Chile 1974-1982,* Ediciones Mundo, Santiago 1982; id., *Asamblea Plenaria: un camino cristiano,* Punta de Tralca, «El Mercurio», Santiago 17 de diciembre de 1983; J. EYZAGUIRRE, *La doctrina social católica en la Historia de Chile,* conferencia dictada en la Universidad Católica de Santiago el 17 de julio de 1961; A. FONTAINE - GATICA - H. GUZMÁN - C. JOHANSON - G. VALDIVIESO - J. VIAL - M. BOORGUINAT - R. HERRERA, *El presente de Chile y el*

Evangelio, en «Mensaje», núm. 196, Santiago 1971; id., *La Iglesia católica en los últimos veinte años,* «Mensaje», núm. 203, Santiago 1971; M. GARRETON, *Los universitarios católicos y su misión,* Imprenta Gutemberg, Santiago 1933; H. GODOY (compilador), *Estructuras sociales de Chile,* Editorial Universitaria, Santiago 1971; J. GORBEA, *El impacto pastoral,* «Mensaje», núm. 11, Santiago 1962; G. GRAYSON, *El partido demócrata cristiano chileno,* Editorial Francisco de Aguirre, Santiago 1968; GRUPO DE LOS OCHENTA, *Declaración de los Ochenta,* «Política y Espíritu», núm. 320, Santiago 1971; E. HAMUY, *El proceso de democratización fundamental,* en GODOY, o.c.; J. HUBNER, *Los católicos en la política,* Editorial Zig Zag, Santiago 1959; M.A. HUERTA, *Evolución histórica del agro y de la Reforma Agraria en Chile 1920-1973,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983; A. HURTADO, *Sindicalismo,* Ediciones Difusión, Santiago 1947; J. JOBET, *El partido socialista y el Frente Popular en Chile,* «Arauco», núm. 85, Santiago 1967; J. JOHNSON, *Atrincheramiento político de los sectores medios en Chile,* en GODOY, o.c.; M. LARRAÍN, *La Iglesia ante el problema social,* Editorial Difusión, Santiago, 1941; O. LARSON, *La ANEC y la Democracia Cristiana,* Ediciones Difusión, Santiago 1967; Á. LAVIN, *El padre Hurtado apóstol de Jesucristo,* Imprenta San José, Santiago 1977; id., *Espiritualidad del padre Hurtado,* Imprenta San José, Santiago 1977; id., *El padre Hurtado S.I., amigo y apóstol de los jóvenes,* Imprenta San José, Santiago 1978; id., *El padre Hurtado. Su enfermedad y muerte,* Imprenta San José, Santiago 1980; A. MAGNET, *El padre Hurtado,* Editorial del Pacífico, Santiago 1955; G. MCBRIDE, *Chile land and society,* American Geographical Society, Nueva York 1936; «Mensaje», *El cristiano frente al marxismo* (editorial), núm. 129, Santiago 1964; J. MORRIS, *Las élites, los intelectuales y el consenso,* Editorial del Pacífico, Santiago 1967; C. ORREGO, *Sacerdotes católicos en la construcción del socialismo,* en *Cristianos por el socialismo, consecuencia o alienación política,* IDEP, Santiago 1972; C. OVIEDO, *Carácter de la separación Iglesia-Estado en Chile,* «Finis Terrae», núm. 12, Santiago 1956; Cardenal E. PACELLI, *Carta sobre la Acción Católica y la Política,* «Boletín de la Acción Católica», núm. 17, Santiago 1934; P.L. PACHECO, *Perspectiva histórica del pensamiento sociopolítico de los Obispos chilenos (1962-1973),* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983; id., *Chile: crisis militar, alternativa democrática,* «Guión», núm. 313, Bogotá, junio 1983; R. PERAGALLO, *Iglesia y Estado,* Imprenta Gutemberg, Santiago 1923; F. PIKE, *The conflict between church and state in Latin America,* Knopf, Nueva York 1964; C. PRECHT BAÑADOS, *Diez años de la Iglesia chilena. Desafíos pastorales,* «Mensaje», núm. 303, Santiago 1981; J. RAMÍREZ ARELLANO - J. ARRIETA, *Toma de la catedral: un angustioso llamado a los cristianos,* «Mensaje», núm. 172, Santiago 1968; «Revista Católica», *Vida espiritual y religiosa de la Arquidiócesis,* núm. 870, Santiago 1910; F. SILVA, *Notas sobre el pensamiento socialcristiano a fines del siglo XIX,* «Historia», núm. 4, Santiago 1965; SILVA BASCUÑÁN, *Una experiencia socialcristiana,* Editorial del Pacífico, Santiago 1949; SILVA COTAPOS, *Historia eclesiástica de Chile,* Imprenta Gutemberg. Santiago 1925; O. SUNKEL, *Cambios sociales y frustración en Chile,* «Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Chile», año 23, Santiago 1965; id., *Cambios estructurales. Estrategias de desarrollo y planificación en Chile,* «CEREN», núm. 4, Santiago 1970; Cardenal D. TARDINI, *Sobre la unión de los católicos,* «Revista Católica», núm. 948, Santiago 1950; S. TORRES, *El quehacer de la Iglesia en Chile 1925-1970,* Fundación Obispo Manuel Larraín, Talca 1971; G. URZUA, *Los partidos políticos chilenos,* Editorial Jurídica, Santiago 1968; UNIDAD POPULAR, *Programa de la Unidad Popular,* «El Siglo», 23 de diciembre 1969.

Publicaciones periódicas: «Revista Católica», Santiago; «Revista Política y Espíritu», Santiago; «El Mercurio» (diario), Santiago; «El Siglo» (diario), Santiago.

I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Para una mejor comprensión del rol de la Iglesia en el siglo XIX, es necesario, aunque sea a grandes rasgos, señalar algunos elementos del siglo XX que son determinantes en su evolución.

Chile es uno de los países del continente latinoamericano, que pese a presentar la misma problemática general, logra tempranamente superar la anarquía derivada de las características que presentó la independencia de las colonias hispanoamericanas, logrando evolucionar paulatinamente hacia la democracia restringida y luego ampliada en el siglo XX, con excepcionales momentos de desequilibrio. La fórmula que permite la estabilidad en la primera mitad del siglo XIX es la República autocrática (1830-1860) a partir de Diego Portales, que logra sentar la institucionalidad del país a través de la Constitución de 1833, presidencialista y autoritaria, que predomina casi un siglo (1833-1929).

Esta Constitución consagra los tres elementos básicos del poder de la oligarquía nacional, el control sobre la tierra como pilar estructurador de la sociedad, el sistema electoral censitario que da el control del Estado en forma permanente y el reconocimiento de la Iglesia como puntal del proceso, reiterando la unión del Estado y la Iglesia, y reconociendo la religión católica romana como la única oficial y excluyente de toda otra fe en el país[1].

La Iglesia chilena adquiere su autonomía como metropolitana, superando así su dependencia del arzobispado de Lima, a partir de 1841. Desde este momento comienzan las transformaciones de la vida eclesiástica del país, destacando la creación de la «Revista Católica», órgano del clero que unido a la colaboración de la Iglesia en la fundación de la Universidad de Chile en 1843 y en ella de una Facultad de Teología, permite una mejor preparación del clero, logrando destacar en América Latina[2].

La unión del Estado y la Iglesia tiene sus antecedentes en la etapa colonial, en que actuaban conjuntamente, teniendo la Iglesia control sobre la educación, el sistema de valores estructurados de la sociedad, parte del sistema administrativo, poder económico, rol que los nuevos países tratan de conservar; Frederick Pike señala que «(...) las autoridades eclesiásticas y sus partidarios laicos insistían en que la única tradición unificadora y constructiva a partir de la cual los latinoamericanos podrían establecer un orden y lograr progresos, era la tradición católica de los tiempos coloniales. Según afirmaban, apartarse de ella provocaría el caos y originaría instituciones políticas deformadas y antinaturales, por no estar arraigadas en el pasado. El chileno Diego Portales (la figura política dominante de 1830-1837) fue uno de los discutidos estadistas que creyeron necesario preservar el poder e

1. Cf. F. CAMPOS HARRIET, *Historia constitucional de Chile,* Editorial Jurídica, Santiago 1963.
2. Cf. F. ARANEDA, *Cien años del Arzobispado de Santiago 1840-1940,* Talleres Gráficos Casa Nacional del Niño, Santiago 1940; «Revista Católica», *Vida espiritual y religiosa de la Arquidiócesis,* núm. 870 (Santiago 1910), p. 264-315.

influencia tradicionales de la Iglesia, como medio de obtener la unidad y estabilidad nacionales»[3].

Sin embargo, a partir de la década del cuarenta comienzan los roces entre el Estado y la Iglesia por los asuntos eclesiásticos, ya que la conservación del Derecho de Patronato por parte del Estado chileno le permitía injerencias en asuntos internos de la Iglesia, como por ejemplo, la elección de la jerarquía; esta situación permanecerá vigente hasta la separación de ambos poderes a partir de 1925. Será una de las problemáticas que marca la Iglesia decimonónica en Chile; otro problema que enfrentará la Iglesia es la tendencia laicista y socialista que comienza a proyectarse a partir de 1848 por influencia de los movimientos europeos, generando la «Sociedad de los Iguales», de Santiago Arcos y Francisco Bilbao, que serán rechazados por la Iglesia a través de una pastoral del arzobispo Rafael Valentín Valdivieso; por otro lado, un grupo de liberales disidentes trata de derrocar en 1851 la República autocrática, para imponer un gobierno democrático con sufragio universal y protección a los derechos individuales. Sus planteamientos están encaminados a conseguir establecer desde arriba y sin movilización popular las transformaciones necesarias para consolidar un capitalismo moderno, entre estas reformas liberales está el control sobre el poder de la Iglesia y el deseo de separarla del Estado. Si bien la revolución es controlada, se irán logrando en la segunda mitad del siglo las reformas necesarias para modernizar el proceso, entre ellas, paulatinamente, las referentes a la Iglesia; en 1873 bajo la presidencia de Errazuriz se promulgan reformas laicistas que someten al clero a la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, se establece la libertad de cultos para todas las sectas religiosas; luego bajo la presidencia de don Domingo Santa María, se autoriza a los protestantes a establecer sus propios cementerios y se intenta legalizar el matrimonio civil, lo cual se logra en 1880 junto con el registro civil de nacimiento y el control sobre algunos cementerios.

Esta problemática se traslada al plano político, en la medida en que a partir de la década del cuarenta se van consolidando los dos partidos tradicionales, conservadores y liberales, impugnando estos últimos el rol de la Iglesia en la nación, apoyando medidas para contrarrestar su poder y control sobre lo administrativo y educacional, promueven ideas laicistas, apoyan a los protestantes y propician un proyecto de separación de la Iglesia y el Estado en 1888, que llega a discutirse en el Congreso pero que no es aprobado[4]. Por otra parte, como señala McBride, el poder de los organismos eclesiásticos y sus bienes eran ambicionados por los grupos económicos del país[5].

3. F. Pike, *The Conflict Between Church and State in Latin America,* Knopf, Nueva York 1964, p. 7.

4. Cf. M. Cruchaga, *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado de Chile,* S/E, Madrid 1929; Peragallo Roberto, *Iglesia y Estado,* S/E, Santiago 1923; Oviedo Carlos, *Carácter de la separación Iglesia Estado en Chile,* «Finis Terrae», núm. 12, 1956,

5. G. McBride, *Chile land and society,* New York American Geographical Society 1936, p. 198.

El conflicto más serio de este período fue el llamado la «cuestión del sacristán» donde se confrontaron los dos poderes bajo el gobierno de don Manuel Montt, llegando a puntos altamente conflictivos como la amenaza de exilio que pesaba sobre el arzobispo Valdivieso, de no acatar el fallo de la Corte Suprema sobre el problema planteado. Si bien se llega finalmente a un acuerdo, este hecho agudizó el conflicto y para algunos autores, éste es el momento en que la Iglesia, en la historia chilena, se compromete en política a aliarse con el Partido Conservador. Paralelamente a este problema, el gobierno de Montt se negaba a aceptar el reingreso de los jesuitas al país y pretendía establecer relaciones con el Vaticano bajo sus propias condiciones, lo cual le fue rechazado[6].

Desde mediados del siglo, el país se ve enfrentado a la consolidación de su economía agrominera exportadora y a su integración en la división internacional del trabajo, lo que trae como consecuencia el desarrollo de la infraestructura y del urbanismo en forma progresiva, provocando importantes transformaciones socioeconómicas en el país. Los grupos dominantes, sin mayores confrontaciones, promueven simultáneamente el progreso, pero no parecen estar dispuestos a aceptar la dinámica social que estos cambios provocan, agudizando la problemática social y la concentración de la riqueza. A ello se une, que en la primera mitad del siglo, predomina el control nacional sobre la economía y el liberalismo va penetrando en el país lentamente, por ello al comienzo el *laissez faire* no es dominante y se busca proteger los intereses nacionales utilizando al Estado para la defensa de ellos. Luego en la segunda mitad del siglo, cuando la doctrinal liberal clásica es predominante y comienza la fuerte penetración del capital extranjero, el Estado asumirá su puesto tradicional en esta doctrina, subsidiario y gendarme, por lo cual tampoco intentará asumir los desequilibrios que se van generando.

A partir de la segunda mitad del siglo, se consolida la minería como uno de los elementos económicos que sostiene la nación, perdiéndose poco a poco el control nacional sobre la economía y los recursos naturales, que irán siendo asumidos por el capital extranjero, inglés y luego norteamericano, como ocurre en la mayor parte de América Latina, generándose una etapa denominada de desnacionalización de las economías nacionales, que dura hasta los años treinta del siglo xx. A este fenómeno en el proceso chileno, lo ha llamado Aníbal Pinto la «frustración del desarrollo», y tiene fuertes incidencias sociales sobre el país[7].

La Iglesia se mostrará crecientemente preocupada por esta situación, lo que irá marcando su propia evolución en forma característica. Sin embargo, la forma como se enfrenta la cuestión social no significa una crítica al orden establecido, con el cual la Iglesia está acorde, se hace desde la perspectiva de la beneficencia y la caridad hasta fines del siglo, cuando la encíclica

6. Cf. F. Araneda, op. cit.

7. En este aspecto seguiremos los lineamientos del trabajo de M.A. Huerta, *Evolución histórica del agro y la Reforma Agraria en Chile 1920-73,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983.

Rerum Novarum asume, por primera vez, el problema social y da los primeros fundamentos de una doctrina social de la Iglesia.

La Iglesia, para enfrentar los problemas anteriormente reseñados, crea diversos elementos a partir de la década del treinta, como son los colegios en manos de congregaciones católicas, como los Sagrados Corazones en 1834, el Colegio San Ignacio (1856), las Escuelas Católicas de Santo Tomás de Aquino (1862) y otras; las congregaciones como los Hermanos de las Escuelas Cristianas (1862) entre otras, que asumen parte del problema social; a nivel de la formación cristiana, destacan los Círculos de Estudios vinculados a las Congregaciones Marianas y al San Ignacio, donde se harán importantes reflexiones sobre lo social y los Círculos Católicos de la Juventud (1876), lo mismo que las Conferencias de San Vicente de Paúl (1856), las cofradías y asociaciones obreras, y los seminarios, junto a la creación de la universidad Católica (1889)[8].

Políticamente, el país ha logrado ir evolucionando hacia la democracia restringida luego de la década del sesenta, bajo un esquema de predominio presidencialista no muy efectiva por las luchas partidistas.

A esto se une la Guerra del Pacífico (1879) con Bolivia y Perú que marcará al país; la victoria en ella no sólo amplía el territorio nacional en forma significativa, sino que da a Chile el control de las salitreras; pese a que por diversos motivos un 60 % de ellas queda bajo el control inglés, significará importantes ingresos nacionales que se destinarán al desarrollo de la infraestructura y del urbanismo ayudando a consolidar dos nuevos grupos sociales en forma paulatina, el sector medio, vinculado a las actividades administrativas, comerciales y de profesiones liberales, y los sectores obreros urbanos, vinculados al desarrollo de la infraestructura y de la minería. Estos dos nuevos grupos sociales no tendrán vías institucionales de integración al desarrollo nacional, ni serán incorporados por los partidos tradicionales, agudizándose su presión por solucionar sus problemas y por integrarse, lo cual marcará el proceso chileno de fines del siglo XIX.

Otro hecho destacado a finales del siglo con fuerte incidencia nacional, es la pacificación de la Araucanía (1881), toda la zona al sur de Concepción, que desde la colonia estaba en manos de los indios araucanos, esto le permitirá al país incorporar teóricamente unas 800 000 hectáreas de cultivo y unas 600 000 hectáreas de bosques, desarrollándose un proceso de colonización de esta vasta zona, que principalmente se dedicará a la producción de trigo y ganadería[9].

En 1891, se confrontan dos tendencias políticas y socioeconómicas en el país, generando una revolución bajo la presidencia de don José Manuel Balmaceda. Por una parte, los partidarios de un ejecutivo fuerte, que se imponga y pueda consolidar los cambios necesarios a la nación por encima

8. Cf. F. ARANEDA, op. cit; F. ALIAGA, *Itinerario histórico de los Círculos de Estudios a las Comunidades de Base*, ESEJ, Santiago 1977; C. SILVA COTAPOS, *Historia Eclesiástica de Chile*, S/E, Santiago 1925.

9. Cf. M.A. HUERTA MARÍA, op. cit.

de los grupos de intereses dominantes, con un esquema nacionalista, orientado a impulsar la industrialización y el control del capital extranjero; y el otro grupo, partidario del predominio parlamentarista, el librecambismo y el desarrollo del país en base al capital extranjero. Esta última tendencia es la que con ayuda del capital inglés triunfa en la revolución consolidando la dependencia y el parlamentarismo[10].

Un hecho importante de destacar es cómo a partir de la década del setenta comienzan a darse las primeras huelgas y presiones de los sectores populares con débil organización y fácilmente controladas, pero que ponen de manifiesto las dificultades de los sectores más débiles, lo cual tiende a acercar los grupos dominantes, especialmente conservadores y liberales cuya mayor discrepancia había sido la controversia por la Iglesia ya superada casi en la práctica a fines del siglo, por otra parte se impone el parlamentarismo que no responde a una democratización sino a la diversificación de la oligarquía.

Es interesante señalar la actuación de la Iglesia en esta revolución, ya que fue llamada por los grupos en conflicto a oficiar de mediador, el resultado fue la división de los sectores eclesiásticos, por lo cual el arzobispo Mariano Casanova debió llamar al clero a prescindir de participar en el conflicto por ser éste netamente político, esto lo hace en una pastoral de mayo de 1891, aconsejado por León XIII[11].

La Iglesia, a fines del siglo, manifiesta una importante proyección sobre el país a través de su acción. Desde que se creó (1858) el Colegio Pío Latinoamericano en Roma comienza a vincularse el clero nacional con las experiencias europeas a nivel de lo social, especialmente belga y francesa, lo cual se ratifica con el concilio Vaticano I (1870). Hay un importante aumento en el país de órdenes y congregaciones religiosas y diocesanas que ayudarán a consolidar el rol de la Iglesia en toda la vida nacional.

En 1895 monseñor Casanova convoca el Sínodo Diocesano de Santiago, en el cual se redactan los artículos básicos de la legislación canónica para el gobierno de la Iglesia chilena, que luego será ratificado en el Congreso Plenario de América Latina (1899) en Roma, que lo impondrá para el resto del continente, e igualmente estará acorde en su mayoría con el Código de Derecho Canónico promulgado en 1918.

En 1889 monseñor Casanova funda la Universidad Católica de Chile que reforzará la línea de pensamiento de la Iglesia jugando un destacado papel en la nación hasta la actualidad.

En lo social destaca la fundación de los patronatos, tomados de la experiencia belga, que tenía por objetivo crear una serie de círculos de estudio para explicar la posición de la Iglesia ante los problemas sociales, lo cual se

10. Cf., sobre la historia del país en el siglo XIX, A. EDWARDS, *La Fronda aristocrática*, Ediciones del Pacífico, Santiago 1959; D. AMUNATEGUI, *El progreso intelectual y político de Chile*, Editorial Nacimiento, Santiago 1936; R. DONOSO: *Breve historia de Chile*, Eudeba; F. ENCINA, *Historia de Chile*, Editorial Zig Zag, Santiago 1950.

11. Cf. F. ARANEDA, *Breve historia de la Iglesia en Chile*, Universidad Católica, Santiago 1968.

verá reforzado por la encíclica *Rerum Novarum;* esta institución vinculó a los jóvenes de la oligarquía con los trabajadores, acercándoles a la realidad nacional y despertando su conciencia social[12].

Lo anterior, unido a la creación de la Sociedad de San José (1885), de orientación mutualista para los obreros, y a la sociedad de San Vicente de Paúl (1880), lleva a una intensa labor en favor de los trabajadores y sus problemas por parte de la Iglesia, lo cual, si bien tenía un enfoque paternalista al comienzo, se modifica con la difusión de la encíclica social del papa León XIII.

El impacto de la encíclica *Rerum Novarum* en Chile fue grande y conflictivo, ya que el Partido Conservador no deseaba modificaciones del *statu quo* y no asumía el problema social. Mientras, por otro lado, un grupo de laicos católicos y religiosos comenzó a generar actividades inspiradas en ella, que coincidieron con los primeros esfuerzos de los trabajadores urbanos por organizarse y defender sus derechos[14].

II. Los cambios en la sociedad chilena y en la Iglesia en la primera mitad del siglo XX

1. *Separación de la Iglesia y el Estado (1925)*

Las primeras décadas del siglo XX, para Chile, estarán marcadas por la lucha de los sectores medios y obreros urbanos por conquistar la democracia ampliada, sin que por ello se pretenda una modificación radical del sistema imperante, más bien se trata de modernizar las estructuras, democratizando el proceso sociopolítico y económico del país. Como se señaló anteriormente, los partidos tradicionales no llegaron a incorporar a sus filas los nuevos sectores sociales ni sus aspiraciones, las cuales son canalizadas por el Partido Radical y el Partido Democrático, y más tarde por el nacimiento de los partidos obreros: socialista y comunista. Al comenzar el siglo veinte, el problema social no ha sido asumido ni por el Estado ni por los partidos políticos tradicionales, la presión de los sectores obreros se manifiesta en huelgas, que son fuertemente reprimidas originando las llamadas «*masacres* obreras» en las primeras décadas del siglo.

Los sectores populares urbanos luchan por conseguir la sindicalización y una legislación laboral y social que los proteja, para lo cual cuentan con el apoyo de amplios sectores de la Iglesia y la juventud conservadora. Más tarde, en 1909, se forma la Federación Obrera de Chile, enmarcada al comienzo de la actividad mutualista, pero que va derivando poco a poco,

12. Un papel desempeñan en ella los estudiantes del Colegio de San Ignacio, de los jesuitas, de donde saldrán importantes hombres de la Iglesia chilena como de la política nacional.

13. Cf. F. Aliaga, op. cit.; del mismo autor, *Historia de los movimientos apostólicos juveniles de Chile,* ESEJ, Santiago 1973.

14. Destacan entre otros: Melchor Concha y Toro, monseñor Miguel Clar, Juan Enrique Concha Subercasseaux, monseñor Martín Rucker, Juan Ignacio González Eyzaguirre.

hacia la izquierda e integrándose a la Tercera Internacional Comunista en 1919.

La inquietud de la Iglesia por los sectores obreros se plantea tanto a nivel espiritual como material, destacando la labor de algunos sacerdotes que crearán conciencia y fomentarán la formación de grupos de jóvenes de los principales colegios católicos en el pensamiento y la acción social cristiana, como los padres, Guillermo Viviani Contreras, Fernando Vives Solar, Jorge Fernández Pradel, al comenzar el siglo. Tuvieron una fuerte influencia a nivel político y en la formación de los futuros líderes del movimiento de la juventud conservadora, que más tarde formarán la Democracia Cristiana, como Eduardo Frei, Bernardo Leigthon, Ignacio Palma[15].

La situación socioeconómica del país se agrava progresivamente a partir de la primera guerra mundial, especialmente por la aparición del salitre sintético que desplazará paulatinamente al salitre natural, principal producto de exportación en que se sostiene la economía nacional; constituyendo el 50 % de las entradas ordinarias del Estado, la cesantía será de proporciones alarmantes, lo que agudizará la situación social de los sectores populares, sobre todo si consideramos que la economía agraria también presenta crisis al producirse un desequilibrio entre el crecimiento de la población muy acelerado y la producción agrícola deficitaria, cubriéndose la diferencia con importación de alimentos y materias primas agropecuarias. A ello se une la necesidad de reemplazar el salitre como elemento básico de exportación, lo cual se hará con el cobre, para lo cual se recurre al capital extranjero, en este momento como casi siempre de América Latina, el capital norteamericano, que irán aumentando su participación en la economía chilena.

Frente a esta situación, que en lo político se manifiesta como presión por una democratización, las elecciones de 1920 aparecen como una coyuntura, que permitirá el triunfo de la Alianza Liberal, con la candidatura de Arturo Alessandri, que representa a los sectores medios y populares con un vasto programa de cambios, en los cuales prima el lema de «asumir la cuestión social» y de «un Chile para los chilenos».

Alessandri enfatiza la necesidad de resolver el problema social y del reconocimiento del rol del trabajador en la nación y, por tanto, de sus derechos; en este sentido, se considera una amenaza para los que se opongan a ello y quieran conservar el *statu quo* tal como está. Su triunfo en las elecciones, gracias al cambio de la ley electoral que permite ampliar los estamentos que participan, significan el ascenso de los sectores medios y populares al poder, que por primera vez se mantendrán en él hasta la década de los cincuenta.

El país ha sufrido importantes transformaciones hacia la década de 1920, su población asciende aproximadamente a 3 800 000 habitantes, de los cuales todavía hay un 54 % rural, pero el urbanismo va conquistando terreno; la economía ha encontrado serios problemas debido a la crisis del salitre,

15. Cf. Grayson, *El Partido Demócrata Cristiano Chileno,* Editorial Francisco de Aguirre, Santiago 1968.

urge reorientar el proceso económico con espíritu nacionalista, que es lo que postula este presidente, quien intentará consolidar reformas sociales (legislación social, Código del Trabajo, sindicalismo, educación, etc.), reformas administrativas (fortalecer el ejecutivo, creación de instituciones que fomentan el cambio a nivel del Estado), reformas políticas (contenidas en la constitución política de 1925) y reformas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, buscando la separación[16].

A pesar de haber sectores mayoritarios favorables al cambio, incluyendo la Iglesia, los sectores medios, populares, los partidos Radical, Demócrata, Alessandri no cuenta con mayoría en el Parlamento, donde serán frenados todos sus proyectos de ley, necesarios para los cambios propuestos en su programa. Esto lleva a un planteamiento militar en 1924, que tiende a ratificar el orden establecido y frenar las posibilidades del cambio, esta Junta será a su vez derrocada por otro movimiento militar en 1925 que se declara partidario de los cambios, permitiendo el regreso del mandatario al país y la aprobación de la legislación necesaria para implementar el proceso, entre ellos, la nueva constitución[17].

A partir de este momento comienza un proceso de democracia ampliada, que busca la integración de los nuevos sectores sociales a través de la sindicalización urbana[18] y la legislación social; la constitución de 1925 representa para el país el régimen presidencial, la separación de la Iglesia y el Estado y el reconocimiento, por primera vez, de la función social de la propiedad privada, a la cual le pone un límite, pero la conserva como pilar del proceso. Esta Constitución tendrá vigencia hasta el golpe militar de 1973, un aspecto importante en ella es el nuevo rol del Estado, que superando el concepto subsidiario del liberalismo clásico, adopta una intervención directa en el problema social nacional y en ciertas áreas de la economía[19].

La separación de la Iglesia y el Estado se hace con plena participación de ambos, en un entendimiento mutuo, sin conflictos. Alessandri había tratado personalmente en Roma el asunto con el papa Pío XI y con el cardenal secretario Pedro Gasparri, y en Chile confía la redacción del artículo a monseñor Rafael Edwards y a don Carlos Aldunate Solar, lo que luego será revisado por el nuncio monseñor B. Aloisi Masella. Al momento de consolidarse la separación, el 18 de septiembre de 1925, bajo el gobierno del arzobispo Crescente Errázuriz, el Episcopado declara que, «el Estado se

16. Cf. M.A. HUERTA: op. cit. Alessandri A., *El Presidente Alessandri a través de sus discursos y actuaciones políticas,* Imprénta Gutemberg, Santiago 1926.

17. Cf. M.A. HUERTA, op. cit., Ch. ELGUETA, *Breve historia de medio siglo en Chile,* en «América Latina»; *Historia de medio siglo,* Editorial Siglo XXI, México 1977; J. JOHNSON, *Atrincheramiento político de los sectores medios en Chile,* en H. GODOY, *Estructura social de Chile,* Ediciones Universitarias, Santiago 1971.

18. La legislación sindical (ley 4057) sólo es aceptada por los sectores dominantes mientras no toque al campesino, dadas las dificultades de Alessandri, éste acepta transigir. Los campesinos entrarán a la sindicalización sólo a partir del gobierno de Eduardo Frei realmente, cuya ley de sindicalización corresponde al año 1967.

19. Cf. F. CUMPLIDO, *La Constitución de 1925 y el cambio social,* «Mensaje», n.° 250, julio, Santiago 1976, p. 273.

separa en Chile de la Iglesia; pero la Iglesia no se separará del Estado y permanecerá pronta a servirlo; a atender al bien del pueblo; a procurar el orden social; a acudir en ayuda de todos, sin excepción de sus adversarios en los momentos de angustia en que todos suelen, durante las grandes perturbaciones sociales, acordarse de ella y pedirle auxilio»[20].

Con esta separación, si bien se da por terminado el derecho de Patronato, y la religión oficial y excluyente, el Estado reconoce a la Iglesia la personalidad de derecho público, la ayuda económica y su rol en el proceso nacional.

A partir de este momento, la Iglesia se reorganiza eclesialmente a nivel del territorio nacional, creándose nueve diócesis más: Valparaíso, Temuco, San Felipe, Rancagua, Linares, Talca, Chillán, Antofagasta, Puerto Montt, entre 1925 y 1939, quedando así constituida por tres arquidiócesis, doce diócesis, dos vicariatos apostólicos, una prefectura apostólica y la vicaría castrense creada a partir de 1910 para la pastoral entre las fuerzas armadas[21].

A partir de este momento, claramente la Iglesia deja de ser defensora del *statu quo* y comienza a promover el cambio social, considerando que el origen del problema está en las injustas y desequilibradas estructuras nacionales; es claro que la posición no es al comienzo totalmente unánime, pero en corto tiempo se presenta así, como consecuencia de la necesidad de poner en práctica las enseñanzas de la encíclica *Rerum Novarum.*

De este modo el siglo veinte comienza para Chile, a nivel del catolicismo y de la Iglesia, marcado por lo social, con fuertes influencias de Europa, especialmente belgas y francesas, unidas a la encíclica mencionada y a las experiencias de fines del siglo XIX, con la ventaja de que ahora se identifican mejor los orígenes del problema, lo cual permite ir superando la actitud paternalista del período anterior.

Las primeras pastorales y acciones organizativas del siglo dan muestra clara del interés y esfuerzo de la Iglesia por asumir los dos temas centrales que la preocupan: lo social y la relación de la Iglesia con lo político. Sobre lo social podemos mencionar la pastoral de monseñor Ignacio González en 1902, recogiendo las enseñanzas de la *Rerum Novarum,* o la destacada labor, a favor de los obreros en el norte del país, de monseñor José María Caro; la organización del primer Congreso Social Católico en 1904; o la labor en defensa de los indígenas del sur realizada por monseñor José Fagnano y el Congreso Araucanista de los Obispos de Chile en 1916; o la destacada labor desde su cátedra de Economía Social en la Universidad Católica de Santiago, del profesor Francisco de Borja Echeverría, que intenta poner en contacto a sus alumnos con la realidad social misma[22].

20. Declaración conjunta del Episcopado chileno citada en F. ARANEDA, *Cien años del Arzobispado de Santiago,* op. cit., cf. F. ALIAGA-G. OSORIO, *Historia de la Iglesia en el período 1914-1939,* en *Historia de la Iglesia,* Ediciones EDICEP, Valencia 1982, p. 637.

21. Cf. ALIAGA-OSORIO, op. cit., p. 644.

22. Al respecto, pueden consultarse los números de la «Revista Católica» en las primeras

La Iglesia intenta integrar a los laicos a esta labor de estudiar la problemática social y la doctrina de la Iglesia al respecto, como a la búsqueda de soluciones dentro de este espíritu; lo intenta a través de la promoción de obras de tipo mutual, cooperativas, sindicalización, capacitación en talleres, educación y reflexión a través de círculos de estudio, traducidos en obras como el Patronato de los Sagrados Corazones (1907), la Liga del Trabajo (1907), la Sociedad de Ollas Infantiles (1908), los Centros Obreros de Instrucción (1917), la Sociedad de Apostolado de Instrucción (1918), la fundación de la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC) en 1915 y la Federación Chilena del Trabajo que agrupaba a los sindicatos católicos en 1922. Destaca igualmente la labor de monseñor Martín Rucker en la formación de los círculos de estudios, del padre Guillermo Viviani como promotor de sindicatos católicos y de las Casas del Pueblo, del padre Fernando Vives, asesor del pensamiento juvenil socialcristiano, considerado como uno de los más importantes, expulsado dos veces del país por promover actividades de tipo social; la labor del padre Jorge Fernández Pradel en la formación de centros obreros y los encuentros de los lunes[23].

También las pastorales reflejan esta preocupación; pueden mencionarse en 1920 la de monseñor Gilberto Fuenzalida sobre *Los deberes de los católicos en los momentos actuales;* monseñor Crescente Errázuriz en 1921 sobre *La acción social;* en 1922 monseñor José María Caro sobre «las orientaciones sociales señaladas por los pontífices»; monseñor Antonio Castro sobre *La acción social que exige la unión de los católicos bajo la dirección jerárquica de la Iglesia,* en 1922; o la de monseñor Rafael Edwards, *El clero y la acción social,* en 1922; monseñor Gilberto Fuenzalida sobre *Los presentes males de la patria y sus remedios,* en 1925, entre otras muchas[24].

La problemática social fue descrita así por monseñor José María Caro: «... la cuestión social es por sobre todo una cuestión moral y religiosa íntimamente relacionada con la eterna salvación de los hombres; como ya se ha dicho proviene de las dificultades y perturbaciones que padece la sociedad actual, las cuales no son más que el fruto y manifestación del desorden general que reina en el mundo a causa de que la mayor parte de los hombres, al menos prácticamente, han olvidado su origen divino y común del mismo Padre y dependencia del Creador»[25].

Respecto de lo político, en 1922 monseñor Crescente Errázuriz trató de establecer los límites entre la Iglesia y el Partido Conservador señalando

décadas del siglo, donde se fueron reseñando estos hechos; F. SILVA, *Notas sobre el pensamiento social católico a fines del siglo XIX,* «Historia», n.° 4, Santiago 1965, p. 237.

23. Al respecto pueden consultarse las interesantes obras de F. ALIAGA, *Itinerario histórico de los Círculos de Estudios a las Comunidades de Base,* op. cit., *La historia de los movimientos apostólicos juveniles de Chile,* op. cit.

24. Todas ellas pueden encontrarse en la «Revista Católica», en el mismo orden de cita: n.° 462, p. 688, 1920; n.° 483, p. 428, 1921; n.° 500, p. 844, 1922; n.° 500, p. 855, 1922; n.° 521, p. 940, 1922; n.° 570, p. 696, 1925.

25. J.M. CARO, *Orientaciones sociales señaladas por los Pontífices,* «Revista Católica» n.° 500, p. 844, Santiago 1922.

que «... la Iglesia ni responde por los actos de un partido político, ni pretende influir en ellos, y deja a esos partidos en completa independencia. En cambio, la exige también completa y absoluta para la propia acción; ni los hombres ni los partidos políticos deben inmiscuirse en lo que atañe al gobierno eclesiástico...»[26] Se establece igualmente la prohibición absoluta para el clero de participar en política, lo cual genera descontento y oposiciones dentro de la Iglesia, cuyos miembros participaban desde el siglo pasado en política con el Partido Conservador, situación que no se resuelve sino hasta 1934 cuando, hecha la consulta a Roma, responde el cardenal Eugenio Pacelli, secretario de Estado en la que se establece que «un partido político, aunque se proponga inspirarse en la doctrina de la Iglesia y defender sus derechos, no puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca un valor absoluto para todos, y sus actuaciones prácticas están sujetas a error. Por lo mismo, debe dejarse a los fieles la libertad que les compete como ciudadanos de constituir particulares agrupaciones políticas y militar en ellas, siempre que éstas den suficientes garantías de respeto a los derechos de la Iglesia y de las almas»[27].

El Episcopado chileno reforzará la carta del cardenal Pacelli con una nueva pastoral, *La Iglesia, la Acción Católica, La Política y los Partidos Políticos,* en noviembre de 1935.

De la labor anteriormente mencionada hay dos elementos que se deben destacar por lo que representarán en el desarrollo del país; la ANEC y los Círculos de Estudios. Respecto de lo último, donde tuvo gran influencia el padre Viviani, inspirado en la experiencia europea, y la formación de una *elite* escogida, que actuase luego como un fermento en la sociedad, en la doctrina social de la Iglesia, *elite* confrontada con la realidad nacional, por encima de los partidos políticos, «la centralidad del Evangelio, era fuente de toda espiritualidad, y a partir de su lectura, nacía el compromiso con los necesitados y con los obreros por encima de los partidos políticos»[28]. De estas reflexiones sale la primera conciencia social cristiana, que ayudará en la formación de destacados hombres en la Iglesia y en la política nacional.

La ANEC fundada en 1915 por el presbítero Julio Restat y dos estudiantes universitarios, Eduardo Cruz Coke y Emilio Tizzoni, se basa en tres factores: grupo escogido, confesional y el apostolado social. Especialmente cuando comienza a ser asesorado por el padre Óscar Larson en 1928, se orienta a la formación doctrinal de estos jóvenes y a la acción social, formando igualmente destacados personajes de la vida nacional, más tarde se fusionará con la Acción Católica.

Toda esta actividad se verá reforzada por una nueva coyuntura, la crisis mundial de 1929 que afecta profundamente al país agudizando todos sus problemas.

26. Citado por ALIAGA-OSORIO, op. cit. p. 625.

27. «Boletín de la Acción Católica» de Chile, n.° 17, p. 525, Santiago 1934.

28. F. ALIAGA, *La historia de los movimientos,* op. cit., p. 37.

2. *La crisis mundial de 1929 y las transformaciones del país*

En 1927 había asumido el poder el general Carlos Ibáñez, quien forma un gobierno fuerte, que amplía y moderniza la administración, dando gran impulso a las obras públicas, organismos de fomento e inversión estatal a través de empréstitos extranjeros; sin embargo, su política se verá detenida por los efectos de la crisis mundial. Unido a esto, la restricción de las libertades y soluciones no adecuadas a algunos de los problemas internos, agravados ahora por la crisis, genera un movimiento nacional de amplio espectro político, que lo obliga a renunciar en 1931.

Chile presenta ya en su desarrollo antes de la crisis algunos desequilibrios, además de una fuerte dependencia económica, que harán más profundos sus efectos y que se superan muy lentamente, especialmente en la agricultura.

La economía nacional se sostiene en la minería. Perdido ya el salitre como sostén de las exportaciones, ha sido reemplazado lentamente por el cobre, explotado en gran medida, con capital norteamericano; el desempleo generado por la crisis del salitre aún no se ha solucionado, cuando vienen los efectos de la crisis de la economía mundial. El producto *per capita* entre 1927 y 1932 ha perdido el 50 %, la economía se encuentra casi paralizada, se han suspendido las obras públicas, la cesantía ha aumentado en forma alarmante, las reservas de oro también caen y la deuda externa no ha podido cancelarse, la moneda ha perdido la convertibilidad y los términos de intercambio se han deteriorado en un 73,2 %. Las consecuencias: miseria, hambre, desempleo, crisis social, política y económica[29].

El país toma lentamente dos medidas frente a la crisis, que son comunes por lo general en América Latina, a la cual esta situación obliga a cobrar conciencia de su dependencia y subdesarrollo, de la necesidad de un proceso de crecimiento «hacia adentro», el cual se intentará aprovechando la coyuntura mundial a través de la promoción de un proceso de «industrialización en sustitución de importaciones», de un esquema proteccionista; el segundo cambio importante: un nuevo rol del Estado, acorde con los planteamientos del neoliberalismo de ahora: un Estado benefactor e intervencionista en aspectos económicos. Dada la debilidad de la burguesía nacional, el apoyo del Estado es indispensable para promover la industrialización, lo cual se hará a través de la creación de organismos como la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) en 1939, desarrollo de la infraestructura de los servicios, respaldo financiero, al mismo tiempo que el Estado se convierte en receptor y neutralizador de las tensiones sociales a través de la movilidad y del desarrollo de los servicios.

Desde el punto de vista sociopolítico, es un período de inestabilidad y crisis agravada por el marco internacional de este momento de entreguerras, que tendrá fuertes repercusiones en Latinoamérica. Por un lado, la tercera tendencia política nacida en Europa: el fascismo, tiene presencia en el país a través del Movimiento Nacional Socialista de Chile dirigido por Jorge González von Marées; por otro lado, la izquierda influida por las proposiciones del VII Congreso de la Tercera Internacional, de enfrentar al enemigo común del capitalismo y del marxismo, el fascismo, a través de una alianza política amplia: los frentes populares. En Chile, los partidos Comunista, Socialista y Democrático se unirán al partido radical para formar el Frente Popular Chileno, considerado por la derecha tradicional como una gran amenaza.

29. Cf. M.A. HUERTA, op. cit.; ARANDA-MARTÍNEZ, *Las bases económicas, algunas características estructurales en Chile hoy*, Siglo XXI, Santiago 1971; O. SUNKEL: *Cambios estructurales. Estrategias de desarrollo y planificación en Chile*, «CEREN» n.° 4, Santiago 1970.

La fuerza del movimiento obrero internacional se manifiesta en Chile a través del fortalecimiento de las organizaciones obreras, consolidación del partido Socialista, del sindicalismo, aunque es importante hacer notar que esto ocurre principalmente a nivel urbano, el campesino permanecerá al margen de estas transformaciones.

Políticamente, después de la dictadura de Ibánez (1927-1931), el gobierno siguiente es derrocado por un pronunciamiento militar en 1932, con orientación socialista, que intenta en un corto lapso crear todos los instrumentos jurídicos para un cambio radical, y es depuesto en el mismo año. Se convocan elecciones presidenciales en las que sale triunfante nuevamente Arturo Alessandri, quien realiza un gobierno moderado, autoritario, que no logra dar soluciones efectivas a la problemática generada, lo cual unido a algunos hechos desfavorables al gobierno, como la matanza del Seguro Obrero y la represión de la huelga de los ferrocarriles, abren camino al Frente Popular, desprestigiando a la oligarquía tradicional.

El Frente Popular gana las elecciones de 1938 con don Pedro Aguirre Cerda, radical y con el compromiso de los comunistas de no asumir cargos de gobierno. Esta coalición gobernará durante tres períodos (1938-1952). Es la primera vez en la historia del país que una coalición de izquierda llega al poder por la vía electoral.

El programa de gobierno del Frente Popular estaba orientado a favorecer la modernización del país, poniendo énfasis en la industrialización, la expansión y consolidación de una política social, que incluya la transformación del agro. Sin embargo, este último punto no podrá ser abordado, porque significa un conflicto fuerte con los terratenientes, que aún conservan el control rural, por ello los gobiernos del Frente deberán dar prioridad a sus metas, inclinándose por la industrialización y a cambio negocian el agro y la sindicalización de los campesinos, de allí, que este sector no se incorpore a los cambios planteados; por ello en este momento se dan los primeros movimientos campesinos e intentos de organización del sector.

Bajo los gobiernos del Frente Popular, el país se integra al primer proceso de industrialización en los términos ya señalados, logrando sentar las bases para una evolución económica orientada a las necesidades y desarrollo nacional, aun cuando se lleva a cabo con grandes desequilibrios, que se harán más evidentes en la década del cincuenta. Por otra parte, es el momento en que se logra una legislación social y se fortalece la sindicalización,

promoviendo los sectores medios y populares urbanos; sin embargo, la década del cincuenta presenta el agotamiento de este modelo y la necesidad de asumir los desequilibrios, unido a los efectos, sobre el país, de las políticas de la guerra fría, que llevarán a paralizar toda transformación por miedo al comunismo[30].

La Iglesia, durante este período, tiene una destacada actuación, siguiendo la línea social y el análisis de la realidad nacional. Los organismos a través de los cuales se había comenzado a desarrollar el pensamiento social cristiano, y las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia, se ven ratificados por los efectos de la crisis del veintinueve y por la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI en 1931.

La dictadura de Ibáñez, al implicar un receso político, impulsa a la juventud católica a participar activamente en los organismos de la Iglesia, como los Círculos de Estudio y la ANEC, que estudian lo social, la realidad nacional y la doctrina de la Iglesia. Esto consolida la formación de grupos de jóvenes, que más tarde tendrán importante actuación en la política nacional y en el interior de la Iglesia, y también ratifica el planteamiento de la abstención política de estos organismos por parte de muchos sacerdotes, y por parte de la juventud en esta acción social, que ya había sido enunciada por don Crescente Errázuriz, pero no aceptada por todos los obispos.

Paralelamente a ello, los grupos socialcristianos desde la década del veinte han ido intentando formar un partido o movimiento que los represente. Hasta 1934 sólo se trata de agrupaciones de corta duración: el Partido Popular Corporativo (1920), el grupo Germen (1928), que sostenía que era «imposible ser al mismo tiempo un buen cristiano y un buen conservador», debido a la actitud del partido, que ratifica el *laissez faire,* ignora el problema social y no asume las encíclicas sociales; la Liga Social (1931), el Partido Social Sindicalista (1932). Todos ellos tienen en común ser asesorados por alguno de los sacerdotes destacados en la acción social, como los padres Vives y Viviani, el rechazar el capitalismo y el socialismo, para inclinarse por el corporativismo y no aceptar roles políticos[31].

El año de 1931 tiene especial significado para evolución de la acción de la Iglesia, con la creación de la Acción Católica, siguiendo la proposición del papa Pío XI en la encíclica *Ubi Arcano Dei* de 1922; el Episcopado chileno, en carta pastoral del 25 de octubre, la oficializa con el objetivo de integrar a los laicos como parte activa y responsable del apostolado, y ser un baluarte contra el socialismo y el comunismo[32].

Tiene una rápida difusión por el país, se estructura según el modelo italiano e incorpora todas las experiencias precedentes, entre ellas la

30. Cf. M.A. HUERTA, op. cit.; J. JOBET, *El Partido Socialista. El Frente Popular en Chile,* «Arauco», febrero, n.º 85, G. URZUA, *Los partidos políticos chilenos,* Editorial Jurídica, Santiago 1968; J. MORRIS, *Las elites, los intelectuales y el consenso,* Editorial del Pacífico, Santiago 1967; GUNDER FRANK, *La política económica en Chile del Frente Popular a la Unidad Popular,* Santiago 1972.

31. Cf. GRAYSON GEORGE, op. cit.

32. Cf. ALIAGA, *Itinerario...,* op. cit.

ANEC, Círculos de Estudios, etc. En sus organismos componentes tienen gran importancia los Secretariados y, entre ellos el de Asistencia Social y Actividades Económicas Sociales, dirigidas por el padre Vives, siendo el asesor general hasta 1938 monseñor Rafael Edwards.

El marco en que comienza su acción en el país, son los efectos de la crisis de 1929 a nivel socioeconómico y la apertura política, que, para los jóvenes, plantea el dilema de participar o no en política, situación que se resuelve en 1934 con la carta del cardenal Pacelli, ya mencionada, que separa esta organización de toda acción política. Sin embargo, muchos de los jóvenes católicos, entre ellos Bernardo Leighton, Eduardo Frei, Manuel Garretón, Radomiro Tomic, piensan que la única forma real de asumir el problema social es atacando sus orígenes, para lo cual es necesaria la acción política; así deciden en 1934, incorporarse con otros jóvenes al Partido Conservador.

Otro aspecto relevante de esta década del treinta en los católicos, es la gran dinámica que adquiere su acción manifestada a través de congresos, asambleas, congresos eucarísticos, que culminan con el Congreso Eucarístico Internacional, realizado en Buenos Aires en 1934; la participación de la ANEC en el Congreso Iberoamericano de Roma. Todo ello lleva a la Acción Católica a una actuación destacada a través de obras como la Acción Popular, Bolsa del Trabajo, Unión de Trabajadores Católicos, Vanguardia Obrera Juvenil, Casa Social, Liga Social Juvenil, Sindicato de Suplementeros, entre otros; desarrolla una significativa labor a nivel nacional, lo cual va creando una nueva mentalidad en los católicos chilenos, orientada hacia la acción social no política, ayudados por pastorales del Episcopado, como la de septiembre de 1932 sobre *La verdadera y única solución de la cuestión social,* que guían su acción.

Hay que destacar un importante aspecto: la consolidación de un grupo representativo de los obispos chilenos, que pone en común unos criterios de evangelización y proyección de la Iglesia en la comunidad nacional, ya que hasta la década del treinta cada obispo había planteado su pastoral. El hecho que lleva a esta organización es la oficialización de la Acción Católica, para lo cual fue necesario poner los criterios en común, generando una pastoral del Episcopado chileno. Esta tendencia que se ratifica con otra pastoral conjunta sobre la *Quadragesimo Anno,* en la que se señalaba *La verdadera y única solución de la cuestión social* (1932), lo mismo ocurre más tarde en 1935 al dar a conocer la carta del cardenal Pacelli en pastoral conjunta; en 1937 sobre *El salario obrero,* y, en 1939, *Normas del Episcopado sobre la acción política de los católicos.* En 1939 se creó la Comisión Episcopal Permanente de la Acción Católica, de tanta trascendencia nacional, que se colegió finalmente en 1952, cuando se constituyó la Conferencia Episcopal Chilena, cuyo primer presidente fue monseñor José María Caro; en 1957 se creó el Comité Permanente, como órgano representativo y ejecutivo. Esto tuvo vital importancia en el desarrollo del rol de la Iglesia en la vida nacional, como puede observarse a lo largo de este mismo trabajo[33].

33. Los datos sobre este aspecto pueden consultarse en la «Revista Católica» de los años

3. *La pastoral de la década de los cuarenta*

La década de los cuarenta a nivel internacional está enmarcada por las consecuencias de la segunda guerra mundial y la necesidad de reforzar la democracia, frente a la amenaza del marxismo y del fascismo, se generan situaciones políticas internacionales de trascendencia para nuestro continente: la guerra fría y la política del «macartismo», en un momento en que se esperan por parte de los sectores populares y medios, la consagración de los cambios, y cuando se han dado a nivel internacional, movimientos de masas que afectan y se manifiestan en todas las estructuras, incluso la Iglesia.

A nivel nacional, el Frente Popular ha planteado un verdadero desafío como gobierno de centro-izquierda en la política del país, teniendo una fuerte oposición de los sectores tradicionales, y temor por parte de sectores medios, especialmente los católicos tradicionales, que endurecen sus posiciones enfatizando la presencia de los comunistas en el gobierno y, por tanto, la imposibilidad de colaborar. Sin embargo, las relaciones de estos tres gobiernos radicales con la Iglesia se desarrollaron en buenos términos, participando el primer gobierno, activamente, en el Congreso Eucarístico en 1941 y más tarde en lograr el primer cardenal para el país: monseñor José María Caro.

Sólo bajo la presidencia de González Videla y el problema de los comunistas hay ciertos roces[34].

La pastoral de este período ha sido calificada como apologética y dinámicamente ofensiva, sale a defender y a conquistar su lugar frente a la presencia de elementos contrarios en la sociedad nacional, como serían el protestantismo, el marxismo, la masonería, que se considera tiene un baluarte en la Universidad de Concepción; el capitalismo tradicional, el fascismo, los ateos y radicales, etc.[35]

Esta pastoral cuenta con dos elementos altamente favorables, la Acción Católica, que en gran medida será el factor difusor y la creación de la Comisión Episcopal permanente de la Acción Católica, que permitirá ir aunando criterios.

Hay que señalar, sin embargo, dos situaciones importantes en esta pastoral: por un lado la mayoría católica de la nación (las masas) que evolucionan lentamente y no tienen mayor participación, sino a través de los principales sacramentos (bautizos, comuniones, matrimonios, etc.), su integración es formal y sin un verdadero compromiso de vivencia del evangelio; por otro lado, una *elite* descrita así por la Iglesia, «un sector del clero,

correspondientes y en ALIAGA y otros, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile (1952-1977)*, ESEJ, Santiago 1979, vol. 4.

34. En septiembre de 1939, monseñor J.M. Caro establece una actitud conciliatoria respecto del Frente Popular, reconociendo los valores del presidente P. Aguirre Cerda.

35. Cf. S. TORRES, *El quehacer de la Iglesia en Chile 1925-1970*, Fundación Obispo Manuel Larraín, Talca 1971.

minoritario, pero significativo; un porcentaje mucho menor de religiosos y religiosas, y una fuerza nueva, los laicos militantes, especialmente los universitarios, obreros y campesinos»[36], que son los que llevan la dinámica del cambio y del compromiso de vivenciar el evangelio.

Es la década de la pastoral masiva y de la búsqueda de una nueva metodología para integrarlos al catolicismo, como es la renovación de la catequesis, las preparaciones para primeras comuniones, matrimonios, para ser padrinos, las misiones generales y los grupos de comunidades territoriales, entre otros aspectos, como es la preocupación de la Iglesia por sus condiciones de vida y los diversos problemas que aquejan a la comunidad nacional, especialmente a los sectores menos favorecidos, con un enfoque más comunitario y social[37].

Mientras, a nivel de la *elite*, destaca la Acción Católica, que en esta década se especializa logrando acercarse en forma más específica a diversos grupos de la comunidad nacional. Un ejemplo de ello, es la rama de Juventud Obrera Católica, que pondrá en contacto al organismo y a sus miembros con la realidad del trabajador y como lo señala el padre Hurtado, esto concurre, «en una época en que el gremialismo eran aún naciente, a educar a los jóvenes obreros católicos y prepararlos para una acción organizada»[38]. Algo similar ocurre con el campesino, donde se manifiesta una preocupación de la Iglesia, tanto por sus condiciones de vida como por la falta total de organización. Monseñor Campillo a través del Secretariado Económico de la Acción Católica estableció la Asociación de Agricultores, para beneficio religioso y económico de los campesinos. También la Iglesia desde décadas anteriores, ha estado presente entre los campesinos tratando de organizarlos en sindicatos, por ejemplo los llamados «sindicatos blancos» del padre Vives y luego, a través del padre Larson, aunque con fuertes críticas de los terratenientes y de una parte de la jerarquía de la Iglesia[39].

Destaca igualmente el desarrollo de numerosos estudios sobre la problemática social nacional, tanto a nivel de estudios universitarios, como de miembros de la Iglesia, como es el caso de la obra del padre Hurtado, *¿Es Chile un país católico?*, que causa fuerte polémica al señalar que la realidad parece demostrar que sólo lo es en términos formales, superficiales, y que hay necesidad de asumir este problema. Señala, en una conferencia a los universitarios sobre el deber social, que «la actitud del católico en materia

36. SECRETARÍA GENERAL DEL EPISCOPADO, *La evangelización en Chile durante los últimos treinta años*, en *Documentos del Episcopado de Chile 1974-1980*, Ediciones Mundo, 1982, p. 19.

37. Una de estas manifestaciones de pastoral masiva es el Congreso Mariano de 1942 que culmina con la primera comunión de 33 000 niños en el Parque Forestal. Cf. «Boletín de Acción Católica de Chile», n.° 5 1943.

38. A. HURTADO, *Sindicalismo*, Editorial Difusión, Santiago 1947.

39. Cf. ALFONSO - GÓMEZ - KLEIN - RAMÍREZ, *Movimiento campesino chileno*, ICIRA, Santiago 1970. También se puede señalar cómo el mismo arzobispo monseñor Caro tendrá dificultades en 1939, cuando en una entrevista defiende los derechos de los trabajadores creando una fuerte polémica nacional. Cf. *Entrevista de Joaquín Blaya Allende a monseñor Caro, arzobispo de Santiago*, Editorial Auda, Valparaíso 1939.

social debe ser la de luchar en primera fila y esto no por miedo al comunismo, sino por amor a Cristo y a los hombres, sus hermanos»[40].

El padre Hurtado tiene un profundo significado nacional tanto por su pensamiento, su liderato en la juventud católica, como por sus obras, influencia notable durante este período como después de su muerte. Fue asesor nacional de la Acción Católica, fundador de obras tan importantes como el Hogar de Cristo, la Fundación Mi Casa, para educar a niños abandonados, la Acción Sindical Chilena (ASICH), en la cual se agrupan los sindicatos cristianos, y se desarrolla la acción sindical bajo el pensamiento social de la Iglesia. Otra obra de importancia fue la creación de la revista «Mensaje» en 1951, que tanta trascendencia ha tenido en la difusión del apostolado social, como en serios estudios sobre la realidad nacional. Uno de los principios esenciales del padre Hurtado era fundamentar la acción social cristiana en las bases mismas del apostolado, sin que ello signifique confundir los conceptos, sino integrarlos[41].

Otro sacerdote que destaca en este momento es monseñor Manuel Larraín con sus escritos y acción personal, en su obra sobre el problema social reitera que «no basta con combatir al comunismo: hay que quitar las causas que lo producen», indicando que «la Iglesia no admite ni la tesis liberal del no intervencionismo del Estado, ni la tesis socialista doctrinal del intervencionismo universal dictatorial, y en cambio se pronuncia por la necesidad de dirigir y disciplinar la economía, mediante las organizaciones profesionales y una moderada intervención del Estado»[42].

Este análisis y conciencia de lo social, aplicando la doctrina de la Iglesia a través de los organismos pertinentes e integrando a la juventud y al laico, presenta dificultades en cuanto este compromiso evangélico de alguna manera plantea la participación política. Al respecto, los asesores se esfuerzan por evitar que sus movimientos apostólicos tengan injerencia política, lo cual no impide el desarrollo de una conciencia en estos grupos de la necesidad de una participación política cuando sea el momento; al respecto vale la pena recordar que muchos líderes políticos del país provienen de estos movimientos[43].

40. A. Hurtado, *La misión social del universitario,* junio 5 de 1945, en Á. Lavin, *El Padre Hurtado, amigo apóstol de los jóvenes,* Imprenta San José, Santiago 1978. Es preciso destacar que en este momento se está postulando la causa de beatificación del padre Hurtado, quien en su momento tuvo dificultades por sus ideas con la jerarquía de la Iglesia.

41. Cf. Magnet Alejandro, *El padre Hurtado,* Editorial del Pacífico, Santiago 1955; Álvaro Lavin, *El padre Hurtado, amigo apóstol de los jóvenes,* op. cit.; del mismo autor, *La vocación social del padre Hurtado,* Imprenta San José, Santiago 1978; *El padre Hurtado apóstol de Jesucristo,* Imprenta San José, Santiago 1977; *Su enfermedad y muerte,* Imprenta San José, Santiago 1980; *Espiritualidad del padre Hurtado,* Imprenta San José, Santiago 1977.

42. M. Larraín, *La Iglesia ante el problema social,* Editorial Difusión Chilena, Santiago 1941, p. 62-66.

43. Cf. M. Garreton, *Los universitarios católicos y su misión,* Santiago 1933; O. Larson, *La ANEC y la Democracia Cristiana,* Santiago 1967; Silva Bascuñana, *Una experiencia socialcristiana,* Editorial del Pacífico, Santiago 1949; J. Hubner, *Los católicos en la política,* Editorial Zig-Zag, Santiago 1959; J. Eyzaguirre, *La doctrina social católica en la historia de Chile,* Conferencia en la Universidad Católica de Santiago, 17 de julio de 1961.

Cabe destacar la importancia de la Semana Social de 1944 y de la creación de la Asociación de Universitarios Católicos (AUC), que paulatinamente aborda a la ANEC, y el grupo de destacados jóvenes socialcristianos que se habían integrado desde 1934 a la Juventud del Partido Conservador con el espíritu de transformar las estructuras del país, hacia una sociedad justa de tipo corporativo y de renovar el Partido Conservador en su rol nacional, logrando en 1935 un Movimiento Nacional de Juventud Conservadora, expresando que «nuestra aspiración en el orden social cristiano, es sostener en toda su integridad la doctrina social del catolicismo y estamos dispuestos a hacerla triunfar venciendo todos los obstáculos». Especificando su relación con la Iglesia y la Acción Católica, «porque somos católicos actuamos como tales en todas las actividades de la vida. Del concepto católico de la vida se deriva una concepción católica de la política. En todas nuestras actuaciones debemos ceñirnos estrictamente a ella. Y esto no significa que queramos aprovecharnos de la Iglesia y confundir la religión con la política. La Iglesia y la Acción Católica están fuera y por encima de las contingencias de la política»[44].

Sin embargo, las aspiraciones de este grupo y sus definiciones respecto del rechazo del capitalismo, como del socialismo, su espíritu corporativista y de justicia social, pronto entraron en contradicción con la postura tradicionalista y de bloqueo a los cambios del Partido Conservador, lo que los impulsa en 1937, a tratar de lograr un grado de autonomía, a través de la ahora llamada Falange, que finalmente tendrá serias confrontaciones por su posición en las elecciones de 1938, cuando se niega a apoyar al candidato conservador, que representa la permanencia de los valores que ellos esperan cambiar, por lo cual deciden apoyar al Frente Popular.

Es a partir de este momento cuando comienzan las discrepancias con algunos sectores de la Iglesia que los preferirían en el Partido Conservador, recordando además que el triunfo del Frente Popular crea temores por las experiencias internacionales de este momento (guerra civil española, Frente Popular español y francés, etc.) por ello, muchos sectores consideran que esto significa un giro a la izquierda de la Falange, y dada la atracción que representa para los grupos apostólicos juveniles de donde provienen la mayor parte de sus dirigentes, hay clara preocupación por parte de la jerarquía[45].

Esta situación es crítica en la medida en que avanzan los gobiernos radicales del Frente, en los cuales algunos falangistas han ocupado cargos. Habiendo sido elegido don Gabriel González, radical, en las elecciones de 1946 con amplio apoyo comunista, se crea inestabilidad política, que, unida a la situación internacional de posguerra, acentúa la confrontación ideológica con el marxismo. Los sectores tradicionales y la Iglesia se radicalizan temiendo que las transformaciones planteadas den pie a una situación de

44. *Circular de la Juventud Conservadora,* 26 de julio de 1935, Santiago.

45. Cf. Grayson, op. cit.

predominio izquierdista, lo que se presenta a nivel de toda América Latina paralizando toda posibilidad de cambio social.

El año de 1947 es coyuntural desde dos puntos de vista, primero como agudización del conflicto del gobierno de González Videla con los comunistas, hasta llegar al rompimiento y salida de estos últimos de su administración, lo cual está también en el mismo marco del conflicto internacional, en que se da un momento agudo de crisis entre los dos grandes bloques: EE.UU. y Rusia.

El segundo aspecto, se refiere a que el país en su mayoría sigue este lineamiento y se radicaliza en una posición anticomunista, mientras la Falange, si bien se ha declarado antimarxista, insiste en que en una democracia la cooperación es factible con los comunistas, mientras éstos se mantengan dentro de la constitución, por lo cual critican al gobierno por las medidas represivas que ha tomado y el control del movimiento popular, señalando que está utilizando el comunismo, como excusa para detener los cambios. Por otra parte, hacen un duro cuestionamiento a los católicos y sus organizaciones, más preocupados del anticomunismo que de las injusticias sociales, lo cual provocó una confrontación violenta escrita con el asesor general de la Acción Católica, produciendo así un enfrentamiento Falange-Iglesia.

De esta polémica surgen elementos determinantes para este período que sólo serán superados en la década de los sesenta. Por una parte monseñor Salinas, señala que ideológicamente este grupo ha sido influido por posiciones de izquierda, se han radicalizado llegando a participar con los comunistas, desconociendo a la jerarquía católica, que indica una absoluta oposición a participar con ellos. Los términos de esta controversia se fueron agudizando hasta el punto de que monseñor señalara a los falangistas como «enemigos de Cristo», lo cual les plantea la posibilidad de disolverse, esto no ocurre por la intervención de monseñor Manuel Larraín, que considera que hay que escuchar a monseñor Caro, quien a su vez les acusa de distorsionar en muchos casos la doctrina social de la Iglesia, condena su colaboración con los comunistas y les pide rectificar y reintegrarse a la Iglesia[46].

Sin embargo, el año de 1948 nuevamente replantea la problemática, cuando el gobierno de González Videla comienza a apoyarse en los grupos tradicionales y solicita la aprobación de una Ley de Defensa Permanente de la Democracia, que es aprobada por el Congreso en septiembre de 1948, y a través de la cual pone al margen de la ley al partido comunista y se reprime a la izquierda, además de conseguir que se le concedan medidas especiales[47].

La Falange protesta enérgicamente y pasa a la oposición al gobierno, a través de una coalición estratégica, sin coincidencias ideológicas, denominadas FRAS (constituida por la Falange, Radicales Demócratas, Agrariolaboristas y Socialistas), y obtiene algunos triunfos electorales hacia la década de los cincuenta. Por su parte la Iglesia había establecido en 1949 la excomunión para aquellos que colaborasen directamente con los comunistas, aunque en el año de 1948 señala la necesidad de algunos cambios importantes, defendiendo el derecho de sindicalización de los trabajadores y la necesidad de unos salarios suficientes para proporcionarse viviendas. El Episcopado por su parte en 1949 establece, en una pastoral, que permanecer indiferentes a las ideas e iniciativas socialcristianas «cuando los enemigos de Dios y del orden social trabajan con tanto ardor y constancia, será simplemente traicionar a Dios y a la Patria»[48]. De lo anterior se desprende que pese a la condena del comunismo, la Iglesia tratará de defender la necesidad de asumir los problemas de la justicia social.

4. *La Iglesia chilena frente al agotamiento del predominio de los grupos tradicionales. Años cincuenta*

El gobierno de González Videla termina en crisis interna y sin haber logrado las soluciones a los desequilibrios de un desarrollo concentrado en lo industrial. La inflación, la marginalidad, la crítica situación del campesino y de la producción agraria, déficit grave de viviendas, etc., provoca numerosas huelgas y presiones por parte de los sectores populares. Todo esto se refleja con fuerza en las elecciones presidenciales de 1952, en la cual la Falange evoluciona hacia una alianza con el grupo del Partido Conservador Socialcristiano, con el cual formará una Federación socialcristiana. En estas elecciones, por efectos de la crisis interna, la mayoría de la nación elige a don Carlos Ibáñez tratando de superar las posiciones partidistas y, con la esperanza de que signifique una nueva alternativa para enfrentar la compleja situación nacional.

Uno de los hechos importantes para la Iglesia chilena, al comenzar la década, es la unidad de los católicos, que será planteada desde Roma por el cardenal Domingo Tardini, en carta a monseñor Caro, en la cual queda claramente establecido que la religión prima sobre lo político, que la unión de los católicos debe hacerse en torno a los pastores y no a los partidos políticos y a la necesidad de asumir lo social como deber del católico[49].

A partir de lo anterior, se recalca la actividad que debe desarrollar la Acción Católica, y se hace una distinción entre la labor de los laicos y del clero, lo cual puede observarse en varias pastorales. En diciembre de 1952 encontramos una pastoral del Episcopado nacional, «llamado al deber apostólico de los católicos», en la cual se busca incentivar el apostolado laical y

46. Cf. «Política y espíritu», n.° 27-28, Santiago 1947; en este número extraordinario pueden encontrarse todos los documentos. También el episcopado se pronuncia ratificando las críticas y «la confusión y desorientación» en algunos católicos; esto ocurre el 17 de noviembre de 1947.

47. Cf. M.A. Huerta, op. cit.

48. J.M. Caro, *Sobre algunos problemas sociales,* Pastoral del 10 de junio de 1948, «Revista Católica», n.° 938, p. 1526, Santiago 1948; y la pastoral del Episcopado, *Instrucción Pastoral acerca de los problemas sociales,* n.° 52, Santiago 1949.

49. Cf. «Revista Católica», n.° 948, Santiago 1950.

su responsabilidad en esta materia a través de la Acción Católica, y el rol de la parroquia como la comunidad que vivenciará esta labor apostólica, para transformar los ambientes desde la base. «La Acción Católica, ha dicho Pío XI, es el remedio específico de los males del mundo moderno»[50].

Durante esta década la Acción Católica no sólo tendrá un rol de gran trascendencia, sino que en su interior van tomando fuerza ramas como la Juventud Obrera Católica, la Acción Católica Rural, la Juventud Estudiantil Católica, la Asociación de Estudiantes Universitarios Católicos, los Scouts Católicos, el Movimiento Familiar Cristiano, y a través de cada una, acercándose a las problemáticas específicas de las diversas situaciones del país, lo cual ayuda a reforzar la conciencia social y la necesidad de buscar soluciones a cada problema o de propiciarlas. A esto, ayudan las experiencias como la de los sacerdotes obreros, los Hermanos de Foucauld y el trabajo de los universitarios con ellos en la periferia de las principales ciudades[51].

Otro de los temas de frecuente trato en las pastorales es la educación, por la cual la Iglesia manifiesta gran preocupación y propicia análisis para los diversos niveles, señalando que «una educación sin moral entre nosotros, multiplicaría los hechos delictuosos y antisociales; sería la mayor desgracia de nuestra juventud y de nuestro pueblo»[52].

Destacan igualmente las pastorales sobre lo social, en las cuales se refuerza el principio de la doctrina social de la Iglesia como un deber de los cristianos, llegando a referirse concretamente a los problemas, como es el caso de la pastoral del Episcopado del 27 de junio, que expresa su preocupación por la situación socioeconómica del país y las condiciones de los sectores menos favorecidos, y hace un llamamiento para «ayudar a aliviar la angustiosa situación de muchos de los empleados y obreros»[53], indicando que hay que procurar «un orden social mejor, más equitativo y humano, en el cual el bienestar no esté reservado a unos pocos afortunados, sino que pueda ser alcanzado por todos los ciudadanos»[54].

Lo social en la Iglesia se ve reforzado al mediar la década, por la organización de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1955, donde tiene importante influencia monseñor Manuel Larraín, quien será el primer presidente. El CELAM prestará especial atención al desequilibrio que manifiestan las estructuras del continente. Otro hecho que marca un hito en este sentido, y provoca una concientización general, es la revolución cubana, el CELAM hará un interesante análisis al respecto, mostrando la rigidez de las estructuras al cambio y el peligro que ello representa en cuanto posibilidad de generalizar la revolución como alternativa para todo el continente, por ello propiciará estudios y pautas para realizar los cambios por la vía institucional con amplia participación de los católicos y de la Iglesia. Hay igualmente varias pastorales de la Iglesia chilena, referentes a la situación cubana y la persecución a la Iglesia.

La encíclica *Mater et Magistra* viene a reforzar la doctrina social de la Iglesia como deber de los católicos; ello es expresado por una pastoral del Episcopado chileno, en que se argumenta que «una doctrina social no se enuncia solamente, sino que se lleva también a la práctica en términos concretos. Esto se aplica mucho más a la doctrina social cristiana, cuya luz es la verdad, cuyo objetivo es la justicia, cuya fuerza impulsiva es el amor»[55]. Luego el Concilio Vaticano II dinamizará este proceso dando un nuevo sentido a la forma como la Iglesia se insertará en el mundo, en una nueva dimensión histórica.

Lo político durante este período también es tema de preocupación constante de la Iglesia. El Episcopado, en 1952, con motivo de las elecciones presidenciales, señala la obligación de los católicos de votar a conciencia por lo que dé garantías a la vigencia del cristianismo en la sociedad nacional[56]. Lo cual es reforzado en 1957, cuando la Iglesia defiende su derecho a que «por medio de sus obispos, puede y aun debe formar la conciencia de los fieles en los principios en que han de inspirarse para el ejercicio de sus derechos cívicos»[57]; y en 1958 reafirma el sentido de la unión de los católicos, «la unión a que la Santa Sede llama a los católicos chilenos en los documentos que comentamos, no es la unión de un solo partido político, ya que libres son de pertenecer a diversos partidos que reúnan las condiciones requeridas, sino la unión en la caridad fraterna y en la defensa de los principios de la Iglesia»[58]. Por ello monseñor Caro, en la elecciones de 1958 expresa, que la Iglesia está por encima de los partidos y que no favorecerá a ningún candidato, siendo inaceptable que se utilicen los documentos eclesiásticos con fines políticos.

Otro de los temas de trascendencia en las pastorales episcopales es la evangelización, sobre la cual se indican tres formas: la predicación, que debe ser histórica, eclesial y adaptada; la catequesis, destinada a hacer más consciente y firme la incorporación al cuerpo místico de Cristo, que conduce al fin último de nuestra religión: la vida cristiana; y finalmente la partici-

50. Episcopado Chileno, *Llamamiento*, diciembre 1952, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile (1952-70)*, ESEJ, p. 30, tomo I.

51. Cf. P. Fontaine, *La Iglesia Católica en los últimos veinte años*, «Mensaje», n.° 203, Santiago 1971, p. 424.

52. Episcopado Chileno, *Seminario Educacional*, op. cit., p. 44.

53. Episcopado Chileno, *Llamado del Episcopado*, 27 de junio de 1957, p. 60, op. cit., p. 95. En este párrafo se tomarán las conclusiones de la Cuarta Reunión del CELAM, noviembre de 1959.

54. Episcopado Chileno, *Los deberes de la hora presente*, 10 de julio 1960, op. cit., p. 95. En este párrafo se toman las conclusiones de la Cuarta Reunión del CELAM, noviembre de 1965.

55. Episcopado Chileno, *Pastoral con motivo de la encíclica «Mater et Magistra»*, 30 de julio 1961, p. 101, op. cit.

56. Episcopado Chileno, *Exhortación pastoral con motivo de las próximas elecciones*, 3 de marzo 1957, p. 55, op. cit.

57. Episcopado Chileno, *Declaración sobre los deberes cívicos de los católicos*, 27 de octubre 1957, op. cit.

58. Episcopado Chileno, *Llamado a la Unidad, Verdad, Paz, del Episcopado Chileno*, 2 de agosto de 1959, p. 77, op. cit.

pación activa en liturgia, como el medio por excelencia de evangelización[59].

Lo anterior se une al planteamiento del Episcopado de crear un plan pastoral en 1962, ya en base a los cambios producidos a nivel del pensamiento en el continente, y que se reflejan en la Iglesia; la conciencia del subdesarrollo como marco en que se mueven todas las estructuras latinoamericanas, la necesidad de profesionales capacitados para diagnosticar la realidad y buscar respuestas adecuadas, las estrategias conjuntas, etc., llevan a generar equipos de teólogos, sociólogos, politólogos, economistas que asesoran a la Iglesia en sus análisis, dando origen a instituciones vinculadas a ella como el Centro Bellarmino, el Instituto de Educación Rural, etc.

Un ejemplo destacado de ello es la actitud de la Iglesia chilena frente al problema del agro, donde sentará un interesante precedente.

En las elecciones presidenciales de 1958 obtiene el triunfo don Jorge Alessandri, respaldado por los grupos tradicionales, teniendo como opositores a los grupos de izquierda aliados en el FRAP y la reciente Democracia Cristiana que comienza a desempeñar un papel de transcendencia en la política nacional. Se trata del último gobierno de la oligarquía tradicional no dispuesto a asumir el cambio, sin embargo, se verá presionado por la situación de conciencia generada por la revolución cubana, y lo mismo que otros gobiernos latinoamericanos, será presionado por los EE.UU. para que promulgue una ley de reforma agraria y una ley de reforma tributaria, sin embargo, éstas serán políticamente negociadas para no ser aplicadas en sus posibilidades de transformación.

La Iglesia, consciente de la gravedad de la situación nacional y la falta de políticos adecuados, y en el espíritu de sus pastorales, postulará la reforma agraria en sus tierras mucho antes que el gobierno, partiendo de la pastoral del Episcopado, *La Iglesia y el problema campesino,* en la cual se señala que, «conscientes de nuestra misión, y manteniendo una tradición de la Iglesia, queremos establecer los principios básicos para una reforma agraria de inspiración cristiana, principios que puedan al mismo tiempo orientar la acción de nuestros fieles»[60].

Se señala que, además de cooperar con las líneas doctrinales, la Iglesia desea dar el ejemplo con realizaciones concretas, por lo cual el Episcopado en asamblea plenaria, acuerda «encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la jerarquía, a una comisión técnica que prepare los antecedentes jurídicos, canónicos y técnicos, a fin de facilitar el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra»[61]. Lo cual efectivamente se consolida, siendo la reforma agraria de la Iglesia no sólo la primera que se da en el país, sino que sienta un precedente en el continente. Vale la pena destacar que la forma como estructura el proceso, también significó un buen aporte para los intentos posteriores, como el desarrollo de varias posibilidades de propiedad de acuerdo a los deseos de los campesinos, como a los factores técnicos de explotación, la creación de un organismo que asesore técnicamente el proceso como es el Instituto de Promoción Agraria[62].

59. Episcopado Chileno, *Problema de la evangelización en nuestro tiempo,* abril de 1960, p. 84, op. cit.

60. Episcopado Chileno, *Pastoral colectiva. La Iglesia y el problema campesino,* en M.A. Huerta, op. cit., p. 408.

61. M.A. Huerta, op. cit., 410.

De este modo la Iglesia chilena entra en la década del sesenta con una trayectoria importante, que le permite asumir plenamente las transformaciones y el nuevo rol planteado a nivel nacional y continental.

Sintetizando podríamos decir que hasta este momento la Iglesia chilena ha logrado insertarse en la vida nacional con extraordinaria fuerza, ayudando al despertar de una conciencia social y crítica de la realidad nacional, y, dentro de su perspectiva cristiana, se ha trazado líneas pastorales para inspirar soluciones adecuadas a los desequilibrios nacionales, amén de haber formado a los más importantes líderes de la política nacional y tener grandes conductores entre su jerarquía y clero.

III. La década de los sesenta: inicio de las grandes transformaciones

La década de los años sesenta marcará el inicio de una serie de grandes cambios para el país que serán coincidentes con las profundas transformaciones que se dan al interior de la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, y para el caso de América Latina también con la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, Colombia. Estos dos acontecimientos marcan sin lugar a dudas una nueva etapa para la Iglesia y quizás una de las de mayor controversia en su historia contemporánea[63]. Tal vez nunca antes la Iglesia de América Latina había estado sometida a mayor presión. Por una parte la resistencia que crea su nueva actitud en lo social, en los grupos cristianos más conservadores y tradicionalistas del continente, y por otra, la acción de los grupos comprometidos con los cambios estructurales, que la sociedad reclama. Desde diversos supuestos ideológicos, se pretendía comprometer a la Iglesia con determinados proyectos de desarrollo sociopolítico. En ambos casos, la actitud revela la valoración que se hace de la Iglesia, por su trascendencia en la conciencia y en la historia de los pueblos de América Latina. Desde esta perspectiva, muchos esfuerzos ha debido hacer la jerarquía de los diversos países, para no dejarse instrumentalizar por los intereses de los grupos políticos y, al mismo tiempo, para mantener la eficacia de su papel de conductora y guía de los cristianos en su participación política y social.

Chile, a partir de los años sesenta, comienza a experimentar una serie de cambios, que tendrán tres momentos particularmente importantes como son, el advenimiento por primera vez de un gobierno demócrata cristiano,

62. Cf. ibid.

63. Para estos años de la década de los sesenta, hasta la caída del gobierno de Salvador Allende, seguiremos las líneas del trabajo de L. Pastene, *Perspectiva histórica del pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962-1973,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983.

encabezado por Eduardo Frei, y, posteriormente, la llegada al poder de una coalición socialista encabezada por Salvador Allende. Con el derrocamiento del gobierno de Allende, se instaura el régimen militar del general Augusto Pinochet, que dura hasta hoy. Es innegable que a la Iglesia chilena, desde esta perspectiva, le ha tocado vivir tres experiencias definitivas y opuestas que le significaron tomar una serie de decisiones a la vez que desarrollar un pensamiento, que ha tenido particular relevancia, no sólo en el país sino en todo el continente, por las peculiares características históricas de todo este proceso.

La Iglesia chilena, a partir de 1962, comienza a precisar una serie de conceptos y hace más notoria su influencia en el campo de lo sociopolítico, ante la realidad particular que vive el país y que está llamando la atención de otros países del mundo, porque en su proceso histórico se están configurando alternativas que representan nuevos caminos para el desarrollo social y de la democracia. Esto mismo hace que el pensamiento y la acción de la Iglesia, ante situaciones concretas, sean mirados con interés. Por otra parte, ha habido un reconocimiento en Chile por la preocupación que siempre ha demostrado por la cuestión social y su deseo de marchar integrada al proceso histórico. Sunkel afirma en 1965 que la «Iglesia católica de Chile, sobre todo en los últimos años, no ha sido la institución rígida y ultraconservadora que se encuentra con tanta frecuencia en otros países latinoamericanos. Por el contrario, ha tenido una influencia reformista tratando de llevar a la práctica las doctrinas sociales de la Iglesia y ha mostrado en general la misma flexibilidad y adaptabilidad al cambio que ha caracterizado a la sociedad chilena en su totalidad»[64].

Esta flexibilidad a los cambios, la permanente preocupación por la situación del país, dieron origen en esta década a documentos importantísimos para la vida de la Iglesia, y de Chile, como *El deber social y político,* de septiembre de 1962, que significa una toma de conciencia coincidente con la línea posterior del Concilio Vaticano II, y otros documentos de 1968 y 1969, sobre la situación del momento. El documento *El deber social y político* es a la vez un punto de llegada y un punto de partida. De llegada, porque puede entenderse como un resultado de todo un proceso de la vida nacional y de la Iglesia, que en la década de los años cincuenta configuran una etapa muy específica en la historia del país, y es un punto de partida, ya que desde ese momento no sólo profundiza su influencia en el quehacer de la vida nacional, sino que además, dado el acelerado proceso de cambios y experiencias sociopolíticos que desencadena en el país una profunda crisis de todas sus estructuras y de la vida democrática, llega a desempeñar un papel determinante de especial trascendencia en defensa de todos los valores y derechos.

La aparición de este importante documento coincidirá con los dos últimos años de un gobierno de derecha tradicional en Chile, encabezado por

64. O. Sunkel, *Cambio social y frustración en Chile,* «Economía, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas», Universidad de Chile, año 23, 3 y 4 trimestres, 1965, en H. Godoy (compilador), *Estructura social de Chile,* op. cit., p. 536.

Jorge Alessandri Rodríguez y que está mostrando el agotamiento de una institucionalidad y la necesidad de profundos cambios estructurales, que hagan posible una mayor justicia social y una profundización de la democracia. Por otra parte, América Latina se encuentra convulsionada por movimientos sociopolíticos, de corte revolucionario, además de que se está experimentando el impacto de la revolución cubana. La Iglesia chilena siente la necesidad de decir algo en la situación de Chile de entonces: «Ante la realidad que no es posible ocultar y ante los repetidos hechos que nos revelan el malestar general debemos hacer ver con claridad a nuestros hijos que las soluciones, o las impulsamos y proponemos enérgicamente nosotros los cristianos, o ellas se nos impondrán, aun en contra de nuestra voluntad con modalidades que herirán nuestros más caros intereses (...) Tenemos el derecho y el deber de intervenir indicando los fundamentos morales, naturales y religiosos, que os deben guiar en estas difíciles circunstancias»[65]. La preocupación de la pastoral tiene dos niveles de interés en el texto citado: uno que es su derecho y deber a intervenir, de acuerdo con la naturaleza de su misión, y el otro que debe impulsar, en consecuencia, a los cristianos a ser constructores de una nueva sociedad. No significa tal proposición, que la Iglesia entra en el debate político contingente, ni menos aún a proponer modelos políticos o esquemas de desarrollo. Sólo pretende señalar, dentro de su competencia, los «fundamentos morales, naturales y religiosos» que sirvan de guía a los cristianos para la acción.

Los problemas que la Iglesia ve como intolerables en el Chile de entonces y que son motivos de su denuncia, se refieren prácticamente a todo el ámbito de la vida nacional. Le preocupa la situación de miseria de la población campesina, el déficit habitacional, que según cálculos de organismos técnicos es de aproximadamente 400 000 viviendas; la inadecuada distribución de la renta nacional, que significa que una décima parte de la población recibe cerca de la mitad de dicha renta[66], lo que quiere decir que la clase trabajadora no recibe un salario conforme a la justicia social. A esto debe unirse la desocupación, la deserción escolar, la desnutrición infantil y la deficiente alimentación de los adultos. Todos estos problemas son derivados de la injusta distribución de la riqueza y del lento crecimiento de la economía nacional. La situación global de las clases trabajadoras en los últimos años era de franco deterioro. Un ejemplo sirve para ilustrar esta situación. Entre los años 1945-1947 el consumo de carne por habitante era de 52,8 kg anuales. En el período de 1957-1959 el consumo había bajado a 33,9 kg anuales[67].

65. Pastoral del Episcopado, *El deber social y político,* Santiago 18 de septiembre de 1962, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* tomo II, op. cit., p. 15.

66. Cf. R. Jadue, *Distribución probable de ingreso de las personas,* «Economía, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas», Universidad de Chile, n.º 67 del segundo trimestre de 1960, en *El deber social y político,* op. cit., p. 40.

67. *Programa Nacional de Desarrollo Ganadero, 1961-1970. Sinopsis Ministerio de Agricultura y Corporación de Fomento* (CORFO), en *El deber social y político,* op. cit., p. 41.

Los datos entregados no significan en todo caso plantear una situación de caos dentro de una democracia débil. El problema debe ser mirado desde otra perspectiva. Chile, comparativamente con otros estados latinoamericanos, muestra una institucionalidad democrática vigorosa y un desarrollo social que en muchos campos significan avances importantes dentro del continente. Sin embargo, este mismo desarrollo, más acelerado que en otros países, crea una sensibilidad diferente frente a los problemas, y hace más marcada la urgencia de cambios estructurales que perfeccionen esa misma democracia. En ese sentido las alternativas sociopolíticas de la Democracia Cristiana y en algún sentido las de la Unidad Popular de Allende, son caminos que buscan reemplazar viejas estructuras frente a los modelos clásicos de un liberalismo económico y filosófico, que si bien contribuyeron al desarrollo del país, se consideran insuficientes y con claras limitaciones para satisfacer las necesidades de una sociedad moderna y solidaria.

La Iglesia chilena junto con reclamar la urgencia de las transformaciones que la sociedad precisa, reitera la línea tradicional que vienen marcando sus declaraciones. Las soluciones no pueden venir ni de las proposiciones marxistas, concretamente del comunismo, ni de las versiones liberales más ortodoxas. En este sentido, este documento al que hemos estado aludiendo, recibe fuertes críticas de esos sectores de la política chilena. El partido liberal en diversas declaraciones muestra su preocupación y desconcierto ante la nueva descalificación de la Iglesia frente a sus postulados más ortodoxos y pretende, a través de una declaración de uno de sus dirigentes destacados, como Mariano Puga, que haya una rectificación de la Iglesia Universal en el Concilio Vaticano II[68].

Sintetizando las definiciones más importantes de la Iglesia chilena en el documento *El deber social y político,* y que serán básicas en toda la década, podemos destacar:

a) Un juicio adverso al régimen económico y social chileno, de definición liberal capitalista, por atentatorio contra los principios básicos del cristianismo.

b) La urgente exigencia de cambiarlo, mediante una renovación que implique una reforma estructural de la realidad chilena, profunda y rápida, mediante una efectiva democratización, que en lo económico conlleve a una mejor distribución de la renta nacional y en lo político y social, a la efectiva participación.

c) Que la reforma sea sincera y popular, esto es, para la promoción integral del mundo del trabajo[69].

d) Que la verdadera lucha contra el comunismo se da mediante la realización de la justicia social y no con el anticomunismo estéril.

e) De ello cobra conciencia el Episcopado en una línea precursora del Concilio Vaticano II.

68. Cf. J. Gorbea, *El impacto de la Pastoral,* revista «Mensaje», n.º 114, p. 520, noviembre de 1962, Santiago de Chile, volumen XI.

69. En los tres primeros puntos hay referencia a algunas ideas de J. Gorbea, op. cit., p. 521.

f) El sentido pleno de la fe y la moral debe impregnar la vida económica, política, jurídica y social del país y fundamenta la acción pastoral de los obispos y, en consecuencia, una acción de los católicos.

1. *La Iglesia chilena en una nueva situación histórica del país. El triunfo de la Democracia Cristiana. La perspectiva del Concilio Vaticano II*

A partir de 1962 y hasta el final de la década, la Iglesia chilena se va a mover entre dos situaciones de gran significación histórica. En primer lugar, su acción en este período se definirá por un examen profundo y renovador inspirado en la línea conciliar y, en segundo lugar, intenta asumir su papel en una nueva dimensión del cambio histórico que afecta al país, generado fundamentalmente por el triunfo de la Democracia Cristiana en las elecciones presidenciales del 4 de septiembre de 1964.

El Concilio Vaticano II va a repercutir hondamente en Chile, no sólo en los niveles jerárquicos de la Iglesia, sino en toda la comunidad cristiana. Los obispos redactan pastorales para explicar el sentido del concilio, su significación para la vida de la Iglesia universal y nacional. La Asamblea Plenaria del Episcopado redactó con fecha de 1.º de agosto un edicto donde quieren compartir sus esperanzas y anhelos con todos los hombres de sincera voluntad «que sienten junto con nosotros las angustias de la hora actual y ansían una mayor colaboración entre los miembros de la familia humana. Los problemas del mundo son los problemas de la Iglesia. El hambre, la miseria, la mala distribución de los bienes de la tierra, el subdesarrollo y la infraestructura, la ignorancia, el analfabetismo, el olvido de Dios, de su moral y de los valores eternos, angustian nuestras almas de pastores»[70].

Los documentos que emanan de la Iglesia a propósito del concilio abarcan las más diversas materias que competen a la vida de la institución, al mundo de los cristianos, a la renovación, que pasa principalmente por la transformación misma del sacerdocio. «El sacerdote es el hombre de Dios, el responsable de la vida religiosa del pueblo creyente, el ministro del culto, el predicador de la palabra divina, el mediador entre Dios y los hombres (...) No habrá renovación verdadera si el sacerdote no es ante todo hombre de oración»[71].

El nuevo sentido del compromiso de la Iglesia frente al mundo de lo social se nos aparece nítido en la profunda renovación conciliar de la vida cristiana, que da a la acción de la vida sacerdotal un sentido más profundo, la oración como fundamento, insertada en la historia.

Uno de los aspectos más significativos, como signo de los tiempos, es la dimensión comunitaria de la liturgia, como reacción contra el individualismo en la piedad imperante en siglos pasados. Por la liturgia se realiza la

70. *Edicto de la Asamblea Plenaria del Episcopado,* 1.º de agosto de 1962 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 3).

71. *Circular al Clero, de la Asamblea Plenaria del Episcopado,* abril de 1963 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 47).

asamblea del pueblo de Dios. En ella el pueblo de Dios crece. La liturgia es comunitaria. No hay liturgia privada[72]. Hay una percepción, nos atrevemos a decir, del significado de este sociocentrismo tan característico de la época contemporánea. La fuerza de lo social no es un elemento teórico sino una dimensión real, vivida por el hombre de estos tiempos. La dimensión del individualismo, propio de los inicios de la época contemporánea, y que algunos ven como una desviación de una auténtica personalización, está dando pasos hacia una idea comunitaria más humana y donde el hombre encuentra su expresión más adecuada. «Puesto que muchos de los ritos, signos y símbolos de las antiguas liturgias se habían hecho incomprensibles, perdiendo con ello su misma razón de ser»[73], es que ha sido necesaria una reforma, buscando una manifestación de la comunidad cristiana más activa.

La Iglesia se halla en un proceso de cambios, que la lleva a dialogar e insertarse de una manera diferente con el mundo y para América Latina reviste especial importancia, por el significado que ella tiene en el continente, donde el cristianismo es una fuerza mayoritaria y decisiva. Pero, junto a este cambio propiciado por la Iglesia universal, esta parte del mundo se encuentra sometida a tensiones y a un proceso renovador poco claro. Por una parte, está la presencia, como anotábamos, del impacto de la revolución cubana, y por otra parte, hay ensayos como la Alianza para el Progreso, que busca un desarrollo y una mayor eficacia de la democracia, dentro de los parámetros del capitalismo. El continente vive ensayos del «desarrollismo» que no resultan eficaces para solucionar los grandes problemas de la región. Por ello, son muchos los grupos que buscan acciones más definitivas y profundas, algunos bajo los principios de un socialismo de definición marxista y, otros grupos, aun de definición cristiana, por alternativas que signifiquen un reemplazo del sistema vigente. Hay impaciencia en muchos sectores, y entre otros, más tradicionales, apego a fórmulas que significan, las más de las veces, defender determinados privilegios. Estas tensiones las vislumbra bien la Iglesia chilena, que recoge en un mensaje desde Roma algunas ideas expresadas por el Sumo Pontífice. «Esto exigirá sobre todo, dice el Papa, disponer convenientemente el ánimo de los fieles para recibir las nuevas normas; remover la inercia de quienes son demasiado reacios para habituarse a la nueva corriente; detener, por el contrario, la intemperancia de otros que conceden demasiado a sus iniciativas personales, pudiendo hacer daño al movimiento emprendido»[74].

El Concilio Vaticano II y la actitud del Episcopado, son dos situaciones que interesan a los chilenos, pero paralelamente la nación se proyecta aceleradamente a una situación de grandes transformaciones sociopolíticas con el triunfo electoral de la Democracia Cristiana. Frei ganará las elecciones

72. Cf. *Carta Pastoral sobre la Sagrada Liturgia,* febrero de 1964 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 53-54).

73. Ibid., p. 55.

74. Circular que envían los obispos de Chile desde Roma (*Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 68-69).

presidenciales apoyado por las fuerzas de la derecha tradicional, que temen sobremanera, un triunfo del marxismo y de su candidato Salvador Allende. Sin embargo, este apoyo de la derecha fue sin condiciones para la Democracia Cristiana. La derecha estaba en clara desventaja y no podía pensar en ganar con sus propias fuerzas el poder. Se plantea por parte de la derecha un verdadero enfrentamiento entre democracia y marxismo, pero creemos que el pueblo de Chile percibe la situación de otra manera. Realmente lo que estaba en juego era la posibilidad de construir un modelo de desarrollo verdaderamente democrático, que superara los programas y las intenciones de los sectores más tradicionales. De hecho, a partir de este momento, la Democracia Cristiana y la izquierda chilena hasta las últimas elecciones del período allendista, superan el 65 % del electorado, y la derecha nunca más tuvo una fuerza electoral que superara a esas corrientes, aun por separado. No obstante el rechazo al marxismo también puede ser considerado como un hecho real. Un rechazo que no involucra obviamente a todas las fuerzas de izquierda, sino a aquellas más radicales.

De acuerdo con las definiciones de la Iglesia, la Democracia Cristiana gozará de grandes simpatías dentro del clero. Pero la definición cristiana y el apego a la doctrina social de la Iglesia de este partido no lo convierte, en ningún caso, en un partido de la Iglesia. «...No debemos confundir sin más la Iglesia con un partido político cristiano. El adjetivo en este caso no significa sino que el partido se basa en la ética y doctrina cristiana; que de ninguna manera podrá ir contra ellas. Pero esto no quita que sus medidas concretas en el campo de la economía, de lo político y social puedan ser poco oportunas e incluso equivocadas. No hacer una política anticristiana no significa necesariamente hacer una buena política. No puede, por consiguiente, haber compromiso entre la Iglesia y un partido cristiano»[75].

Durante la campaña presidencial se pueden adivinar algunos síntomas negativos de la política chilena. En efecto, el país comienza a dividirse en tres grandes corrientes. Una encabezada por la Democracia que a partir de ese momento se convierte en la fuerza mayoritaria. La izquierda chilena con fuerte predominio marxista y la derecha. La campaña alcanzó un grado de violencia verbal, donde el juego democrático se vio empañado en la mayoría de las ocasiones, por la ofensa y la descalificación del adversario.

Es conveniente reiterar que el triunfo de la Democracia Cristiana no puede entenderse como un triunfo de la Iglesia ni de los católicos, por las diferencias que existen entre doctrina y ejercicio político[76]. Los posibles éxitos o fracasos de un partido político de inspiración cristiana no pueden considerarse éxitos o fracasos ni de la Iglesia ni de la doctrina que los inspira. Es un partido político el que se ha comprometido a cambios estructurales y que busca el bien común en un Chile básicamente pluralista, desde un punto de vista ideológico y partidista. Por esta razón, como bien apunta «Mensaje», no se trata de un gobierno de cristianos para cristianos, sino de

75. *El Cristiano frente al marxismo,* «Mensaje», n.° 129, junio 1964, p. 205, vol. XIII.

76. Cf. «Mensaje», op. cit., p. 411.

un gobierno de chilenos para chilenos. La inspiración cristiana significa solamente que los objetivos del partido, que en ese momento comienza a ser gobierno, se enmarcan en unos valores coincidentes con la Iglesia en cuanto a la dignidad de la persona, derechos humanos, libertad, etc. Los objetivos políticos son claramente temporales y no pueden comprometer, de suyo, todo el marco doctrinal de la Iglesia y del pensamiento cristiano.

El 7 de marzo de 1965 el nuevo gobierno enfrentaba las primeras elecciones parlamentarias en las cuales obtiene la mayoría de todos los cargos que se elegían en aquella oportunidad. Obtiene 82 diputados de un total de 147 que se eligen, y de veinte vacantes a llenar en el Senado obtiene 11 senadores[77].

El porcentaje total de votos que alcanza el Partido Demócrata Cristiano llega a 43 %[78]. Este «terremoto político», como lo llamaron los analistas de la época, viene a confirmar la inmensa voluntad de cambio existente en el pueblo. El triunfo en estas elecciones, por parte del nuevo gobierno, se hace claramente a costa de los partidos tradicionales de la derecha chilena representada por liberales y conservadores. Los primeros alcanzan un magro 7 % y los conservadores un 5 %. Es decir, entre ambas colectividades políticas sumaban un 12 % de electorado, lo que constituye un hecho sin precedentes en el país y en América Latina, donde persistían las formas democráticas tradicionales en los países que no estaban bajo militares. La situación de la izquierda es mejor, pero de todas maneras se ve afectada notablemente en las cifras globales. Allende había obtenido un 40 % de los sufragios en las elecciones presidenciales del año anterior y esta vez la izquierda alcanza un 25 %.

Chile entra en una etapa de profundos cambios, sobre todo en el desarrollo de la conciencia social y política. El gobierno de Frei tiene el mérito de haber acelerado este desarrollo de conciencia participativa, de aspiración por una democracia más plena y de haber cambiado la composición política tradicional, al menos desde una perspectiva electoral. Se comienza a gestar una división nueva en el país, que se va a mantener hasta el gobierno de Salvador Allende. Un país dividido en tres grandes corrientes, con la Democracia Cristiana como fuerza mayoritaria, la izquierda marxista y la derecha tradicional, que al final del gobierno de Frei había recuperado parte de su electorado.

A partir de este momento, en la vida nacional habrá importantes hechos a nivel sociopolítico: los convenios del cobre, con las grandes empresas norteamericanas, que significó chilenizar esta gran minería, adquiriendo el

77. El Senado se renovaba, en esa época, parcialmente; 25 senadores terminarían su período de ocho años en 1969. Los diputados duraban cuatro años en sus cargos y la Cámara se renovaba en su totalidad en cada elección. En ambos casos son cargos reelegibles. La renovación parcial del Senado deja al gobierno en desventaja frente a la oposición que todavía conserva, en su conjunto, la mayoría. Esto explica, en parte, las dificultades de Frei, para llevar adelante sus más importantes iniciativas.

78. Cf. G. Cruzat, *Chile comienza a caminar*, «Mensaje», n.° 137, marzo-abril de 1965, p. 69-72, vol. XIV.

Estado el 51 % de las acciones y el derecho a comercializar el producto, la Reforma Agraria que entre sus logros debemos destacar la sindicalización campesina, así sus resultados técnicos y productivos sean cuestionables desde algunos puntos de vista; la Reforma Educacional y Universitaria. Estas dos últimas encuentran un estímulo en el interior de la Iglesia. Todos estos proyectos impulsados por el gobierno, entre otros, ocupan el centro de la atención pública y de los partidos políticos. Desde la izquierda y la derecha habrá un arrinconamiento al gobierno de Frei, que irá agudizando el conflicto, muchas veces motivado también por la propia acción política de la Democracia Cristiana, que hasta el final de su período busca realizar su programa sin pacto político con ninguna de las fuerzas en pugna. Por este error, reconocido más tarde por muchos de los dirigentes políticos de ese partido, incluso por Eduardo Frei, la Democracia Cristiana fue acusada muchas veces de dogmática.

La Iglesia se mantendrá a la expectativa dentro del acontecer nacional, y sólo va a participar directamente a propósito de la Reforma Universitaria y concretamente en la medida en que afecta y participan las universidades católicas en el año 1967. Así, la Iglesia también se hará eco de las voces que reclaman una modificación profunda en la estructura universitaria católica, y asume de manera consecuente la reforma de las universidades que le pertenecen.

2. *Chile, voluntad de ser*[79]

Este título encabezado por el nombre de una pastoral encierra muy bien los anhelos del pueblo chileno en los primeros años del gobierno democratacristiano. Este mismo título lo había utilizado la revista «Mensaje» dos años antes, en 1966, para referirse a las dificultades que enfrentaba el país, para construir una sociedad verdaderamente nueva. Ciertamente ningún proceso de cambios profundos puede llevarse adelante sin grandes dificultades. Todo cambio produce desajuste necesario, hiere intereses económicos y políticos, esquemas ideológicos y costumbres, sin que ello pueda evitarse. Por eso, muchas veces lo que estimamos como síntomas de una crisis, no son sino los quebrantos que se producen para realizar las nuevas proposiciones. En Chile, en ese momento, van a existir los síntomas de una crisis en la medida en que determinadas transformaciones o proposiciones van a radicalizar las posiciones ideológicas y políticas de distintos sectores. Los sectores de derecha ven en la acción del gobierno de Frei un ataque a viejos privilegios, sobre todo en medidas que tocan tan directamente a los sectores tradicionales, como lo hace la Reforma Agraria.

79. Pastoral del Comité Permanente del Episcopado, *Chile, voluntad de ser*, entregada con ocasión del sesquicentenario de la independencia, Santiago, 5 de abril de 1968 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile*, op. cit., p. 78). El título de la pastoral y de mensaje, que aludimos a propósito, son tomados de la obra de Gabriela Mistral, *Recados contando a Chile*.

En los hechos «hablan de malestar las huelgas de estos últimos meses. Afectan ellos puntos neurálgicos, los campesinos de Colchagua golpean, como lo dijo cierta prensa, en el "riñón de la oligarquía"; los empleados del Banco de Chile piden la reforma de la institución que es el símbolo de la empresa privada; los profesores y universitarios capitalizan en sus reivindicaciones el hondo deseo de todo el pueblo chileno»[80]. Chile está manifestando su voluntad de ser en todos los órdenes. Sin embargo, las energías no están polarizadas hacia una causa común, sino hacia los intereses de los grupos políticos e ideológicos que están configurando cada vez más las «tres bandas», como se denominaban los tres sectores claves de la política nacional. Así la gran voluntad de ser del pueblo está siendo utilizada, según esta editorial, para favorecer intereses políticos partidistas, que en algunos significa, abiertamente, cambiar el régimen democrático. La razón está quizás en que «todavía no hay nuevos cauces por los que esta voluntad pueda echarse a correr. Los cauces se construyen muy lentamente, demasiado lento, para la amplitud del caudal acumulado y crecedor (...) Todos tenemos la culpa si Chile no ha sabido coadunar sus fuerzas para dar un poderoso salto adelante»[81]. Culpa de aquellos que todo lo obstruyen, porque los cambios no responden a un modelo ideológico preestablecido como científico. Culpa de los que desean que nada cambie, porque hiere sus intereses. Culpa de actuar como partido único. Sin duda en Chile el diálogo democrático es difícil.

Sin embargo, Chile no abandona su lucha por los cambios. El problema se centra para algunos en la falta de soluciones rápidas y eficaces, pero la aceleración de la estructura social y de los niveles ideológicos y de mentalidad siguen su curso. «Al diagnosticar el cambio como el signo peculiar de los tiempos, los centros de poder se convierten ellos en las principales fuentes de refuerzo y estímulo de los procesos orientados a su logro. La convicción de lo inevitable de los cambios los lleva a asumir el papel de aceleradores de los mismos. De este modo masas inertes, que en algunos países hubieran tardado muchos años en incorporarse al proceso aludido, son empujados a ponerse en movimiento, agudizando así los conflictos, saturando de contradicciones el ámbito social y creando problemas de imposible o difícil solución a corto plazo. El proceso histórico es irreversible. Si la masa que ha permanecido tradicionalmente pasiva se pone en movimiento, no habrá medio alguno que la retorne a su anterior estado de inercia social»[82]. Es a nuestro modo de ver el gran cambio experimentado en la sociedad chilena. El pueblo se ha puesto en movimiento y todos los sectores han ayudado a esto. Para el pueblo el sentido de este movimiento, por definir, está en la participación y en la democratización. Para los centros de poder en la orientación de esa democratización. Chile vive los síntomas de una

80. «Mensaje», *Chile o la voluntad de ser* (Editorial), n.º 154, noviembre 1966, p. 615, vol. XV.

81. «Mensaje», ibid., p. 616.

82. E. Hamuy, *El proceso de democratización fundamental*, en H. Godoy, op. cit., p. 489.

crisis, y de cambios que significan la posibilidad de pasar de un sistema tradicional y con fuertes características oligárquicas, a un orden social, político y económico, más justo e igualitario[83].

En este marco la Iglesia hace un llamamiento en la pastoral, *Chile, voluntad de ser,* que tiene gran acogida por ser una honda reflexión sobre la comunidad nacional. En ella, la Iglesia reitera una vez más su autonomía de todo lo político contingente. Sin embargo, tiene necesidad de pronunciarse para orientar a los cristianos sobre el quehacer nacional sin eludir una reflexión propiamente histórica. Dicen los obispos: «Primero fue la lucha por pan, techo y abrigo; después el poder acceder a la cultura y a la capacitación técnica. A nuestro juicio, se trata de una evolución que cala más hondo todavía; paulatina y arduamente todos los chilenos quieren ser protagonistas de su historia. Ésta es la dimensión más ricamente humana de la progresiva democratización del país. Esto no ha sido fácil y no lo será en todo lo que aún falta. La razón es que quienes tienen el poder social, político y económico sufren de una inercia por lo que suelen dejarse arrastrar; tienden a no entregar la participación efectiva y justa a todos. Entonces se produce la lucha. A veces fueron enfrentamientos electorales que constituyeron herramientas para que nuevos grupos sociales tuviesen parte activa en la gestación del país y en la dictación de las leyes. Otras veces fue el combate social. Y si en el párrafo anterior consideramos la ecuanimidad del temperamento nacional, es necesario recordar también que este proceso de participación está jalonado con sangre de obreros que murieron exigiendo derechos que nos parecen evidentes. Otras veces esta participación general fue retardada so pretexto que muchos no estaban en condiciones de asumirla. Pero el mismo proceso nos indica que el pueblo chileno ha aprendido a ser gestor responsable cuando se le han entregado oportunidades, que, siendo importantes, no eran agobiadoras para su capacidad»[84].

Es indudable que el texto nos revela a una Iglesia comprometida con el destino de su pueblo, ubicada en su historia, y conocedora de los grandes problemas. La Iglesia reconoce la voluntad de unos hombres y de un gobierno, pero en ningún caso va a aceptar una identificación de tipo político. Hay una llamada a entregar responsabilidades al pueblo, y a abandonar intereses subalternos para lograr la realización de la sociedad. El documento contiene una llamada a la convivencia pacífica entre los chilenos. Hay una petición muy especial a la generosidad de la juventud. El reconocimiento que la Iglesia otorga a ciertos logros importantes del gobierno, lo hace por medio de una llamada a la mesura de otros grupos políticos. Ésta implica también temperar la impaciencia de quienes quieren acelerar un proceso más allá de las posibilidades reales que permiten las condiciones del país, como también la actitud crítica de quienes habiendo tenido oportunidades históricas de realizar más en beneficio del pueblo no lo hicieron.

Los sectores más conservadores y la derecha en general no reciben con

83. Cf. ibid., p. 490-491.

84. Comité Permanente del Episcopado, *Chile, voluntad de ser,* op. cit., p. 82-83.

mayor agrado esta pastoral, ya que creen ver una radicalización de la misma. Recurren al falso concepto de una Iglesia desvinculada del mundo, que debiera sólo preocuparse de «salvar almas» sin que nada tenga que decir ni sobre la historia, o el futuro de la comunidad nacional, ni menos aún sobre los problemas concretos del hombre.

A pesar de los esfuerzos e intenciones del gobierno democratacristiano, muchos problemas no obtienen soluciones.

3. *La Iglesia joven y la radicalización de unos grupos cristianos*

Domingo, 11 de agosto de 1968, un grupo de doscientos católicos, laicos, acompañados por siete sacerdotes y algunas religiosas ocuparon la Catedral de Santiago, en una acción que causó gran impacto en el país. Los motivos de fondo en un comienzo no aparecieron claros, más bien pareció una profanación o un ataque al cardenal Raúl Silva Henríquez.

El 14 de junio de ese año, un grupo de laicos y religiosos de la parroquia San Luis Beltrán de la Comuna de Barranca, barrio popular de Santiago, dieron a conocer un documento titulado *¿Folklore o Cristianismo en Colombia?,* donde se analiza y critica la visita del papa Paulo VI al Congreso Eucarístico, ya que se estima que no viene a denunciar los grandes males como otro Cristo. Sostienen que si el papa viniera a denunciar lo matarían como a otro Camilo Torres[85].

El texto, radical en sí, importa más por la interpelación que se hace a la jerarquía de la Iglesia universal. Es ese mismo espíritu el que va a explicar a nivel nacional la toma de la Catedral.

El comité organizador de la toma difundió un documento titulado *Por una Iglesia servidora del pueblo,* en el cual afirma que en ningún caso su acción debe interpretarse como un gesto de rebeldía contra el papa Paulo VI ni contra el cardenal Raúl Silva. La acción es de denuncia, según sus autores, por la estructura de poder, de dominio y de riqueza en la que se ejerce muchas veces la acción de la Iglesia, lo que desvirtúa su labor. Critican a la jerarquía de la Iglesia, injustamente a nuestro modo de ver, de falta de diálogo. Esto precisamente cuando la Iglesia chilena y la universal habían dado grandes y significativos pasos para insertarse en la historia, a través de los intereses de los más pobres. Cierto que persisten estructuras de injusticia, pero es precisamente la Iglesia jerárquica, la que más está contribuyendo a iluminar el camino de los cristianos. De otra manera no se explican los ataques violentos que los obispos reciben de los grupos más conservadores.

El grupo participante que se autodenomina «Iglesia Joven» hará otra aparición controvertida en la vida de la Iglesia, con ocasión de la consagración episcopal de monseñor Ismael Errázuriz Gandarillas, el 4 de mayo de

85. Cf. Grupo Parroquia Luis Beltrán, *¿Folklore o Cristianismo en Colombia?,* en Ramírez de J. Arellano y J.M. Arrieta, *Toma de la Catedral: un angustioso llamado a los cristianos,* «Mensaje», n.° 172, septiembre 1968, vol. XVIII, p. 429.

1969. El presidente del movimiento «Iglesia Joven» interrumpe la ceremonia de consagración, para pedir la palabra, con el ánimo de objetar los procedimientos usados en las elecciones de los obispos. Los hechos derivaron en una acción violenta por parte de los asistentes, que expulsaron del templo a los integrantes del grupo. Estas acciones poco felices, si bien fueron rechazadas por amplias mayorías de católicos, estaban revelando el nacimiento de un conflicto entre los fieles, sacerdotes y religiosos.

El Episcopado formuló una declaración, donde muy mesuradamente, pero con firmeza, explica su visión del problema y desvirtúa las acusaciones del grupo y llama a la unidad. No desconoce los aportes que se puedan hacer por parte de diferentes grupos, pero critica obviamente los procedimientos.

Los problemas que vive Chile han comenzado a radicalizar las posiciones políticas. Hay denuncias contra los grupos de poder y quejas de quienes se sienten presionados y amenazados en sus privilegios. Pero no sólo es eso. Hay en todo proceso de cambios el resquebrajamiento natural del orden previo y esto provoca una situación de angustia que agudiza la sensibilidad en unos y el rechazo en otros. La Iglesia no es ajena, en su interior, a esas tensiones, por eso los obispos concluyen con una llamada que es también un compromiso: «Estamos abiertos y dispuestos a un franco diálogo interno e igualmente ansiosos como el que más a dar pasos efectivos que conduzcan hacia la siempre necesaria renovación. Procuramos arbitrar los medios de establecerlo en forma permanente con todo el pueblo de Dios, de conseguir una mayor participación de los laicos comprometidos en la responsabilidad y marcha de la Iglesia, de vincular a todas las congregaciones y órdenes religiosas en la común labor pastoral, y de agilizar las mutuas relaciones en el afecto y confianza entre los obispos y los presbíteros. Pedimos insistentemente que nadie olvide el amor y la unidad en todos estos pasos progresivos que van transformando la imagen de la Iglesia para que en ella resplandezca siempre mejor el rostro de Cristo»[86].

4. *Inquietud en las fuerzas armadas y el llamamiento de la Iglesia*

Entre los meses de septiembre y octubre de 1969 se desarrollaban algunos acontecimientos significativos dentro del ejército, encabezados por el general Roberto Viaux y que culminan, en actos que fueron tipificados como intento de golpe de Estado, y que según el general eran una protesta por cuestiones profesionales, lo que fue desvirtuado en investigaciones posteriores. En todo caso, frente al evidente intento de alterar la normalidad constitucional, la Iglesia se pronuncia con rotunda claridad. Los obispos se hacen cargo de la situación delicada que vive el país y reconocen que algunos están llamando a las fuerzas armadas para intervenir en política, y

86. *Declaración de los obispos de Chile sobre los problemas de la actualidad,* agosto de 1969, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 123-124.

quebrar el orden democrático. La Iglesia sostiene que «la supresión del sistema democrático, sea por partidos políticos, por grupos terroristas o por las fuerzas armadas traería tales daños a la nación, a las instituciones y organizaciones nacidas de la voluntad libre de los chilenos, que nos parece indispensable recordar ahora el valor profundamente humano de la convivencia democrática»[87].

Los obispos están convencidos de que sólo la democracia puede garantizar un desarrollo armónico y libre de la comunidad nacional. Ya hay precisión que la democracia no se identifica en plenitud ni con el liberalismo ni con el socialismo, así ambos sistemas tengan valores democráticos. La democracia ya la han identificado con una serie de valores y principios que la llegan a definir «como participación amplia del pueblo en las tareas y los bienes de la nación»[88]. Para la Iglesia «las fuerzas armadas están llamadas a integrarse en el esfuerzo común de la nación, sin definir ellas el bien común, ni convertirse en órgano político de decisión con lo que limitarían la posibilidad de expresión y de participación del pueblo»[89]. La Iglesia destaca la tradición ejemplar de las fuerzas armadas en el cumplimiento de los fines que la nación le ha señalado. Comprende que ellas también, al igual que otras instituciones vivas del país, están llenas de inquietudes por encontrar las formas más aptas de participación en la vida nacional, sin embargo, esta legítima aspiración, también sentida dentro de la Iglesia, no puede llevarla a alterar la trascendental misión de que son depositarias. Todas las observaciones que hace la Iglesia también las aplica a otros grupos políticos de carácter minoritario, que pretenden imponer sus puntos de vista, mediante la fuerza o el terror.

El gobierno democratacristiano que presidía Eduardo Frei estaba llegando a su fin y la sociedad estaba conmovida muy seriamente. Un gobierno que, a pesar de sus errores, fue profundamente democrático y más allá de sus éxitos o fracasos estadísticos dio un impulso al proceso de renovaciones, este gobierno había incentivado, quizás a pesar suyo, una oposición de derecha y de izquierda que se le mostraba, por razones distintas y opuestas, completamente adversa. Hay un peligro real de una quiebra de la democracia y de institucionalidad y la Iglesia siente que cuando «se desata el dinamismo de la fuerza nadie puede asegurar su control final. La imposición política, por el terror, por la dictadura o por las armas, trae consigo la represión de todas las libertades consideradas peligrosas por los que detentan el poder. El país estaría en la vía de los juicios políticos, de las relegaciones, de las injusticias flagrantes, de la supresión de toda prensa libre, de toda posibilidad de defenderse, de las sospechas, de las calumnias, y por último del paredón»[90].

87 Comité Permanente del Episcopado, *Declaración Episcopal sobre la situacion del País*, 22 de diciembre, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile*, op cit , p 125

88 Ibid , p 125*e*

89 Ibid , p 125*f*

90 Ibid , p 125*f* y 125*g*

La experiencia de la Iglesia latinoamericana frente a los gobiernos militares no era nada feliz y el pueblo ya había experimentado los más variados fracasos de las diversas tendencias en los distintos países. El término de la década que había sido de tantos cambios positivos para la Iglesia y de posibilidades de transformación encontraba al país en una difícil situación que hará crisis en el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende.

* * *

A manera de síntesis de la década destacamos:

a) Hace su aparición la pastoral de conjunto. La Iglesia amplía y oficializa las experiencias de la Acción Católica especializada.

b) Las parroquias recuperan su importancia, agrupadas en decanatos como unidades de evangelización. Es la época de la Misión General y de los planes pastorales. Se tecnifican las experiencias de los grupos apostólicos.

c) Aumenta la influencia de la Iglesia en el campo social. La doctrina social de la Iglesia encuentra en la experiencia del gobierno democratacristiano un cauce para la acción política, sobre todo en los sectores juveniles universitarios.

d) Según la secretaría general del Episcopado el temporalismo ha invadido la Iglesia y hay un abandono del apostolado. Pensamos más bien que hay una búsqueda para insertarse de una manera diferente en los problemas concretos del hombre conforme al espíritu del Concilio, aunque la celeridad de ciertos cambios contribuyan a determinados niveles de confusión.

e) Hay una fuerte influencia de los sociólogos por encima de los teólogos. Llegan los primeros becados de Lovaina y París. Aparece una gran preocupación, en algunos sectores por el diálogo cristiano-marxista y un interés por el método de análisis marxista.

f) Hay algunos excesos sobre todo por parte de determinados grupos cristianos que comienzan a radicalizar sus posiciones, entrando en conflictos con la jerarquía de la Iglesia.

g) Llegan fuerzas nuevas a la pastoral con la incorporación de sacerdotes y religiosos extranjeros[91].

h) La Iglesia promueve los cambios que el país necesita, inspirada en la solidaridad según el espíritu evangélico y de acuerdo al Concilio y Medellín.

91 Cf *La evangelizacion en Chile durante los últimos treinta años*, ref 240/74 sin fecha, *Documento de la Secretaría General del Episcopado*, en *Documentos del Episcopado, Chile 1974-1980*, Ediciones Mundo, Santiago 1980 Hemos hecho una síntesis de algunos puntos que nos parecen de interés, pero discrepamos del análisis histórico que hace el documento, quien hace un diagnóstico más bien negativo, sobre puntos que merecen mayor estudio, en la complejidad de ese periodo Es posible que la jerarquía de la Iglesia haya sido sobrepasada en más de alguna ocasión por la vorágine de los acontecimientos, ésta se ubica correctamente en el espíritu de la epoca Si bien ciertos grupos radicalizan su posición y se impregnan del «temporalismo» antes mencionado, la verdad es que fueron minoritarios frente a una gran masa de católicos que buscan dentro de la inspiración de la Iglesia una forma histórica de acuerdo a los signos de los tiempos, de acción social y politica Al marxismo electoralmente no sobrepasa su votación histórica

i) La consolidación de la teología de la liberación a nivel latinoamericano, que plantea controversias aún vigentes en la forma de interpretar los vínculos fe - realidad. Tiene influencia sobre los cristianos chilenos, particularmente en los «cristianos para el socialismo».

IV. La Iglesia chilena y la experiencia socialista de Allende

1. *Ante el triunfo de la Unidad Popular*

El triunfo de la Unidad Popular, encabezada por Salvador Allende, significa por muchas razones una conmoción profunda en la vida política del país y causó gran impacto, no sólo en América Latina, sino en el mundo entero, ya que por vez primera una coalición mayoritaria marxista llegaba al poder en elecciones libres y democráticas, y más todavía en un área de decisiva influencia estadounidense. El triunfo fue estrecho: 36,3 % de Allende; la derecha con su candidato Jorge Alessandri 34,9 % y la Democracia Cristiana con Radomiro Tomic, el 27,8 %. Esto dio lugar a una ratificación por parte del Congreso, el cual podía constitucionalmente elegir a cualquiera de las dos primeras mayorías al no tener ninguno la mayoría absoluta. El Congreso, siguiendo una costumbre tradicional y con los votos de la Democracia Cristiana, ratificó a Allende a pesar de los intentos de la derecha para que se nombrara, al menos provisoriamente, a Alessandri, el cual renunciaría, para dar lugar a nuevas elecciones que le dieran una segunda oportunidad a Frei. Esta maniobra política, calificada por la mayoría, como antidemocrática, más el asesinato del general René Schneider, comandante en jefe del ejército, por un grupo de extrema derecha, convencieron a la Democracia Cristiana de dar sus votos a Allende.

Es indudable que el país estaba conmovido y había, junto a las esperanzas, muchos temores y pasiones políticas peligrosamente exacerbadas.

La Iglesia chilena enfrenta esta nueva situación histórica con serenidad y en una declaración de la Asamblea Plenaria comienza a precisar su parecer ante los tensos momentos. En su declaración defenderá los valores de la Democracia, como el derecho a pensar y difundir libremente las ideas, a organizarse, pero también a perfeccionar estas conquistas existentes. Esta defensa de valores democráticos no significa que la Iglesia esté de antemano descalificando la alternativa socialista de Allende. Por el contrario, tiene la esperanza que el nuevo gobierno que se instalará en Chile no sólo conserve esas conquistas, sino que las amplíe[92]. El documento señala los temores de muchos, los peligros, se temen los cambios precipitados, errados; se teme una dictadura, un adoctrinamiento compulsivo. Sin embargo, al lado de

92 Cf Asamblea Plenaria del Episcopado, *Declaración sobre la situación del país,* Punta de Tralca 24 de septiembre de 1970, en *Documentos del Episcopado, Chile, 1970-1973,* recopilación de monseñor Carlos Oviedo Cavada, Ediciones Mundo, Santiago 1974, p. 29. Cuando volvamos a citar esta recopilación, lo haremos como *Documentos Oviedo.*

estos temores, hay otros que manifiestan su esperanza y están animados de una voluntad constructiva. La Iglesia siente el deber de estar en estos momentos junto a todos sus hijos, cualquiera sea la posición política de ellos. Sin embargo, la Iglesia invita a construir una nueva sociedad respetando los valores democráticos. No se puede construir una sociedad más perfecta suprimiendo tales valores. Por eso conmina a los cristianos a «buscar junto con los demás, una solución justa, original y creativa a la problemática chilena.»[93]

La Iglesia percibe correctamente que está inmersa en un proceso de cambios que está tomando en los años setenta una característica peculiar. Hay un crecimiento de movimientos populares evidente, no sólo en Chile, sino en el continente. Muchos cristianos se sienten impulsados a un compromiso más profundo, a partir de la fe, para lograr las transformaciones que vayan a satisfacer las necesidades de los más pobres. Al final de la década de los sesenta, en 1968, con Medellín se había dado un impulso a la causa de la justicia social, no sólo denunciando la injusticia que provoca la estructura social vigente, sino que motivando a los cristianos a asumir su cuota de responsabilidad frente al cambio reclamado por la sociedad. En esta perspectiva el gobierno de Allende significa una posibilidad cierta de acelerar un proceso de cambios, más todavía cuando el candidato había prometido una «vía chilena al socialismo, respetando los principios democráticos y las características de una sociedad pluralista». El gobierno popular garantizará el ejercicio de los derechos democráticos y respetará las garantías individuales y sociales de todo el pueblo. La libertad de conciencia, de palabra, de prensa, de reunión, de inviolabilidad del domicilio y los derechos de sindicalización y de organización regirán efectivamente sin las cortapisas con que los limitan actualmente las clases dominantes (...) Asimismo, el gobierno popular garantizará el derecho de los trabajadores al empleo y a la huelga, y el de todo el pueblo a la educación y a la cultura, con pleno respeto de todas las ideas y de las creencias religiosas, garantizando el ejercicio de su culto[94]. El programa de la Unidad Popular, si bien podía ser catalogado de avanzado, y por supuesto de claramente socialista, en ningún caso puede sostenerse que, en sí, fuera antidemocrático. Más aún, en muchos puntos era semejante al de la Democracia Cristiana. La reserva, para muchos en ese momento, podía significar el hecho de que el Partido Comunista fuera de la coalición, pero por otra parte el Presidente sería un socialista, de larga trayectoria parlamentaria y sin que nadie pudiera acusarlo, en esa vida política, de conductas antidemocráticas. Siendo así, la Iglesia no tiene argumentos válidos para ponerse en una actitud crítica al comienzo del gobierno allendista. Hace lo que debía hacer dentro de lo posible. Una llamada a la conservación de los valores democráticos, plantear algunas preocupaciones

93. Ibid., p. 30.

94. *Programa básico de Gobierno de la Unidad Popular,* aprobado el 17 de diciembre de 1969, por los partidos Comunista, Socialista, Radical Demócrata, Movimiento de Acción Popular Unitaria (Mapu) y la Acción Popular Unitaria Independiente (Api), publicado en el diario «El siglo» de 23 de diciembre de 1969

por lo que ha significado históricamente el marxismo. Pero por otra parte, este gobierno tiene una composición heterogénea. Al lado de los comunistas están los socialistas que tienen una trayectoria política en el país muy lejanos a los dictados de Moscú, si ése era un temor. Y junto a ellos, los radicales, varias veces gobierno, probadamente democráticos y agentes importantes en el desarrollo sociopolítico y económico del país, además de socialdemócratas, independientes y el Mapu, una fracción separada de la Democracia Cristiana. Por lo tanto si bien hay un predominio marxista, este dominio no es homogéneo y los otros sectores no marxistas son importantes como plataforma política del gobierno. Por eso estimamos injusto lo que algunos críticos derechistas dicen de la Iglesia, en el sentido de mostrarse ambigua en esos primeros momentos. Creemos más bien, que fue prudente y respetuosa de la voluntad electoral de los chilenos, que si bien no era suficientemente representativa, constitucionalmente le daba un derecho real. Por otra parte la Iglesia ya había reiterado y lo hará durante todo el período que no puede intervenir en política contingente para tomar partido en la contienda. Sólo puede orientar y defender unos principios y valores que son irrenunciables a la luz del evangelio.

El primer año de gobierno de la Unidad Popular fue bastante positivo. Aumentó la participación de los asalariados en el ingreso nacional de un 55 % en 1970, al 61 % en 1971; se frenó la inflación, que cae de un 35 % a un 22 %. Decrece el desempleo; el crecimiento del producto nacional bruto fue de 1,5 %. Además en abril de 1971 a pocos meses de gobierno, éste obtiene una gran votación en las elecciones municipales, que si bien no tienen la trascendencia de las del Congreso, son un índice claro de la situación política. El gobierno obtuvo un poco más del 48 % de la votación, lo que significa un considerable aumento con respecto al 36,3 % de la elección presidencial. Esta votación implicará prácticamente un empate con la oposición, se mantendrá hasta la caída del gobierno en 1973. Sin olvidar que la Democracia Cristiana, primera fuerza política del país, tenía radicales diferencias con la derecha agrupada ahora en el Partido Nacional (liberales y conservadores) y que no se pudo hablar de una oposición coherente, sino hasta los últimos meses de Allende.

Sin embargo, estos primeros éxitos de la Unidad Popular, su aumento de votación y la llegada de nuevos partidarios a la experiencia socialista, no significa que en Chile se esté construyendo una experiencia verdaderamente original. Por el contrario, estimamos que la acción del gobierno no se apartó de los medios tradicionales del marxismo, a pesar de los esfuerzos de algunos sectores democráticos al interior de la coalición de gobierno. Por otra parte, la situación no es tan fácil para determinar las acciones de la oposición, ya que a un sector de ella es evidente que lo único que le interesa es la caída de Allende, y es fácil percibir que no sólo se pretende acabar con la experiencia socialista, sino que muchos de esos opositores son de dudosa convicción democrática, y lo que pretende es acabar el régimen democrático mismo. También muchos cristianos que sentían la inclinación a construir un socialismo verdaderamente libre estiman que es preferible participar en

el proceso, colaborar sin que ello signifique desconocer riesgos. Así, un grupo de sacerdotes de la Parroquia Universitaria de Santiago, cree que todo conjunto de cristianos y de sacerdotes tiene derecho a tener una posición política siempre que no pretendan imponer tales criterios a los demás. Demuestran su entusiasmo por una posibilidad socialista en Chile. No obstante, rechazan cualquier dogmatismo del marxismo, tanto en un nivel político como su pretensión científica. Su posición anticapitalista también es rotunda[95].

El documento más importante que pretende, en los inicios del gobierno de Allende, definir el compromiso de los cristianos en la construcción del socialismo es la muy conocida «Declaración de los Ochenta», que es la culminación de las jornadas realizadas en Santiago en abril de 1971, sobre la *Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile.* Muchos de los elementos de esta declaración son de diagnóstico, por lo que no es difícil coincidir con ellos frente a los males que aquejan a la sociedad. Pero es innegable que muchas de sus tesis son controvertidas y la utilización del marco teórico marxista provoca reacciones en contrario en muchos grupos de cristianos, si bien no puede hacerse una identificación simplista de este grupo con el marxismo. Ellos sostienen que se sienten comprometidos con el proceso en marcha, ya que la «razón profunda de este compromiso es muestra de fe en Jesucristo, que se ahonda, renueva y toma cuerpo, según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado»[96]. La afirmación encierra una evidente descalificación a otros cristianos que no participan en el proceso, porque tienen sus reservas frente a la alternativa ofrecida, o bien porque sencillamente tienen otras[97].

En ese mismo mes de abril de 1971, la Conferencia Episcopal se reunió en la ciudad de Temuco para hacer un análisis sobre la situación del país y fijar los parámetros de su acción pastoral. Chile ya tenía seis meses de experiencia de un gobierno socialista y si bien es muy prematuro para cualquier juicio definitivo, ya han aparecido algunos «síntomas» que la Iglesia va a tratar en el documento que emana de esa reunión. En el mismo título de la pastoral, encontramos una importante sugerencia: *El Evangelio exige comprometerse con profundas y urgentes renovaciones sociales.* Es decir, en pleno ejercicio de un gobierno socialista, la Iglesia sigue sosteniendo que hay que hacer cambios, que éstos son urgentes y que el temor no ha hecho que ella se repliegue. La Iglesia reitera el espíritu del Concilio Vaticano II y

95. Cf. P. Fontaine, F. Gatica, H. Guzmán, C. Johansson, G. Valdivieso, G. Vial, M. Boorguinat, R. Herrera (sacerdotes de la Parroquia Universitaria), *El Presente de Chile y el Evangelio,* «Mensaje», 196, enero-febrero de 1971, p. 36, vol. XX (documento firmado en Santiago, noviembre de 1970).

96. Conclusiones de la jornada de *Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile,* en «Política y Espíritu», n.° 320, Santiago, abril de 1971.

97. Interesante polémica se entabla entre otras con el padre Beltrán Villegas, *Carta a Ochenta Amigos,* «El Mercurio», Santiago, 19 de abril de 1971; y con Claudio Orrego, *Sacerdotes Católicos en la Construcción del Socialismo,* en *Cristianos por el Socialismo, ¿Consecuencia cristiana o alienación política?* IDEP (Instituto de Estudios Políticos), Santiago 1972.

de los enunciados de Medellín. También, su clara independencia de cualquier modelo sociopolítico en práctica y, por tanto, de todo debate contingente. Enfatiza su rechazo de todo aquello que atente contra la persona humana a la luz del evangelio. Pero, frente a la acción del gobierno no puede dejar de pronunciarse. Los obispos de Chile han detectado algunas características del proceso: «Hay fundamentos para pensar que se trata de un socialismo de inspiración predominantemente marxista. (...) Una opción por un socialismo de inspiración marxista plantea legítimos interrogantes. Se trata de un sistema que tiene ya realizaciones. Derechos fundamentales de la persona humana han sido en ellas conclusiones en forma análoga y tan condenablemente como en sistema de inspiración capitalista. A la Iglesia enviada por Dios para servir y liberar al hombre esto no la puede dejar indiferente»[98].

El texto tiene muchos aspectos interesantes. Por una parte, en pleno intento de construcción del socialismo, la Iglesia reitera su condena al capitalismo y a sus formas más enajenantes. Rechaza el socialismo marxista y, ambas condenaciones, serán constantes en la Iglesia chilena, pero, a decir verdad, no encontramos en ninguno de sus textos del período una condena al socialismo en sí, sino a una de sus formas o interpretación muy específica de él, como es la versión marxista. Otra idea importante es la recomendación permanente que hace en varios documentos y que aquí también está presente, en el sentido de juzgar al marxismo no sólo desde la teoría sino también desde su proceder histórico. Este principio la Iglesia lo pone como condición para cualquier sistema.

El proceso chileno, durante el período allendista, es bastante complejo para pretender caracterizarlo en dos palabras, o para entender las distintas posiciones de los grupos políticos y aun de la Iglesia. El Partido Socialista de Allende estaba dividido en dos corrientes. Una más radical, y la otra que propiciaba más un socialismo moderado o democrático. Esta divergencia la sufre el Jefe de Estado, aunque justo es reconocer que fue claramente duro, con los sectores radicales, con los que mantuvo frecuente enfrentamiento. El comunismo propiamente tal, aparece mucho más dispuesto al diálogo, así se desconfíe de sus intenciones. Lo cierto es, que su actuación incluso fue más moderada que el sector radical de los socialistas, que actuaron muchas veces junto al MIR, grupo de extrema izquierda. Los radicales, de tendencia socialdemócrata y otros grupos, ofrecían una posibilidad de diálogo. Pero la verdad es que la acción del gobierno, a pesar de sus declaraciones y esfuerzos, fue sobrepasada continuamente por los sectores «ultristas», que evidentemente crearon caos social y político. Por otra parte la acción violenta de los grupos de extrema derecha hacía muy difícil de incorporarse, a amplios sectores democráticos a una oposición cerrada. No había duda que, si habían unos partidarios del gobierno que desempeñaban el poder

98. Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile, *El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales*, en la *Declaración de Temuco*, 22 de abril de 1971, en *Documentos Oviedo*, op. cit., p. 55.

total, tampoco era desconocido que habían grupos e importantes personajes de la oposición que, desde el momento mismo del triunfo de Allende, jugaron al golpe de Estado. La situación era muy compleja para muchos cristianos y también para el PDC, que estaba por los cambios, Conocía las maniobras de parte de la derecha y no podía negociar ninguna alianza con el gobierno, a pesar de los esfuerzos que se hicieron.

La Iglesia va a sostener firmemente la no participación en política de los sacerdotes: «La opción política de los sacerdotes si se presenta a modo de lógica e ineludible consecuencia de su fe cristiana, condena implícitamente cualquier opción y atenta contra la libertad de otros cristianos»[99].

2. *Polémica entre la jerarquía de la Iglesia y los cristianos para el socialismo*

Debemos decir algunas palabras frente a este tema complejo. Entre los días 23 y 30 de abril de 1972 se llevó a efecto en Santiago el primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, al que asistieron más de 400 delegados de todo el continente, entre laicos, sacerdotes y religiosos. Dentro del mismo documento, que circula con la invitación, hay algunas cuestiones polémicas al señalar los objetivos del encuentro. El argumento central «es intercambiar, analizar y profundizar las experiencias del compromiso efectivo de los cristianos en la revolución liberadora de América Latina. (...) Se trata, por tanto, de estudio y reflexión, en reflexión directa con las experiencias de praxis revolucionaria»[100]. El proceso revolucionario es el marco de referencia del encuentro y la revolución es considerada como una sola. Esto no quiere decir, al parecer, que hay una situación de cambios generales, tampoco parece estar referida a la comprensión de un proceso histórico global. La revolución es una sola y está definida por el materialismo histórico, como método de análisis[101]. Más allá de cualquier consideración valorativa lo cierto es que las condiciones de «estudio y reflexión» del encuentro están dadas. La revolución se hace, se entiende y la realidad se explica de una sola manera: la del materialismo histórico, por más que ellos apelen a que la opción no es dogmática.

Con fecha 12 de enero de 1972, monseñor Carlos Oviedo Cavada, secretario de la Conferencia Episcopal Chilena, envía una carta a las distintas conferencias Episcopales de América Latina, en la cual comunica que la jerarquía desconocía los programas, los objetivos y participantes del encuentro. Sólo estaba informada de su realización. La carta tuvo durante algún tiempo carácter confidencial, pero, al ser conocida en algunos países latinoamericanos, fue editada posteriormente en la propia recopilación de

99 Ibid., p. 57.

100. Comisión redactora del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, *Documento-Invitación*, Santiago de Chile, diciembre de 1971, en *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo*, Cedial, Bogotá 1972, p. 192-193.

101. Cf. ibid., p. 196.

monseñor Oviedo y otras publicaciones[102]. Esta carta aparece como el primer documento, donde se radicaliza las diferencias entre la jerarquía de la Iglesia chilena y el grupo de los Cristianos por el Socialismo (originados en el grupo de los Ochenta).

El cardenal de Santiago Raúl Silva fue invitado oficialmente a través del padre Gonzalo Arroyo, S.I. El cardenal rechazó la invitación dando razón el propio *Documento-Invitación*. Dice el cardenal: «Del estudio de este Documento he llegado a la convicción de que ustedes harán una reunión política con el deseo de lanzar a la Iglesia y a los cristianos en la lucha en pro del marxismo y de la revolución marxista en América Latina. (...) Como usted puede comprenderlo, mi querido amigo, no me parece en absoluto adecuado patrocinar un encuentro de sacerdotes que están en una línea que, a mi juicio, no es la línea de la Iglesia. (...) Falta toda referencia al evangelio y sobre todo a la Iglesia. No hay cristianismo sin Iglesia y sin sacerdocio jerárquico: el peligro está en oponer el cristianismo a la Institución. El rostro nuevo de la Iglesia del Vaticano II es la unidad y pluralidad»[103]. La tajante respuesta del Cardenal no deja dudas de su actitud y pensamiento. Más aún, tuvo la franqueza de reprochar al padre Arroyo su acción como promotor del encuentro, la que califica de negativa para la Iglesia. La respuesta del Cardenal provocó una declaración del provincial de la Compañía, Manuel Segura, S.I., donde destaca los difíciles momentos por los cuales atraviesa el país. La Compañía de Jesús se había comprometido a apoyar todas las acciones positivas del gobierno y a estar alerta frente a aquellas situaciones que significaran un peligro para la comunidad nacional. Destaca el provincial los méritos sacerdotales del padre Arroyo, lo apoya fraternalmente, pero reconoce que discrepa de ciertas afirmaciones públicas de éste y se compromete a estar pendiente de sus actuaciones[104].

Otro elemento de conflicto, en el contexto del encuentro de los Cristianos por el Socialismo, fue un manifiesto de un grupo de sacerdotes y aspirantes al sacerdocio, lanzado desde La Habana, Cuba, el 3 de marzo. El grupo de chilenos había sido invitado por Fidel Castro para participar en las Jornadas Camilo Torres y trabajar con cristianos cubanos. El grupo manifiesta su adhesión al socialismo sin ningún tipo de matices. Reafirman que «el socialismo es el único camino que tiene el subcontinente para romper sólida y realmente las cadenas de la opresión capitalista e imperialista. (...) Si la violencia reaccionaria nos impide construir una sociedad justa e igualitaria, debemos responder con la violencia revolucionaria»[105].

La Iglesia chilena no va a ignorar el manifiesto de La Habana. Lo hace

102. Cf. *Documentos Oviedo,* op. cit., p. 234.

103. Cardenal R. Silva, carta al padre Arroyo, S.I. en respuesta a la invitación que se formulara al Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo,* op. cit., p. 204-205.

104. Cf. M. Segura, S.I., provincial de la Compañía de Jesús, *Cuenta a la Provincia*, «Noticias Jesuitas», Santiago de Chile, marzo de 1972, p. 10-11.

105. Manifiesto de La Habana de 3 de marzo de 1972, publicado por un grupo de sacerdotes y aspirantes al sacerdocio en Chile, en *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo,* op. cit., p. 172.

con claras precisiones. Por una parte alienta a los sacerdotes que se hacen hermanos de los pobres y de los que más sufren, sin embargo esto se hace por vocación religiosa y no política. Rechazan la llamada a la violencia y reconocen que las transformaciones no se harán sin sacrificios para los privilegiados de la sociedad. Sólo que hay que inventarse un camino chileno que elimine la violencia. Ése es el reto[106].

El encuentro en sí mismo de los Cristianos para el Socialismo contó con el saludo del presidente Allende y de la presencia de algunas autoridades de gobierno. Destacada participación tuvo monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México, quien, en todo caso, planteó en el encuentro un espíritu de moderación, pese a las críticas de algunos sectores.

3. *La crisis final*

Quizás, el documento más importante de la Iglesia durante el período allendista es *Evangelio, Política y Socialismo,* de 1971. En verdad, de una manera u otra, están allí contenidos todos los principios básicos orientadores para los cristianos en Chile, frente al proceso histórico que se vive. El documento reafirma su opción preferencial por los pobres, lo que no quiere decir que sea una opción excluyente. Por otra parte, en ese documento reafirma su opción por los cambios de estructuras y hace una llamada a construir una nueva sociedad que supere los esquemas tradicionales de las experiencias capitalistas y la de los países socialistas marxistas.

El país a partir de 1972 y todo el año de 1973, se encuentra sometido a una espiral de violencia que hace más difícil, y casi imposible, la convivencia pacífica entre los chilenos. La Iglesia percibe que el país se encamina a una crisis, que cualquiera que sea el desenlace, el gran perdedor será el pueblo, ya que lo más probable era caer en el dominio de algún grupo minoritario de los extremos políticos. Los obispos intentan varias acciones para llamar a un verdadero pacto político-social entre las partes en conflicto, pero será prácticamente inútil.

Las elecciones parlamentarias de marzo de 1973, a pesar de la ventaja de una oposición unida, la verdad es que marcaba un empate electoral en Chile. Era un país dividido en dos.

No nos referiremos, por razones de espacio, a toda esta situación de crisis. Bástenos decir, que el país se encontraba semiparalizado al promediar el año de 1973 y la inminencia de un golpe de Estado era clara para muchos sectores, aunque se hacían indudables esfuerzos para superar esta situación.

El 16 de julio el Cardenal, en nombre del Episcopado, tomaba la palabra a través de una declaración que lleva su firma y la de monseñor Oviedo:

106. Cf. Mensaje de los obispos, *Por un Camino de Paz y Alegría.* Punta de Tralca, 11 de abril de 1972, en *Documentos Oviedo,* op. cit., p. 133-136.

«Hablamos en una hora dramática para Chile. Lo hacemos por ser fieles a Cristo y a nuestra patria. (...) No representamos ninguna posición política, ningún interés de grupo, sólo nos mueve el bienestar de Chile y tratar de impedir que se pisotee la sangre de Cristo en una guerra civil. Todos los chilenos estamos preocupados por insistentes noticias de que se están armando las poblaciones civiles y que existe el peligro de un guerra civil. (...) Desde el gobierno y la oposición se levantan voces para pedir cordura y concordia. (...) Faltan hechos de justicia. La injusticia lleva a la violencia»[107].

La situación era delicada porque el gobierno estaba en una posición muy rígida, al parecer empujado por los grupos de extrema izquierda o más radicales frente al proceso. Igualmente un sector de la derecha.

La última oportunidad fue un diálogo propiciado por la Iglesia entre la Democracia Cristiana y el Gobierno. Incluso hubo algunas reuniones en casa del Cardenal. Sin embargo, todo fue inútil. El acuerdo no fue posible ya que al interior de la propia coalición de gobierno hubo grandes discrepancias y, ciertamente, se impuso la tesis de los sectores más de extrema, quienes rechazaban toda posibilidad de entendimiento con la Democracia Cristiana.

El 11 de septiembre de 1973 la vía chilena al socialismo llegaba a su fin y con ella caía el régimen democrático orgullo del país. La Iglesia chilena había sido un actor decisivo en el proceso, por lo que representaba moralmente en la nación. A pesar de la crisis, su posición y actitud fue mayoritariamente respetada. Incluso el gobierno mantuvo cordiales y respetuosas relaciones con la Iglesia. El 13 de septiembre, los obispos de Chile hacen la primera llamada al gobierno militar del general Augusto Pinochet para que haya respeto a los caídos; respeto para los derrotados, para que vuelva la hora de la reconciliación, y la democracia sea restaurada. Este documento cierra un capítulo dramático de la historia del país y de la Iglesia, que ha encaminado su reflexión y acción en la realidad histórica misma del pueblo.

* * *

A manera de síntesis destacamos:

a) La experiencia socialista de Salvador Allende fue un gran reto para la democracia chilena y para la Iglesia. Hubo confusión frente al proceso, que nunca tuvo una definición doctrinaria y política clara. Por una parte, había síntomas de totalitarismo por parte de algunos grupos y, por otra parte, había una clara intención democrática en otros.

b) La acción radical de un grupo de derecha durante la campaña presidencial misma y el período siguiente, incluso con un intento claro de golpe de Estado, por un grupo de políticos y militares, que terminó con el asesinato del general Schneider, introdujo un elemento de desconcierto y temor respecto a las verdaderas intenciones de diversos grupos derechistas y su vocación democrática.

c) La Iglesia chilena está en medio de un conflicto político y social y actúa con la prudencia que las circunstancias permiten y aconsejan. Fue extraordinariamente clara frente al marxismo, tanto en sus elementos de cosmovisión, filosóficos, teórico-metodológicos, como en su proyecto político y en su realización histórica. Lo mismo frente al capitalismo y sus formas más radicales. De ahí los permanentes ataques desde los extremos políticos, especialmente los más tradicionales.

d) Hay politización en grupos de sacerdotes que optan públicamente por el socialismo y se muestran proclives al método marxista. No se puede afirmar rotundamente que todos fueran marxistas. Lo mismo puede decirse de los laicos cristianos que simpatizan o colaboran con el proyecto socialista. En muchos de ellos no hay adhesión al socialismo marxista. Es una adhesión muy general al socialismo claramente democrático.

e) La Iglesia no se mantiene sólo en la defensa de ciertos principios, sino que se manifiesta combativa frente a proyectos muy concretos, como el plan de Educación del Gobierno (Escuela Nacional Unificada, ENU) la que logró que el gobierno reconsiderara. Este proyecto nunca fue aplicado.

f) El período de Allende fue demasiado corto, aunque muy intenso para pensar que significó para los grupos cristianos o de sacerdotes tomas de posición definitiva. Sin lugar a dudas, esta experiencia será determinante en la evolución política, social de los diferentes grupos, del país mismo y de la Iglesia, en el período siguiente.

V. La Iglesia y el régimen militar

El advenimiento de un régimen militar en Chile encuentra, sin lugar a dudas, explicación en la profunda crisis que vivió el país durante los tres años del gobierno de la Unidad Popular. Sin embargo, muchos analistas del proceso chileno, reconociendo que mayoritariamente las fuerzas sociales y políticas del país se levantaron para defender la democracia chilena amenazada, estiman que no se habrían agotado todos los recursos que la misma institucionalidad democrática vigente proporcionaba para salvar la continuidad institucional del país[108].

Objetivamente, como lo reconocen personas de los distintos partidos políticos, los demócratas cristianos entre ellos, el gobierno militar habría contado en sus inicios con un fuerte apoyo ciudadano, quienes, sin embargo, esperaban un pronto restablecimiento de la democracia y del Estado de

107. *La Paz de Chile tiene un precio.* Exhortación del Comité Permanente del Episcopado, Santiago 16 de julio de 1973 (firman cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago, presidente de la Conferencia Episcopal de Chile y Carlos Oviedo Cavada, obispo auxiliar de Concepción, secretario general de la Conferencia, en *Documentos Oviedo,* op. cit., p. 171-172).

108. Cf. P.L. Pacheco, *Chile: Crisis militar, alternativa democrática,* «Guión», n.° 313, junio de 1983, Bogotá, p. 20.

derecho, como había sido la promesa original de la Junta de Gobierno encabezada por el general Augusto Pinochet Ugarte. En el partido Demócrata Cristiano no hubo unanimidad para apreciar la nueva situación, y fue así como un grupo de parlamentarios planteó desde el primer día su oposición y reserva a la instalación de un gobierno militar[109].

A poco de que empezara a gobernar el régimen, la actitud en general cautelosa de los demócratas cristianos y de otros sectores democráticos, fue transformándose en franca oposición y crítica frente a los hechos que se estaban sucediendo en el país. Así el ex presidente Eduardo Frei, quien en principio encontró explicable el advenimiento del régimen, planteó la necesidad de fijar plazos prudentes para el restablecimiento de la institucionalidad quebrantada.

El problema central de la controversia entre sectores de oposición y el gobierno ha sido entonces la cuestión de los derechos humanos, que ha dado ocasión para que sistemáticamente se condene al gobierno militar del general Pinochet en las Naciones Unidas. Desde 1974, cada año ha tenido una abrumadora votación adversa. Si bien el gobierno ha planteado que estas votaciones son claramente discriminatorias contra Chile, ya que no se ha usado el mismo rigor contra otros países donde la situación de los derechos humanos no es mejor, la oposición ha argumentado que tal situación no disculpa los excesos que efectivamente se han cometido. En esta controversia la Iglesia chilena ha tenido un papel fundamental, encabezada por el que fue arzobispo de Santiago y cardenal primado, Raúl Silva Henríquez, definiéndose a sí misma como «la voz de los que no tienen voz».

Hasta 1973 el desarrollo económico y social chileno estaba marcado por una fuerte presencia del Estado, que se reflejaba en una activa participación de éste en la actividad productiva, sobre todo, en empresas de la gran minería y en empresas consideradas estratégicas para el desarrollo del país. Había una importante socialización en servicios básicos de la comunidad, como educación, salud y también en vivienda. A partir de 1974 esta situación cambia y el esquema predominante es reemplazado por un modelo originado por economistas criollos de la Escuela Económica de Chicago y que ha sido conocido controvertidamente como una «economía social de mercado». Se comenzó a plantear un rol subsidiario del Estado, de privatización generalizada de la economía, transformándose el modelo en el único garante verdadero de la libertad para el gobierno. En el curso de nueve años, más de 200 mil trabajadores fueron despedidos de la administración pública y se vendieron o licitaron más de 500 empresas, pertenecientes a la CORFO en las mejores condiciones para el capital privado[110].

El año de 1975 fue crítico para la economía nacional. El producto llegó a la cifra de menos de un 14,3 %. A partir de 1977 se comienza a vivir una situación de crecimiento que alcanza promedios de un 8 %, muy por encima de los niveles latinoamericanos en igual período. Esta situación, que

109. Cf. ibid., p. 20.
110. Cf. ibid., p. 20.

provocó en el gobierno espejismos acerca de su verdadera significación, en la oposición provocó duras críticas, ya que ese crecimiento se debió fundamentalmente al endeudamiento externo, que ya en el año de 1983 alcanza más o menos los 20 mil millones de dólares, sin duda la más alta *per capita* del mundo. Gran parte de esta deuda se destinó a productos suntuarios, como automóviles, televisores en color, licores, edificios comerciales de lujo, etc., lo que hizo, por una parte, crecer en forma desmesurada el aparato financiero, que no tenía grandes controles, a la vez que se producía una caída en la actividad productiva, en términos no conocidos hasta ese momento en la historia de Chile de los últimos cincuenta años. A partir de ese momento, concretamente desde el año de 1980 la crisis chilena se comienza a manifestar con una intensidad tal, que la desocupación se calcula en términos reales en un 30 % en 1983, con una caída en el producto en 1982 del menos 16 %[111].

Es evidente, que sería un error estimar la crisis de Chile como resultado de un modelo económico ayudado por las poco favorables circunstancias internacionales. Para muchos analistas de diversas tendencias, ha sido la falta de participación democrática en las grandes decisiones, el dogmatismo imperante de los economistas de la Escuela de Chicago, la falta real de fiscalización del poder ejecutivo, la descalificación a toda crítica que viniera de sectores de oposición, la permanente censura de libros y de medios de comunicación, los que causaron esta difícil situación. Para la gran mayoría, incluso para sectores que habían apoyado al gobierno durante largos años desde la toma del poder, la crisis es completa e integral, abarca todos los ámbitos de la vida nacional y, por tanto, no puede solucionarse nada, sino cambiando totalmente el régimen imperante, por un proyecto verdaderamente democrático[112].

Durante el período en que ha estado en el poder el gobierno militar, la Iglesia ha estado vigilante en todo lo que ha sucedido en el país, preocupada de los derechos humanos fundamentales, tales como el exilio, las denuncias de torturas y en general de la situación de los más pobres. La Iglesia que había tenido gran trascendencia en la vida nacional comienza a ocupar espacios que en otras circunstancias más normales, llenaban los laicos. La Iglesia tácitamente desempeña en el país el rol de una especie de garantes del ser nacional. «Con el régimen militar las cosas han cambiado. El gobierno ha prescindido de la voz de la Iglesia; como ningún otro gobierno lo había hecho en nuestra historia. Por períodos, el diálogo se ha hecho difícil y se ha casi cortado pasando también por ásperas recriminaciones mutuas. Así el gobierno no ha escuchado a la Iglesia, que está casi desconcertada y ha vuelto a centrar su atención en el pueblo cristiano y en los hombres de buena voluntad, su interlocutor más permanente»[113].

111. Cf. ibid., p. 21.
112. Cf. ibid., p. 21.
113. C. Precht Bañados (vicario episcopal de la Zona Oriente de Santiago), *Diez años de la Iglesia Chilena. Desafíos Pastorales*, «Mensaje», n.° 303, Santiago, octubre de 1981, vol. XXX.

En el año de 1974 la Iglesia hace un llamamiento a la reconciliación entre los chilenos en el que pide «reconciliación con Dios», con nosotros mismos y, finalmente, «reconciliación entre los hombres». Declaran, entre otros principios, que la «condición básica para una convivencia pacífica es la plena vigencia del Estado de derecho, en el que la Constitución y la Ley sean una garantía para todos»[114]. Este reclamo de la Iglesia será permanente, porque es consciente de que la sociedad chilena sólo podrá reparar sus heridas en un régimen democrático.

Las enormes dificultades del período, y la acción solidaria, generosa y firme de la Iglesia, tuvieron resultados positivos, para ella y en general para el pueblo cristiano, entre los que se pueden señalar los siguientes: gran afluencia de la juventud a los grupos de Iglesia, crecimiento de las vocaciones, nacimiento y desarrollo de las comunidades de base, incorporación del laicado a los ministerios y misiones de la Iglesia[115]. La Iglesia ha robustecido su acción a través del Comité de Cooperación para la Paz, unida a otras iglesias, y la formación de la Vicaría de la Solidaridad, y la Pastoral Obrera. En las universidades, aun en las católicas, su acción no ha sido fácil, por la intervención del régimen a través de sus rectores delegados, pero aun así su acción ha sido positiva a través de los distintos grupos de jóvenes católicos.

Otro momento importante de la acción y presencia de la Iglesia, lo encontramos en su pronunciamiento con ocasión del plebiscito de 1980, que prolongó el mandato del general Pinochet y consagró la nueva Constitución, que la gran mayoría de la oposición desconoce, con lo que también ponen en tela de juicio la legitimidad constitucional del gobierno. Dice la Iglesia:

«Tanto el acto del plebiscito como las normas jurídicas que de él pudieran emanar, tendrán la autoridad moral y gozarán del respeto de los ciudadanos en la medida en que sean la expresión auténtica del sentir nacional. Para ello se requiere:

»*a)* Que se determine con absoluta claridad, en un instrumento de valor jurídico, el significado y las consecuencias jurídicas, tanto de la aprobación como del rechazo.

»*b)* Que no se agrupen contenidos muy diferentes para una sola respuesta.

»*c)* Que se garantice una suficiente información y un acceso equitativo de las diversas corrientes a los medios de comunicación social.

»*d)* Que existan libertad, secreto y seguridad para emitir el voto.

»*e)* Que el procedimiento electoral dé plena garantía de corrección en todas sus etapas»[116].

Las recomendaciones que la Iglesia hace son a raíz de una serie de situaciones que en cualquier democracia se considerarían graves irregularidades. Supresión de los partidos políticos, mantenimiento de un estado de

114. Declaración del Episcopado, *La Reconciliación en Chile,* 24 de abril de 1974, en *Documentos del Episcopado, Chile, 1974-1980,* op. cit., p. 15.

115. Cf. *Orientaciones Pastorales 1975. Los Obispos de Chile,* abril de 1975, en *Documentos del Episcopado, Chile, 1974-1975,* op. cit., p. 73.

116. Conferencia Episcopal de Chile, *Declaración sobre el Plebiscito,* 23 de agosto de 1980, en *Documentos del Episcopado,* op. cit., p. 433.

excepción como el estado de emergencia, que restringe gravemente las libertades públicas. A la oposición se le negó la televisión para hacer saber su pensamiento al respecto y tuvo serias dificultades para reunirse con sus partidarios. El gobierno ganó por amplio margen de votación. La declaración le valió al Episcopado una réplica del general Pinochet que motivó una nueva declaración de los obispos.

En octubre y noviembre de 1980, se desarrolló el Congreso Eucarístico, n.º XI que se denominó de «Cristo Peregrino». La Iglesia busca renovarse en la Eucaristía. Ella se da cuenta que ha experimentado transformaciones profundas apremiada por la situación del proceso histórico que ha vivido el país, y por el impulso del Concilio Vaticano II. La Iglesia «ha caminado con mayor vigor por una senda en la cual busca compartir las esperanzas y las angustias de toda la comunidad nacional "sobre todo, de los pobres y de cuantos sufren" (Vat. II; GS 1)»[117].

La Iglesia ha llegado a comprender, sostienen los obispos, su compromiso con los pobres, lo que exige de ella misma su conversión. Está consciente de que su tarea ha traído incomprensión. «Sin embargo, en este período, la gracia de Dios, ha sido generosa, nos ha abierto nuevas formas de evangelización y métodos fecundos para vivir la Iglesia como Pueblo de Dios. (...) También las luchas ideológicas, las penosas polarizaciones de nuestra nación han repercutido en el interior de la Iglesia, afectando su unidad fundamental. Ésta es otra poderosa razón para volvernos con ansia y decisión a la Eucaristía "que Cristo nos ha dejado como fuente de unidad espiritual", como "centro focal y constitutivo... de la unidad de la misma Iglesia"» (carta de Juan Pablo II para el jueves santo, 1980, sobre el *Misterio y Culto de la Eucaristía* 13)[118].

Como ha sido una constante en la década, la Iglesia no ha cesado de estar presente en la vida nacional. Le ha tocado vivir, como hemos visto, experiencias históricas controvertidas, situaciones nuevas y desafiantes, pero ella, estimamos, no se ha apartado del espíritu que le ha permitido una búsqueda constante de la mejor forma de realizar su misión y de servir a la comunidad nacional. La actuación del cardenal Raúl Silva Henríquez ha sido de extraordinaria importancia y reconocida dentro del país y fuera de él. Quizá ha sido la Vicaría de la Solidaridad, dependiente en forma directa del Arzobispo de Santiago una de las instituciones que más ha identificado la acción del cardenal. Si bien, determinados sectores derechistas la han criticado fuertemente, esta institución fue distinguida en 11 de diciembre de 1978 con un premio de las Naciones Unidas, el que fue otorgado en Seción Plenaria y recibido por el cardenal de Chile. Esta distinción fue un reconocimiento de la labor cumplida en pro de los derechos humanos.

En 1983 ha sido nombrado arzobispo de la Iglesia de Santiago, mon-

117. Obispos de Chile, carta pastoral, n.º 1, *Abramos las Puertas a Cristo* (XI Congreso Eucarístico Nacional, Convocatoria, Pentecostés 1980), en *Documentos del Episcopado, Chile, 1974-1980,* op. cit., p. 450.

118. Ibid., p. 450-451.

señor Juan Francisco Fresno, al retirarse monseñor Silva por haber cumplido 75 años de edad. Las actuaciones y declaraciones de monseñor Fresno marcan una continuidad en el espíritu de la Iglesia, en cuanto a sus preocupaciones de los últimos años.

En el mes de diciembre, la Iglesia dio a conocer un importante documento *(Un camino cristiano)* que sintetiza muy bien su pensamiento y actuación en este período:

a) Preocupación por el valor de la vida y la dignidad humana, rechazo de la tortura, sea cual fuere el régimen político.

b) Solicita una profunda reforma de los organismos de seguridad, especialmente de la CNI (Central Nacional de Inteligencia), para que éstos actúen dentro de la moral y de la ley.

c) Piden el regreso de los exiliados. El exilio no debe existir, ni menos sujeto a la voluntad discrecional del poder ejecutivo.

d) Reitera su rechazo a la violencia, especialmente al terrorismo.

e) Manifiestan su preocupación por la situación económica, por el drama de los desocupados, por la frustración de los jóvenes[119].

Esta declaración y llamada de la Iglesia, que indudablemente ha recibido las críticas duras de grupos, tales como Tradición, Familia y Propiedad, refleja el espíritu permanente de estos últimos años, en la línea que la ha venido identificando bajo diversos gobiernos y circunstancias.

119. Cf. Asamblea Plenaria del Episcopado, *Un camino cristiano.* Punta de Tralca, diciembre de 1983, en «El Mercurio», Santiago 17 de diciembre de 1983.

Capítulo XX

PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA SOCIEDAD BRASILEÑA

Por fray Óscar de Figueiredo Lustosa, O.P.

BIBLIOGRAFÍA: Thales de AZEVEDO, *O catolicismo no Brasil,* Ministério de Educação e Cultura, Río de Janeiro 1955; C. FURTADO, *Brasil en la encrucijada histórica,* Nova Terra, Barcelona 1966; Emmanuel de KADT, *Catholic Radicals in Brazil,* Oxford University Press, Londres - Nueva York 1970; João Alfredo de Sousa MONTENEGRO, *Evolução do Catolicismo brasileiro,* Vozes, Petrópolis 1972; Odilão D. MOURA, O.S.B., *Idéias católicas no Brasil. Direções do pensamento católico no Brasil do século XX,* Editora Convívio, São Paulo 1978; Luiz Gonzaga de Souza LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil, Hipóteses para una interpretação,* Vozes, Petrópolis 1979; *Carta pastoral por ocasião de centenário da Independência (1922),* Vozes, Petrópolis 1957 («Documentos eclesiásticos brasileiros», núm. 9); *Concilium Plenarium Brasiliense in urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii Anno Domini MDCCCCXXXIX celebratum,* Vozes, Petrópolis 1939; *Pastoral coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, S. Paulo, Cuiabá e Porto Alegre, comunicando ao clero e aos fieis os resultados das Conferências Episcopais realizadas na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de janeiro de 1915,* Tipog. Martins de Araújo, Río de Janeiro 1915; véanse también las obras citadas en las notas.

Para acompañar, en una visión de conjunto y con mayor facilidad, la presencia de la Iglesia en la sociedad brasileña a partir de la proclamación de la República (1889) y la consiguiente separación de los poderes espiritual y temporal, dividiremos la exposición en tres períodos:

I. 1889-1916: Período de transición en que la Iglesia hace su aprendizaje de la práctica de la libertad.
II. 1916-1945: El gran esfuerzo de movilización de las fuerzas católicas y de sus efectivos.
III. 1945-1980: La progresiva polarización de la Iglesia de Brasil en torno a la problemática sociopolítica.

I. La Iglesia en Brasil y la libertad de acción (1889-1916)

Históricamente está demostrado que durante todo el período del imperio brasileño la Iglesia de Brasil vivió sometida a la política regalista del gobierno, sintiéndose bloqueada en sus actividades externas e internas. La preocupación de la Iglesia, especialmente en el segundo reinado, se centrará en la reivindicación de la libertad de acción para sus pastores en los diversos niveles de la vida eclesial.

Con la implantación del régimen republicano el Estado adoptó una postura de indiferencia y neutralidad en materia religiosa, concediendo entera libertad a los más diversos cultos, sin distinción ni privilegios. En consecuencia laicizó las propias instituciones civiles.

Negándose siempre a aceptar semejante situación de hecho (la Iglesia católica equiparada a las demás confesiones en términos de derecho), la comunidad eclesial brasileña fue tomando conciencia de que la libertad de acción –tantas veces reivindicada en la fase del regalismo imperial– se tornaba ahora en una realidad al alcance de los obispos[1].

Tras los primeros momentos de sorpresa y sobresalto, el episcopado se dio cuenta de la nueva coyuntura: sin ningún tipo de fuerza la Iglesia conseguirá su autonomía frente a las injerencias del Estado; por otra parte, sin embargo, perderá un amplio lastre de apoyo, no sólo moral y político, sino también administrativo y financiero.

De ahora en adelante el precio de la libertad comportará para el catolicismo la necesidad de lucidez, coraje y fuerza para afrontar los problemas internos y externos sin esperar ayuda ni amparo del régimen.

Claro que la Iglesia no contaba con tal emergencia, ni estaba preparada para la misma. Por ello la primera etapa en la práctica de la libertad que se le otorgaba se caracterizará por un comportamiento de tanteos y sondeos, de planes globales y aplicaciones dispersas, acompañado por la búsqueda de nuevas formas de acción y de influencia.

En el proceso que vivirá entonces el catolicismo brasileño tendremos el *cuadro histórico* en el que habrá que destacar los hechos importantes en términos de *organización interna* y las nuevas perspectivas como los frentes de *trabajo pastoral* ampliados y los *esquemas de acción* programada, utilizando nuevos recursos e instrumentos y provocando *problemas,* que han de ayudar a caracterizar el período.

1 La mayor parte de los católicos miraba como sospechoso al nuevo régimen republicano, y sobre todo algunas de sus medidas, como fue el caso del contrato civil de matrimonio, contra el cual se alzó la Iglesia de forma vehemente, hasta tal punto que el gobierno se vio obligado a recurrir a ciertas penas contra los que pretendían infringir la ley casándose sólo por lo religioso La actitud política de monseñor Macedo Costa, que entretanto había entrado en negociaciones con los gobernantes a traves del ministro de Hacienda, Rui Barbosa, fue acerbamente criticada por los católicos monárquicos y antiliberales (cf F de Costa, *Lutas e Vitórias,* Estabelecimento dos Dois Mundos, Bahía 1916)

El cuadro histórico. La primera reunión del episcopado brasileño en São Paulo (1890) señaló el paso inicial en un tipo de actividad menos aislada, dentro de un plan de acción a varios niveles, que llevó a Roma para su aprobación don Antonio Macedo Costa, responsable de las negociaciones con el nuevo gobierno[2].

En el plano de la acción comprobamos las líneas maestras de la orientación romana y de los caminos que va a recorrer el catolicismo en el Brasil, interesándose mucho más por los problemas de su organización interna y por la reestructuración y expansión de sus cuadros que por una auténtica reasunción de las cuestiones pastorales y por una tentativa de influencia lúcida y precisa en el proceso politicosocial, del que estaba ausente desde la iniciación de propaganda republicana (1870)[3].

Reestructuración y expansión. La multiplicación de las diócesis, con la consiguiente redistribución de las parroquias, nació como una necesidad apremiante en la política de implantación de centros decisorios más próximos y estratégicamente localizados para estimular, supervisar y dirigir las tareas pastorales. Medidas que habían resultado imposibles en la política eclesiástica de sujeción al imperio, podía ahora tomarlas Roma con plena libertad y de acuerdo con unos criterios específicos, adecuados a las necesidades internas de la Iglesia[4].

La expansión de las circunscripciones eclesiásticas no daría los resultados apetecidos para aplicar el plano de acción, de no existir un mínimo de convergencia en los puntos de vista, de coordinación de esfuerzos y de unidad de objetivos. Teóricamente, a nivel jurídico-pastoral, tal *desideratum* se concretará en la celebración sucesiva de las *conferencias episcopales,* inspiradas en el Concilio de Trento y sugeridas por León XIII de manera insistente. Pudieron celebrarse inmediatamente después del *Concilio Plenario Latinoamericano* en Roma (1889), congregando a los obispos en dos grupos: el episcopado de la Iglesia del Sur bajo la presidencia del arzobispo de Río de Janeiro, y el episcopado del Norte bajo la presidencia del prima-

2 La *Pastoral Colectiva* de 1890 (la primera firmada por los obispos brasileños en el curso de la historia de la Iglesia del país) revela las posiciones del episcopado contra la separación de Iglesia y Estado, y demuestra el espíritu de que estaban imbuidos los prelados para afrontar la situación de hecho, colocándose en una actitud reivindicatoria de los derechos de la gran mayoría de la nación, que se decía católica Esta lucha por sus derechos y privilegios absorberá las energías del catolicismo durante 40 años

3 Consigna y denuncia semejante marginación el padre Desiderio Deschand en su libro *A situaçâo actual da religião no Brasil,* Garnier, Río de Janeiro 1910 El autor insiste en la necesidad de una accion social Los católicos no pueden «ser indiferentes a *la cuestión social*» (p 251)

4 Es revelador el índice progresivo del número de diócesis

1890-1900 = 17
1900-1910 = 30
1910-1920 = 58

Cf W A A Plagge, *A Igreja no Brasil,* Feres CERIS Lovaina - Bogotá - Río de Janeiro 1985 («Estudos sócio-religiosos latino-americanos» 2), p 101

do de Bahía. El ideal, según monseñor Arcoverde de Río de Janeiro, habría sido la convocatoria de un *concilio nacional,* pero la Santa Sede no lo juzgará oportuno hasta 1939[5].

Personal cualificado. La expansión tanto de los cuadros como del plan de acción sólo tendrá sentido si la Iglesia dispone de agentes cualificados. De ahí que con el paso del tiempo *el clero, los seminarios, los religiosos* y los mismos seglares llegasen a formar el núcleo de las preocupaciones de la Iglesia.

El reducido número de sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, continuaba representando un verdadero reto, pese a la implantación de nuevos seminarios y a la entrada de religiosos extranjeros, ya desde finales del segundo reinado del imperio. Había parroquias sin vicarios, conventos sin frailes además de otros ministerios, como las misiones populares, colegios y otras instituciones que carecían de personal cualificado, padres, religiosos o laicos. Ése fue el motivo de que los obispos redoblasen sus esfuerzos por reclutar el mayor número posible de frailes, hermanos y sacerdotes, en el viejo mundo.

La afluencia en oleadas sucesivas de sacerdotes y religiosos extranjeros, con su mentalidad, su formación europea y su visión de la Iglesia y sus métodos de apostolado, intensificará el proceso de «reeuropeización», iniciado ya en el período anterior, y suscitará algunos problemas y divergencias dentro de la propia Iglesia, como tendremos ocasión de ver.

En el espíritu y la letra del decreto de creación de cada diócesis se estipulaba que en la medida de lo posible, y cuanto antes, la diócesis debería abrir un *seminario*, mayor o menor según el caso, con el objetivo de asegurar la formación de sacerdotes nativos.

El cuadro estadístico de los seminarios abiertos en esta fase, el tipo de formación que en ellos se daba, las obras de ayuda a los seminaristas pobres aparecen como algunas de las cuestiones básicas que influirán en el rumbo de la vida de la Iglesia: los criterios errados en el reclutamiento y selección de los candidatos muestran un porcentaje muy bajo de los que llegan a recibir el presbiterado.

Además, la *Obra de las Vocaciones sacerdotales,* recolectando recursos financieros en los estratos intermedios, nos revela dos aspectos importantes: el apoyo que la Iglesia pedirá y obtendrá siempre de las clases medias y, por otra parte, la falta de organización en la infraestructura económico-administrativa de una Iglesia que poseía grandes bienes, pero que no estaba en condiciones de explotarlos para el mantenimiento de sus obras.

5. Desde 1900 el arzobispo de Río de Janeiro, monseñor Joaquim Arcoverde se venía interesando por el Concilio Nacional, que no se llevó a término debido a la política de la Santa Sede, la cual no juzgaba el momento oportuno. Cf. *Pastoral Colectiva* (obispos del Sur del Brasil), Lauzinger, Río de Janeiro 1911, p. XIX.

Laicos. En cuanto a los seglares católicos la situación no dejaba de ser preocupante. El privatismo excesivo en las prácticas religiosas, el inactivismo o inoperancia en los sectores de la vida social, la ignorancia religiosa generalizada, la falta de dirigentes en los medios del pensamiento, por lo general agnósticos, positivistas o cientifistas, la falta de conciencia crítica de la función y del papel de la Iglesia (y no digamos de los sacerdotes), todo ello venía a ser una barrera para la utilización de los laicos como fuerza vitalizante en el seno de la comunidad eclesial y como fuerza renovadora dentro de la propia sociedad.

Para remediar tal estado de cosas se utilizaron organismos y dispositivos tradicionales: las *asociaciones,* a las que se sumaron nuevas entidades como las que se empleaban en Europa: *Unión popular, Liga de la Buena Prensa, Círculos Católicos,* y otras semejantes.

Se intensificó la vida de las asociaciones ya existentes, como las Congregaciones Marianas, las Conferencias de San Vicente, las órdenes terceras, el Apostolado de la Oración. Y los institutos religiosos que arribaban por primera vez no dejaron en establecer y desarrollar las asociaciones propias de su espíritu y de sus objetivos, *Liga de Jesús, María y José* (redentoristas), *Pía Unión de Colaboradores Salesianos* y los *Oratorios festivos.*

Hay que anotar la tentativa por aunar las fuerzas de tales asociaciones con la institución de las *federaciones* (São Paulo dio el ejemplo en 1893, consiguiendo incluso crear un órgano para la Federación, que fue el diario «Pátria»). No fue menos importante el ensayo de un trabajo de concienciación nacional a través de los *Congresos católicos,* nacionales o regionales. El primero de ámbito nacional fue el que se celebró en Salvador en 1900, preparado y llevado a término por el Apostolado de la Oración.

Frentes de trabajo. Aun cuando el montaje de la maquinaria administrativa financiera absorbiese gran parte del tiempo y de las preocupaciones de los pastores en general, no quiere decir que se dejasen de lado otros sectores, también urgentes, en las metas de la misión eclesial. Y hasta podríamos afirmar que la Iglesia abría en forma dispersa el cauce de sus actividades, pretendiendo abarcar los más diversos campos. Pero aunque la dispersión sea una constante en este período, cabe destacar algunos polos de convergencia y de prioridades en sus tareas: *el catecismo, la prensa, las misiones populares y los retiros espirituales junto con los institutos católicos de educación.*

La catequesis ocupó un lugar privilegiado en la nueva etapa de la Iglesia. La obra «Catecismo y Catequistas voluntarios» se expandió por las diócesis y las parroquias. Con la aparición de la encíclica *Acerbo nimis* (1905) y por la insistencia de Pío X en diócesis y parroquias se fundan las Congregaciones de la Doctrina Cristiana. Las conferencias episcopales elaboran un reglamento para la enseñanza del catecismo y publican un catecismo patrón, que, en tiradas sucesivas e impresionantes para la época, servirá durante decenas de años como base para la instrucción religiosa primaria.

Cierto que el primitivismo de los métodos empleados, la tendencia de

una catequesis que terminaba con la primera comunión y la generalización de la idea de un catecismo desligado de la vida no iban a proporcionar los remedios adecuados y necesarios para la corrección de los males profundos de la ignorancia religiosa. Se trataba además de una catequesis hecha predominantemente con un espíritu preventivo contra el espiritismo y el protestantismo.

En 1900 el consejero Zacarías Lopes dos Santos Luz: « ...sin la obra de la buena prensa no se podrá conseguir en Brasil un movimiento de acción católica serio y perdurable»[6].

Desde la República, y un poco en función de exorcizar la laicización, prolifera en los medios católicos la *imprensa-mirim*. En todos los meridianos del país surge un periódico o una hoja oficial u oficiosa en defensa de la Iglesia. «Era Nova» (Recife 1890), «Pátria» (São Paulo 1893), «A União» (Río de Janeiro 1905) son sólo algunos ejemplos. Revistas católicas surgen como medios para llevar el mensaje de la Iglesia y la espiritualidad de los religiosos que las dirigen: «Ave Maria» (claretianos de São Paulo 1897), «Mensageiro do Coraçao de Jesus» (jesuitas de Río de Janeiro 1897), «Mensageiro do Santo Rosario» (dominicos de Uberaba, MG, 1897) y, ya a comienzos de siglo, «O Lar Católico» (padres del Verbo Divino, Juiz de Fora, MG), las «Vozes de Petrópolis» (franciscanos del Estado de Río), «Mensageiro da Fé» (franciscanos de Salvador, Bahía). A todo ello hay que agregar las editoriales (salesiana, franciscana, claretiana) que lanzan al mercado folletos y obras dentro de un estilo, no sólo peculiar de cada instituto religioso, sino revelador del pensamiento europeo, como se ve por las traducciones masivas.

La precariedad de toda la prensa católica no era sólo interna, como la carencia de trabajos originales, la falta de personal cualificado, la mediocridad de la presentación tipográfica y de las materias poco atrayentes. También algunos factores externos contribuyeron a esa situación, como la falta de coordinación y de apoyo financiero para su sostenimiento y la ausencia de una visión unitaria para el planteamiento de ciertos problemas de la Iglesia.

De ahí que se pensase en un medio práctico para solucionar, al menos parcialmente, tales deficiencias, como fue la creación de una *Liga da Boa Imprensa,* que actuará con buenos resultados bajo la dirección de Frei Pedro Sin-zig, O.F.M. (1908).

La vida interna de la Iglesia exigía un esfuerzo de intensificación que al menos recuperase un ritmo menos rutinario y más consciente. Los instrumentos de acción pastoral que colmarían ese vacío serían los tradicionales, aplicados allí como en Europa, sin mucha inventiva ni adaptación a las necesidades, con el objetivo de alimentar la fe de los católicos y, sobre todo, de combatir las diversas sectas que empezaban a ampliar su radio de influencia y a competir con la Iglesia católica en el campo social.

6. *Atas e documentos, Primeiro Congresso Católico Brasileiro, celebrado na Bahía de 3 a 10 de junio de 1900,* Papupério e Cia, São Paulo 1900, p. 274.

Entre esos instrumentos merecen destacarse *los retiros espirituales* y *las misiones populares*. Los primeros, promovidos en general por los vicentinos, los congregacionistas marianos y las hijas de María, reforzaban en los participantes los sentimientos propios de la espiritualidad dominante en la época, excesivamente subjetiva e individualista, fortaleciendo en los católicos el deseo de salvar la propia alma y de regular su vida en conformidad con las leyes de la Iglesia.

Las misiones populares eran, ante todo, movimientos de masas, que galvanizaban a poblaciones enteras durante 10 ó 12 días, intentando motivar a los cristianos para una conversión moral que culminaría con la recepción de los sacramentos (penitencia, eucaristía, matrimonio para quienes vivían en concubinato) en un clima de alta tensión sentimental, expresada en una serie de manifestaciones devotas. Era un trabajo sobrehumano y penoso que, aparte los resultados momentáneos, no echaba raíces profundas por falta de decantación y continuidad (las parroquias carecían de infraestructura suficiente a nivel pastoral, a fin de aprovechar y canalizar la corriente afectiva del pueblo, haciéndole cobrar conciencia para un sentido evangélico de la vida cristiana) y más aun por deficiencias aparatosas en las programaciones, en los métodos y en el contenido de las tareas misioneras.

Para la Iglesia el sector educativo representó una empresa vital en su trabajo de evangelización. Habida cuenta de lo establecido por la Constitución de 1891 (art. 71, parágrafos 6.° y 7.°: la enseñanza proporcionada en los establecimientos públicos será laica y ningún culto o Iglesia gozará de subvención oficial), era normal que el catolicismo montase su esquema de escuelas privadas, costeadas unas y gratuitas otras, que atenderían en gran escala a las clases o estratos intermedios en que la Iglesia se apoyaba. Con semejante esquema se salvaguardaría la instrucción y formación cristiana de la juventud; más aún, la red de establecimientos privados de enseñanza cubriría una laguna inmensa, dadas la precariedad e insuficiencia numérica de los institutos educacionales del gobierno.

Las congregaciones religiosas, masculinas y femeninas, miraron de encargarse de ese servicio, que para ellas era también obra de la Iglesia. Si se compara con otras tareas, es impresionante el número de institutos religiosos que se afianzan o se erigen de nueva planta en todo el Brasil para atender al mercado de escuelas y colegios. A través de esos institutos el catolicismo prestará preciosos servicios a las clases media y alta, sin dejar de atender también a los estratos menos favorecidos, al tiempo que obtendrá también favores y prestigio, así como vocaciones, que en gran parte saldrán de las clases intermedias.

* * *

Si bien esos diversos sectores de actividades absorbían la atención y el interés de los varios grados de la comunidad eclesial, es preciso recordar que algunos católicos sentían la necesidad de adquirir conciencia de la ver-

dadera situación de la Iglesia en Brasil, de su influencia casi nula y de su también nula participación en los problemas políticos y sociales de la nación. Desde las posiciones perfectamente claras del redentorista Julio María, en la década de 1890, hasta el testimonio del lazarista Desiderio Deschand, en 1910, en el libro *A Situaçâo actual da religiâo no Brasil,* grupos de católicos preclaros, considerados como peligrosos y denunciados a Roma, comprobaban la marginación política y social de la Iglesia, cultivada en el antiliberalismo rígido y en la concentración sobre sí misma a partir del segundo reinado del imperio, haciendo de la inoperancia social de los cristianos una especie de mal crónico[7].

Con objeto de intentar, si no superar, al menos vigilar la delicada coyuntura y señalar nuevas pistas de actuación, se recurrió entre otros expedientes, a la organización de las asociaciones católicas en federaciones y a la celebración de congresos católicos.

Sabemos que, en este punto preciso de actuación en el escenario sociopolítico, la Iglesia avanzará sin encontrar fórmulas prácticas más que a partir de la década de 1920, surgiendo entonces con toda su fuerza mágica de recuperación de influencia. En esa fase eran no pocos los problemas internos y externos que desafiaban al catolicismo. Vamos a fijarnos en algunos.

Problemas

1. *Resistencia al extranjero.* En determinados sectores llegó a preocupar la penetración masiva de sacerdotes y sobre todo de religiosos extranjeros. A título de ejemplo de un fenómeno que no podemos generalizar, pero que existió de hecho, baste recordar la posición del arzobispo de Río de Janeiro, en su alocución de apertura de la Conferencia Episcopal de 1904 en Aparecida (SP): « ...Es mi humilde convicción que si desde luego no procuramos resolver el problema de la fundación de una congregación de misioneros diocesanos, que se dediquen específicamente a la formación del clero diocesano en los seminarios y al ministerio de las misiones en las ciudades y en los campos, nunca llegaremos a tener el clero que necesitamos en los seminarios, ni en las misiones. El clero parroquial precisa de una formación específica, habida cuenta de las necesidades de nuestro país y de nuestro pueblo; y para ello es menester conocer la índole, las costumbres, las buenas y malas cualidades, su carácter y sus tendencias. Esas cosas no las conocen los religiosos extranjeros, que generalmente dirigen nuestros seminarios y preparan a nuestros seminaristas, los cuales nunca llegarán a ser los párrocos, que requieren nuestras parroquias, tanto de las ciudades como del campo»[8].

7. Julio María, *O Catolicismo no Brasil* (memoria histórica), AGIR, Río de Janeiro 1950, p. 239.

8. Alocución del arzobispo de Río de Janeiro en la reunión del Episcopado de las provincias eclesiásticas del Sur en Aparecida (São Paulo), 1904, cit. en M. Barbosa, *A Igreja no Brasil,* notas para su historia, A Noite, Río de Janeiro 1945, p. 152.

Por debajo de una seria preocupación en busca de eficacia para la pastoral a través de la formación de ministros a la altura de su misión y connaturalizados con el pueblo, había una política sutil contra los religiosos, contra su influencia cada vez más amplia, su facilidad para recabar cantidades cuantiosas y canalizar muchas vocaciones hacia sus diversos institutos.

2. *El drama financiero.* Durante el imperio la Iglesia había vivido subordinada al Estado, en un régimen de dependencia económica en función del estatuto de *patronazgo.* El gobierno mantenía el culto y a los ministros con remuneraciones y ayudas menguadas, colocando a la Iglesia en un estado lastimoso, como es fácil verificar por los informes de los presidentes de las provincias. Vigilaba además toda la administración eclesiástica y la aplicación de las rentas de bienes inmuebles de las diócesis y de las órdenes religiosas.

Con la separación de los dos poderes, la Iglesia se vio en dificultades para comenzar la organización urgente de las bases financieras de su sostenimiento, aunque la República continuase pagando sus congruas a los eclesiásticos que tenían derecho a las mismas.

No le faltaban bienes en cantidad más que suficiente; pero la reglamentación legal, la falta de esquemas prácticos para la administración, la desidia de muchos responsables y el juego de intereses oscuros (sobre todo en los inmuebles de las órdenes religiosas) acarrearían dolores de cabeza y situaciones ambiguas, sin una solución a corto plazo.

Aunque *económicamente* bien dotada, la Iglesia soportará las crisis derivadas de su mala política *financiera,* en la falta de planes que pudieran corregir la coyuntura precaria y favorecer su libertad de acción. Tal deficiencia la convertirá forzosamente en una mendiga de ayudas y limosnas privadas, en especial de la clase media y alta; cosa que, en el verdadero espíritu eclesial, le competía como derecho y a los católicos como obligación. Pero en vista de la mala formación y la escasa visión evangélica, no pasaría de ser un ensayo y tentativa por ligar la religión a grupos, políticos o no, que se servirían de ella para sus propósitos meramente temporales.

3. *La tentación del partido político.* Desde la segunda mitad del siglo XIX la Iglesia de Brasil se distanció prácticamente del proceso social y político, inducida de modo consciente o inconsciente a tal actitud por diversos factores. Entre ellos conviene resaltar las tendencias antiliberales del ultramontanismo, que iban a crear un clima de sospecha, de rechazo y miedo frente a las innovaciones, el progreso, las ideologías laicas y la lucha por la libertad, contribuyendo todo ello a un cambio en el cuadro de valores.

En ese comportamiento ultramontano aparecía, como una especie de derivado, la propensión religiosa, acentuada acá y allá, a «espiritualizar», aplicándola casi exclusivamente a los problemas del alma y alejándose de los problemas del pueblo.

Hemos ya visto cómo, después de 1890, sectores católicos lamentaban semejante posición y clamaban por la necesidad de que la Iglesia participase

en el terreno social y político, a fin de gozar de la autoridad suficiente para reivindicar los derechos de los que se consideraba despojada por la constitución brasileña.

La primera tentación indujo al personal eclesiástico a formar *partidos católicos* en varios Estados. En el contexto primario de la vida política brasileña, la experiencia era impracticable y giraba en torno a los intereses míseros, las corrupciones y el coronelismo rural[9].

En 1910 nos encontramos con la misma preocupación por utilizar el partido católico como mecanismo necesario para la conquista de las reivindicaciones de la Iglesia, pretendiendo modificar el texto constitucional en las materias en que se sentía lesionada (necesidad de una enseñanza religiosa en las escuelas públicas, valoración del matrimonio religioso, etc.). La idea de un partido católico encontraba amplio apoyo en los medios católicos. Pero prevaleció desde entonces el buen sentido de los obispos, prefiriendo dejar de lado un recurso que en el Brasil podía ser un arma de doble filo, capaz de dividir profundamente a los católicos y de no surtir los efectos deseados.

Tendencias y rasgos. La tendencia dominante del catolicismo brasileño en este período es consolidar las líneas de la tradición. En esa perspectiva los rasgos antiguos, que ya marcaban la conducta de la Iglesia, adquieren dimensiones más vastas con las nuevas circunstancias.

Catolicismo a la defensiva. Con la separación entre Iglesia y Estado, la tendencia de los hombres eclesiásticos es la de ver en el poder civil un rival de la institución eclesiástica. Dentro de esa línea existirá en los sectores católicos el riesgo de ganar prestigio y poder competir con el Estado.

En el mismo sentido se vio la libertad de cultos, una vez que abría la posibilidad de predicar el mensaje evangélico a otras confesiones religiosas. Los sectores católicos vieron, especialmente en los protestantes, unos competidores que carecían del derecho a evangelizar, puesto que la mayoría de la población brasileña era católica. Y de ahí tiene su origen una valoración creciente de un tipo de apologética agresiva y altanera[10].

Romanización progresiva. Las relaciones del catolicismo brasileño con Roma se desarrollaron después de proclamada la República sin las trabas ni restricciones de las que el régimen imperial era maestro en simular y explotar. En 1901 la internunciatura fue elevada a la categoría de nunciatura.

En consecuencia la Santa Sede estará mucho más presente desde el punto de vista administrativo, político y jurídico-pastoral. La centralización acarrearía beneficios desde el prisma de gobierno, pero embotaría la con-

9. N. Pereira, *Conflito entre a Igreja e o Estado no Brasil,* Universidad Federal de Pernambuco, Recife 1970, p. 131ss.

10. Emile G. Léonard, *O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social,* ASTE, São Paulo 1963, cap. IV: *Las reacciones católicas,* p. 105s.

ciencia de muchos dando paso a una supervaloración de lo jurídico, cercenando las posibilidades de innovación y poniendo las condiciones para la aplicación mecánica de los cuadros pastorales europeos[11].

Las oleadas de «europeización». El alud de sacerdotes y religiosos que, una vez abiertas las compuertas de la libertad religiosa, irrumpen en el Brasil, fue recibida por lo general como una bendición de Dios. Era, en efecto, la única salida para dar respuesta a las grandes necesidades pastorales. En una visión pragmática se impugna de manera inapelable el recurso y los agentes extranjeros de pastoral, a fin de salvar los fallos en varios tipos de ministerio. Por otra parte, las peticiones hechas desde el final del imperio a diversas órdenes y congregaciones religiosas habían sido atendidas.

La cuestión que se plantea no puede limitarse a los cuadros de una política nacionalista. La misión de la Iglesia está por encima de ese nivel de problemas. Deriva más bien de una situación práctica, dado que los sacerdotes y religiosos extranjeros, sin una preparación adecuada, se verían abocados a dificultades sin cuento para realizar sus tareas apostólicas, y no fue raro que se acomodasen a la simple utilización rutinaria de lo que habían aprendido en sus seminarios de origen y en los campos de apostolado en los que habían trabajado.

La consecuencia iba a ser necesariamente un catolicismo acuñado según esquemas europeos, con una visión de las cosas, una mentalidad y una indoctrinación que sólo a duras penas se adaptaba y ajustaba a las condiciones locales y a las necesidades reales de la Iglesia en el Brasil.

Así no tiene nada de extraño la actitud de D. Arcoverde, citado antes, abiertamente contrario a que los sacerdotes extranjeros estuvieran al frente de los seminarios y de las misiones populares.

La Iglesia y la clase media. Según defendía el redentorista Julio María, la gran oportunidad de la Iglesia en el Brasil, si quería ser fiel a su vocación misionera, era dirigirse al pueblo, sintonizando con sus intereses y sus problemas. Pero no pasó de ser una voz aislada que predicaba en el desierto. En realidad la alianza de la Iglesia se dará con las clases intermedias de la población, sin ceder a las tentaciones de procurarse protección al lado de la aristocracia de la época. No faltaron organismos e individuos particulares que se dedicaron a la asistencia de los pobres. Pero había una franja de población («el pueblo», en lenguaje común) que mereció escasa consideración en las preocupaciones de la Iglesia, más atenta a los católicos que estaban en condiciones de proporcionarle elementos, tanto en el orden de los recursos humanos (vocaciones) como en el plano de los recursos mate-

11. La creación del primer cardenalato latino-americano (1905) con sede en Río de Janeiro, en concurrencia con las aspiraciones de Argentina, México y Chile, y la representación diplomática del Vaticano junto al Gobierno brasileño, elevada a nivel de nunciatura (1902), formaban parte de una política eclesiástica al gusto de la época, en la que se cultivaban vivamente el triunfalismo y el prestigio (cf. M. Barbosa, o.c., p. 193).

riales, necesarios para la consecución de sus objetivos de procurarse una sólida institución capaz de influir espiritual, moral y socialmente en la nacionalidad brasileña.

* * *

En esta etapa que acabamos de analizar es indiscutible la vitalidad interior de la Iglesia en el Brasil. Pero se impone un hecho: excesivamente aprisionada en su universo y volviéndose hacia la sociedad sobre todo para defender y reivindicar unos derechos, da la impresión de no avanzar, pese a las mejores intenciones e ideales de algunos sectores católicos.

La palabra dura, pero realista, de monseñor Sebastião Leme en su carta pastoral de 1916 expresará esa situación: «Somos una mayoría ineficiente..., una gran fuerza nacional; pero una fuerza que no actúa ni influye, una fuerza inerte»[12].

II. Movilización de fuerzas católicas (1916-1945)

La carta pastoral de monseñor Sebastião Leme, arzobispo de Olinda (1916) va a ser más que un toque de alarma. La comprobación de la situación lamentable del catolicismo en términos de influencia social no era nueva. Pero la hacía con un timbre original y capaz de despertar y provocar resonancias prácticas, lo que era resultado de varios factores tanto circunstanciales como personales (el prestigio de la personalidad que hablaba, su posición de líder que ya venía perfilándose y que luego se configurará con su presencia en Río como arzobispo coadjutor [1921]).

El texto de la carta pastoral –sin desentonar del estilo de la época grandilocuente y académico– ponía de relieve cosas ya conocidas, afirmando sin rebozos lo que era realmente el catolicismo brasileño.

Sólo una movilización efectiva de las fuerzas católicas podía remediar la situación. Es lo que comenzará a poner en práctica monseñor Leme dentro de un *contexto sociopolítico,* marcado por las agitaciones, y en el cual la Iglesia se abre externamente a *la problemática cultural, social y política,* mientras que internamente se habilita para un *tipo de apostolado* más adecuado a las necesidades del medio brasileño.

Contexto sociopolítico. En la década de los años 20 las instituciones brasileñas están sujetas a crisis violentas y sucesivas. Alceu Amoroso Lima distribuye los movimientos de la época en cuatro niveles de reformulación: *político* (con las sublevaciones en las que los tenientes desempeñaron un

12. Carta pastoral del cardenal Leme, cuando era arzobispo de Olinda, Vozes, Petrópolis, s.a., p. 18.

papel importante), *literario* (con la «semana moderna» de São Paulo y la irradiación del modernismo), *social* (con la fundación del Partido Comunista en 1922 y la superación del anarquismo) y *espiritual* (con la fundación del *Centro D. Vital* y de la revista «A Ordem», bajo la dirección de Jackson de Figueiredo, 1921-1922)[13].

La inestabilidad politicosocial, visible especialmente en el estado de sitio, repetidamente decretado por el gobierno de Artur Bernardes (1922-1926), provocaba un clima de tensiones en el que se perfilaban claras las posiciones de los dos grupos: los conservadores, que defendían de manera intransigente el orden establecido, y el grupo de los que querían la reforma gubernamental, aun a costa de movimientos revolucionarios, que, por lo demás, no faltaban en la época.

La Iglesia –jerarquía y líderes católicos– estará al lado de las autoridades legítimamente constituidas, procurando no inmiscuirse oficialmente en la militancia política. Entretanto aprovechará los tiempos de crisis para consolidar progresivamente los mecanismos de coordinación de los católicos y de sus actividades, y para desarrollar prácticamente la conciencia de su fuerza, todavía atenta y pronta para sacar partido político de su influencia y prestigio entre las masas.

El primer intento de presión de la Iglesia sobre el gobierno fracasó: fue con motivo de la revisión constitucional de 1925, cuando Artur Bernardes procuraba una mayor centralización de las manos del ejecutivo; monseñor Leme aprovechó la ocasión para hacer algunas de las reivindicaciones que ya venían de largo tiempo atrás: la enseñanza religiosa facultativa en las escuelas públicas, etc.[14]

En 1929 tuvo más suerte cuando, en la revisión del Código Civil, el anteproyecto esbozaba unas disposiciones favorables al divorcio. Una intervención del padre Leonel Franca ante los miembros de la comisión fue suficiente para que el texto se reformulase.

Cuando en 1930 cayó el gobierno de Washington Luiz, ya había quedado patente el prestigio del catolicismo, sostenido con movimientos de masas y promovidos a su vez tácticamente por monseñor Leme en la capital de la República[15]. El campo y los instrumentos de influencia habían sido preparados por monseñor Leme que, desde su llegada a Río de Janeiro, había ido montando lenta y gradualmente los esquemas de acción de la Iglesia, disponiendo tanto *internamente* las asociaciones cristianas –campo privilegiado de vida cristiana y fuente de apostolado–, como *externamente* la formación de dirigentes capacitados para actuar en *el plano cultural,* en *el político* y en *el social.*

13. Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athaide), más de una vez estudió esta década agitada dentro del esquema citado. Véase *Retrospecto,* «Anhembi» (São Paulo 1951), I (2), p. 246s.

14. Jorge Nagle, *Educação e Sociedade na Primeira República,* EDU/EDUSP, São Paulo 1974, p. 60.

15. Irmã Maria Regina do Santo Rosário (Laurita Pessôa Raja Gabaglia), *O'Cardenal Leme,* José Olímpio, Río de Janeiro 1962, p. 170.

La vida interna de la Iglesia y la movilización. Para que la movilización diese sus frutos, era necesario que echase raíces en un trabajo de fortalecimiento y desarrollo de la vivencia cristiana y de los valores del Evangelio, que darían una calidad positiva y expresión vital a la misión de los católicos.

El vigor de la Iglesia no sólo se manifiesta en el incremento numérico de las circunscripciones eclesiásticas, de los seminarios, y en el crecimiento vegetativo del clero y de los religiosos[16]. Ese vigor trasluce con resabios triunfalistas en la celebración del *Concilio Plenario Brasileño* (1939), en el mal, aunque todavía conserven la primacía lo jurídico, lo administrativo y lo institucional, ya se consideran bajo nuevas perspectivas y motivaciones los problemas sociales y los diferentes aspectos de los métodos pastorales (un ejemplo de ello podemos verlo en la incorporación de la Acción Católica al texto jurídico del Concilio, como un movimiento original de apostolado para los tiempos modernos). La Iglesia, aun manteniéndose firme en la línea tradicional dominante –piedad subjetivista, sobrevaloración de los sacramentos, culto no siempre equilibrado de disciplina-autoridad–, experimenta ya, sin embargo, los primeros brotes de renovación litúrgica (la misa como centro de la piedad, el uso del misal, etc.), la necesidad de acentuar más la evangelización en conexión con las realidades terrenas, las exigencias de un catolicismo que actúa más allá de las cuatro paredes de la sacristía, el sentido de funcionalidad o no funcionalidad de los cuerpos eclesiásticos, etcétera.

Y más importante aún es que la espiritualidad asume contornos y dimensiones inéditas, intentando escapar y aun superar los esquemas de individualismo, desarrollando la valoración de lo comunitario, rompiendo los estrechos muros de las escuelas o capillas, y favoreciendo con todo ello una acción apostólica y una pastoral más de Iglesia y menos de grupos. El proceso evolutivo de esa espiritualidad –que no era ni podía ser propia del Brasil– se explica por el espíritu de vuelta a las fuentes (a la Biblia, al estudio de los santos padres) y por una revisión de la teología, y sobre todo de la eclesiología, en la cual tienen su debido puesto para la reflexión y el análisis las realidades *dinámicas* y no sólo las institucionales.

La pastoral atravesará una crisis menos superficial de lo que se piensa, pues no se limita sólo a procurarse nuevos *métodos,* sino que bajo ese esfuerzo está en juego un nuevo *espíritu,* una *visión* nueva del mundo, de los acontecimientos, del Estado, del hombre, del sacerdote y del laico cristiano; fenómeno que la Iglesia afronta en todas las latitudes del mundo y

16 Crece el número de circunscripciones eclesiásticas, centro de decisión que se hacen más importantes con la centralización y control de la pastoral

1920 = 58 diócesis
1930 = 88 diócesis
1940 = 100 diócesis
1950 = 113 diócesis
1960 = 145 diócesis
1964 = 178 diócesis

Cf Winfredo A A Plagge, o c , p 101

que en el Brasil se vive en condiciones externas e internas peculiares. Entre estas últimas es preciso destacar el nacimiento y evolución de la Acción Católica, creando y experimentando tipos de acción apostólica capaces de responder a las necesidades de los ambientes o medios en que iban a actuar los militantes, sensibles a la diversificación de los problemas en las diversas capas populares.

De la acción individual al trabajo corporativo. El catolicismo brasileño se presentará siempre disperso y atomizado a nivel de la acción. En el escenario social su presencia se hará sentir incluso entonces gracias a unas personalidades relevantes (Julio María, Varlos de Laet, Felicio dos Santos, Affonso Celso y otros). La década de 1920 marca la transición de la influencia individual a los primeros intentos de acción corporativa. Es la primera etapa de la *movilización.*

Al implantar en Río de Janeiro el sistema de *Confederación,* monseñor Leme pretendía dinamizar las asociaciones, que en la práctica se reducían a grupos socialmente inactivos, pensando mucho más en sus obligaciones particulares y en sus intereses espirituales que en una actividad apostólica, que cubriera los sectores de la sociedad, y realizada de un modo coordinado y organizado.

El encauzamiento del problema de la movilización de masas puede verse en el libro *Açâo Católica: Instruçôes para a organizaçâo e funcionamento da Confederaçâo Católica do Rio de Janeiro,* 1923, en el cual están formulados los objetivos de la confederación: «unir, formar y coordinar para la acción a los elementos católicos en general y, de modo particular, a las asociaciones» y «*despertar,* promover, organizar e intensificar la entrega activa a todas las obras católicas de piedad, caridad y sociales»[17].

Para ello se establecen once comisiones permanentes, cuyo campo abraza una serie de necesidades y tareas, que van desde las obras sociales y obreras hasta la preservación de la fe y de la moral.

Organizar la Confederación movilizando las fuerzas contó sobre todo como un aprendizaje necesario en la implantación e incremento de la que desde Pío x (encíclica *Il fermo proposito*) se denominaba Acción Católica y que con Pío xi (encíclica *Ubi arcano,* 1922) adoptaba contornos bien definidos y se exige sistemáticamente en términos de convocatoria de los católicos para un gran frente unido, capaz de combatir los errores sociales modernos de laicización de la sociedad.

Desde 1928 en adelante comprobamos en Brasil la formación de grupos que en diversos puntos del país se estructuraron, aunque todavía empíricamente, a la manera del movimiento europeo de Acción Católica, echando así las líneas iniciales de la Acción Católica brasileña, que en 1935 recibirá sus estatutos oficiales y que se expandirá por toda la nación.

Convirtiendo a los laicos en participantes del apostolado jerárquico y

17 *Açâo Católica,* Livraria Católica, Río de Janeiro ²1933, p 164s, trazando los estatutos de la Confederación

confiriéndoles un *mandato,* la AC les inculcaba la necesidad de formar «el ejército de Cristo Rey» a fin de sacralizar la sociedad, implantando un nuevo orden social *(la nueva cristiandad)* a través de una presencia de los principios cristianos como fermento y de la acción del «medio por el medio» (apostolado especializado), con métodos propios directamente ligados a la realidad (ver, juzgar y actuar).

En una primera etapa, trasplantada desde Italia, de un modo mecánico, sin las adaptaciones necesarias (esquemas de estudios copiados, libros traducidos, sacerdotes asistentes formados en Europa) y sin cuadros suficientes de personal habilitado, el movimiento de la AC pronto se organizará, se ajustará gradualmente a las necesidades de cada región y tendrá efectos visibles en el desenvolvimiento del catolicismo brasileño, bien abriendo al *laico* las posibilidades de un papel menos pasivo en la comunidad eclesial, bien despertando algunas iniciativas para la progresiva eliminación del *clericalismo,* bien cultivando una mentalidad más abierta de militancia cristiana en el terreno social y político, bien alentando exigencias de una formación evangélica y litúrgica en esquemas de una piedad menos subjetivista, bien, finalmente, señalando la primacía de *lo vital y dinámico* sobre lo *institucional y jurídico* en la concepción de la Iglesia y del apostolado.

Para hacernos una valoración justa de la influencia de la Iglesia en las décadas siguientes (desde 1940 en adelante), del origen y alcance de los problemas que va a afrontar, internamente, en la presencia cualificada y significativa y de una actuación más penetrante en los sectores de la vida social, es necesario destacar el trabajo de articulación y de cobertura nacional de la AC con sus organismos de ámbitos diversificados, con instrumentos más eficaces de apostolado, con su mística de renovación de la pastoral, no tan individualizada, sino planificada orgánicamente y ejecutada de modo corporativo, con la programación inspirada en la vida concreta de los distintos ambientes y con el desarrollo de la capacidad crítica de los laicos[18].

La movilización de la Iglesia y de sus efectivos. Paralelamente al esfuerzo en el plano interior para desarrollar su vitalidad en los diversos niveles, preparando las bases y la fuente de una movilización eficaz, la acción de la Iglesia abrazará los diversos sectores de la sociedad: *el político, el social y el cultural.* Al diferenciarlos en el análisis, no podemos silenciar que la Iglesia se empeñaba concretamente en influir sobre esos sectores según un esquema que supone una visión unitaria y una concomitancia de actividad: ni una acción política descarnada, ni una acción social por sí misma.

La dinámica de la política brasileña en ese período (de 1920 a 1937, año del golpe que dio origen al *Estado Novo*) se desarrolla en una atmósfera de inestabilidad, agitación y violencia. En 1930, con la revolución de Alianza Liberal y la subida de Getulio Vargas al poder, se inicia una fase de esperanza de moralización para la cosa pública, de «reconstrucción nacional» y, consiguientemente, de intento de reformulación de las propias instituciones (nueva Carta Constitucional); lo que se hará a duras penas y contra la voluntad del gobierno provisional.

18. B. Miele, *A Açâo Católica no Brasil. Traços históricos,* «Boletim da Açâo Católica Brasileira» (Río de Janeiro, diciembre de 1950), núm. 2, p. 3s.

La movilización de las fuerzas católicas, inaugurada a los comienzos de 1920, iba a dar ahora sus resultados prácticos. Continuaron las manifestaciones masivas que no dejarían de impresionar al nuevo gobierno (la coronación de Nuestra Señora Aparecida, como patrona del Brasil en Río de Janeiro –1931– arrastrando a obispos y peregrinos y con la presencia del presidente de la República; la bendición de la estatua de Cristo Redentor en el Corcovado, precedida de un congreso católico y otros movimientos). El gobierno sintió el alcance y significado de la fuerza y del prestigio de la Iglesia. El maquiavelismo getuliano sabrá explotar siempre la influencia del catolicismo con miras a sus planes administrativos. La Iglesia, a su vez, comenzaba a tomar conciencia de su papel de dimensiones sociales, y canalizará su potencial de presión para conseguir sus objetivos.

Mecanismo de presión

Liga Electoral Católica. Acuciado por los liberales demócratas, sobre todo con la *Revoluçâo Constitucionalista* (São Paulo 1932), el gobierno provisional decide convocar elecciones. La ocasión sería óptima y al alcance de la Iglesia para demostrar en la práctica que estaba en condiciones de encauzar, en gran parte, la votación de los católicos. Dentro de la Iglesia muchos volvían a insistir en el viejo tema de la formación de un partido católico; pero Sebastião Leme se opuso sistemáticamente a semejante sugestión con gran abundancia de razones.

Imaginó, por ello, un organismo que cumpliría a satisfacción las pretensiones políticas de los medios eclesiásticos, sin comportar los peligros evidentes de las facciones. Ese organismo sería la *Liga Electoral Católica* (LEC)[19]. La LEC era un organismo eclesiástico *suprapartidista.* Sus objetivos eran éstos: «1.° instruir, congregar, alistar el electorado católico; 2.° asegurar a los candidatos de diferentes partidos su aprobación por la Iglesia y, por tanto, el voto de los fieles, *mediante la aceptación, por parte de los mismos candidatos, de los principios sociales católicos y el compromiso de defenderlos en la Asamblea Constituyente*» (la cita es del texto originario).

Su funcionamiento era simple y eficaz: la LEC presentaba un programa de reivindicaciones (tres fundamentales y siete secundarias) a todos los que pretendían un escaño en la Asamblea. A quienes firmaban un compromiso de defender los tres postulados fundamentales (enseñanza religiosa facultativa en las escuelas públicas, la indisolubilidad del matrimonio, la asistencia religiosa facultativa a las fuerzas armadas), la LEC los presentaba como

19. Margareth Todaro, *Pastors, Prophets and Politicians. A study of the brazilian church. 1916-1945,* Columbia University, Nueva York 1971, p. 273s.

merecedores de los votos de los católicos, sin diferencia de partidos. Con un compromiso firmado vigilaría después la continuidad de las sesiones en las Cámaras y continuaría su trabajo de presión para conseguir sus objetivos inmediatos.

Aceptada globalmente por el episcopado, con raras excepciones, la entidad se expandió por todo el territorio nacional. Era fácil de prever cómo en un país *nominalmente* católico en su gran mayoría, la coartada de la Iglesia iba a resultar altamente habilidosa. Los vicarios leían desde el púlpito los nombres de los candidatos aprobados por la LEC. ¿Y los otros? Lógicamente no merecían los votos de los católicos.

En las elecciones de 1933 la mayor parte de los diputados elegidos giraba en la órbita de la LEC. Los resultados fueron más allá de todas las expectativas: la constitución de 1934 no sólo incorporó las tres reivindicaciones mínimas, sino que además hizo que se contemplasen las otras en el documento legal. En 1937 la constitución del *Estado Novo* aportará algunas atenuaciones.

La actuación directa de la Iglesia a través de un mecanismo de presión como la LEC, la victoria abrumadora que consiguió, las posibles repercusiones del «voto dirigido» de los católicos, fueron cosas que asustaron al gobierno, a los políticos y a los coroneles. La revisión de la Ley Electoral, haciendo imposibles las «chapas mistas» era una señal de alerta y una traba puesta al crecimiento del poder político en manos de la Iglesia.

La Iglesia y la cuestión social

En Brasil la cuestión social en sentido estricto no preocupó a la Iglesia hasta la entrada en escena del Partido Comunista (1922) y, naturalmente, hasta las nuevas situaciones creadas por la industrialización y urbanización progresivas con sus problemas laborales en los centros más importantes (Río de Janeiro y São Paulo).

Cierto que hubo algunos católicos aislados que se entregaron a una tarea cuasi preventiva y no siempre bien comprendida en su época, de atender las apelaciones de la *Rerum novarum*. Citemos el caso de Carlos Alberto Menezes, de Recife, que a finales del siglo pasado, procuraba sembrar en su fábrica de Camaragibe las primicias de una organización social cristiana, inspirándose en el modelo francés de Léon Harmel.

En 1910 tenemos al padre Deschand porfiando por convencer a los católicos de que no bastan «las numerosísimas instituciones de caridad», sino que son necesarias unas «instituciones sociales», que mejorando la situación de los obreros terminen con la miseria... Para ello el movimiento de *Uniâo Popular* podría ser un remedio eficaz[20].

Pero el asistencialismo seguía siendo la nota dominante de la mentalidad católica en cuanto al problema social. En la década de 1920, monseñor

20. D. DESCHAND, o.c., *passim*.

Leme lanzará un programa, comenzando por la base: «preparación y cultura social...» para llegar así a «una conciencia social». Ése podría ser el punto de partida para «la organización cristiana del operariado», para «una acción social católica. En cuanto al pueblo... sin duda que en la balanza de la verdad y de la justicia podremos remediar la dura situación económica y moral de las clases trabajadoras».

En la práctica, no obstante, el pensamiento habitual de los medios católicos distaba de una visión realista de las implicaciones y del alcance del movimiento obrero. Sólo en el decenio de 1930, y acosada por el miedo al comunismo, es cuando la Iglesia principia a moverse y a sobrepasar al poco tiempo el estrecho círculo de las «obras de misericordia». Por desgracia eso acontecerá mucho más en la teoría y en las predicaciones que en la realidad de la aplicación.

Todavía aquí la nota principal es la dispersión en el establecimiento de organizaciones católicas para los obreros en general. Una decena de Estados acusa la presencia de tales entidades, entre las que destacará el *Círculo Operario* de Pelotas, RGS. Los círculos obreros, fundados por el jesuita Leopoldo Brentano, se extendieron por Rio Grande do Sul, donde se establecerá la primera federación de CCOO. Otros Estados recibieron su influencia y con la puesta en marcha de la Confederación Nacional de Obreros Católicos (1935, Río de Janeiro), ideada por Alceu Amoroso Lima desde 1931, las restantes entidades obreras católicas se encuadraron en los estatutos y en el espíritu de las CCOO.

«El objetivo de CCOO es formar una organización fuerte y perfecta, para dignificar el trabajo y prestar a sus asociados todo género de beneficios y defensas...»[21]

Con el título de «protección corporativa» vienen enumeradas las reivindicaciones de los «intereses legítimos de clase» y la pretensión de «ensanchar al máximo posible» el campo todavía estrecho de los «derechos proletarios». Además debía «promover la organización profesional: sindicalización y corporativismo»[22].

Pese a la buena voluntad, entusiasmo y actividad intensa de sus fundadores y propagandistas, las CCOO no atinaron con el ritmo violento de la cuestión social que exigía unas reformas menos superficiales, y fácilmente se encuadraron en las exigencias del régimen económico, una vez que admitían la inscripción de miembros de todas las clases sociales. En el fondo el liderazgo escapaba de las manos de los obreros. Siempre con el recelo de ahondar las luchas y roces entre las clases se contentaron con repetir las enseñanzas de las encíclicas papales, sin desarrollar las perspectivas capaces

21. *Manual do Círculo Operário*, publicado por la Confederación Nacional de Operarios Católicos, Vozes, Petrópolis 1940, p. 39s.

22. La influencia del corporativismo estatal, fuertemente defendido por los fascismos de la época, sobre todo el italiano, aparece viva en la primera etapa de los Círculos Operarios; cf. H.J. WIARDA, *The Brazilian Catholic Labor Movement. The dilemmas of national development*, Amherst, Univ. of Massachussets, Labour Relations Research Center, Massachussets 1969, p. 14s.

de adaptación a las realidades brasileñas. Entraron en el juego de la política laboralista del período getuliano, hallándola plenamente satisfactoria a las exigencias cristianas y respondiendo integralmente a las necesidades de los trabajadores. Se dejaron envolver por un clericalismo sutil y un «patronato» que dejaba de promover la conciencia y madurez de los dirigentes obreros para que ellos mismos condujesen a buen término la política y los intereses de su clase[23].

En ese sentido la JOC aportaría una contribución más positiva y más realista al catolicismo social del Brasil.

La Iglesia y los intelectuales

A semejanza de lo que ocurría en el sector político, los mejores intelectuales brasileños vivían al margen por completo de la problemática religiosa. Siempre hubo católicos de cierta proyección, pero al modo brasileño. Eran por lo mismo voces aisladas, incapaces de dirigir y de captar discípulos; cabe citar a Joaquín Nabuco, Afonso Arinos, Brasilio Machado y algunos otros.

A partir de 1920 –con la conversión y el proselitismo de Jackson de Figueiredo– se inaugura una nueva etapa en las tentativas por derrumbar el muro que separa religión y ciencia, Iglesia y pensadores y escritores. Escritor limitado y modesto, periodista combativo y polémico, Jackson tendrá el carisma de despertar el problema religioso en el espíritu de los jóvenes intelectuales y de congregarlos en torno a sus ideas y programas. Fue lo que hizo con el *Centro D. Vital* y con la revista «A Ordem» (1921-22). Con la serenidad agresiva, tan propia de su personalidad, consiguió vencer los prejuicios reinantes de que un pensador o un escritor pudiese aceptar las imposiciones de un catolicismo práctico y coherente.

Merece la pena hacer dos observaciones. La primera se relaciona con la implantación del movimiento cultural católico. Los grupos que se formaron en Río de Janeiro y en otros Estados incluían nombres con una proyección en las letras y en el magisterio: Vilhena de Morais, Sobral Pinto, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira, Alceu Amoroso Lima y otros. Se empeñaron además en el montaje de unos esquemas de difusión del pensamiento católico: biblioteca, editora católica, producción de obras (y no sólo traducciones) que, aunque de desigual valor, tenían el mérito de afrontar de lleno los problemas del momento en una óptica perfectamente cristiana.

La segunda observación es de orden *ideológico*. Las posiciones del Centro D. Vital asumieron hasta la muerte de Jackson de Figueiredo (1928) unas connotaciones marcadamente políticas y, desde luego, impregnadas y dominadas por el pensamiento del dirigente: nacionalismo ambiguo, autoritarismo, defensa intransigente, y a cualquier precio, del orden establecido.

23. L. Brentano, *A «Rerum Novarum» e seu quiquagésimo aniversário*, Río de Janeiro 1941, p. 21s.

Con la dirección de Alceu Amoroso Lima, la ideología del Centro D. Vital –aun sin dejar de proclamar que era la prolongación del programa de su fundador– empezó a desvincularse del cuadro político anterior, adoptando una línea de ideas y posturas más universalistas y acentuando la primacía de la libertad frente al autoritarismo[24].

En esa perspectiva avanzará el Centro, ejerciendo especial atracción sobre los jóvenes universitarios y formando la *Açâo Universitária Católica* (AUC). Uno de los frutos más destacados del grupo vitalista será la fundación del *Instituto Católico de Estudios Superiores* (1932), que años después se transformará en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (1941).

Sin un trabajo de investigación será difícil, por ahora, definir tanto los campos de penetración como el tipo o valor de la influencia que el Centro D. Vital de Río y sus sucursales consiguieron, especialmente en términos de concienciación y de ahondamiento del sentido auténtico que el mensaje evangélico comportaba para la realidad actual del Brasil.

Sería ingenuo pensar que el apostolado a nivel cultural era fácil o que no encontró barreras y resistencias. Por el contrario, surgieron hostilidades de todo tipo; y tal vez sean ellas las que nos den la pista para comprender la exaltación de la polémica y de la apologética en este período. Ese espíritu campeará entre los líderes de la Iglesia en la cuestión escolar. El grupo de «Escola Nova», que abogaba por toda una reformulación de los métodos pedagógicos y ocupaba un puesto de relieve en el campo de la educación (cargos oficiales especialmente en Río y São Paulo) fue acerbamente combatido por la Iglesia, que veía en él al paladín de una educación totalmente laica, comprometido además con la socialización de la sociedad, sirviéndose para ello del instrumento de la educación[25].

Tendencias y problemas. Aunque continúa esencialmente en el mismo estilo de vivencia de los períodos anteriores, el catolicismo brasileño vive ahora una fase de euforia, alimentado por el espíritu triunfalista (el mayor país católico), inspirado en el gran prestigio social de la Iglesia, en sus conquistas al lado del gobierno, al que está siempre unido, en el volumen de crecimiento del clero y de los religiosos, y de los movimientos de apostolado.

Entre tanto conviene subrayar que a finales de la década de los años 30 se perfilan los trazos de un catolicismo que, en términos de Iglesia, procurará destacar con energía el sentido *comunitario y dinámico* (contra la vieja prevalencia de lo individual e institucional); que, en términos de *piedad cristiana,* acentuará el valor de la liturgia (la participación en la misa, la revitalización de la vida sacramental, en contraste con el devocionismo do-

24. F. Iglesias, *Estudo sobre o pensamento de Jackson de Figueiredo*, en «História e Ideologia», Perspextiva, São Paulo 1971, p. 109s.

25. T. Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Loyola, São Paulo 1974, p. 119s.

minante); que, en términos de *pastoral*, dará el puesto debido a la evangelización inspirada en el enfrentamiento con la realidad, realzará la necesidad de un apostolado atento a los problemas reales y no tanto a los esquemas de unos intereses meramente espirituales y abstractos; que, en términos de *mentalidad*, ensayará las formas y el estilo de un catolicismo que sea capaz de elaborar una conciencia crítica frente a las cuestiones eclesiales y extraeclesiales, intentando superar la pasividad tan común en la aceptación pura y simple de modelos extranjeros y de orientaciones universales y globales, que no en pocos casos se aplicaban de manera mecánica y rígida, y atribuyendo también a la base (los laicos) un papel y una función activos en la programación y puesta en práctica de la pastoral.

Sin duda que todo ello era señal de vida y que se iba a desarrollar en una atmósfera de tensión, como es propio de los tiempos de crisis. Siendo así, no podían faltar problemas en la vida interna de la Iglesia, algunos de los cuales merecen ser recordados.

Divergencias y roces. Crecieron los focos de divergencias y roces. Las áreas son fácilmente localizables, posibilitando la configuración de dos grupos que, *grosso modo*, van a enfrentarse de ahora en adelante en la Iglesia del Brasil: los *conservadores*, guiados con esa época por la mayor parte de las Congregaciones Marianas, y los *progresistas*, que en su mayoría eran militantes de Acción Católica.

Las fuentes de discrepancia fueron: la renovación *litúrgica*, mal comprendida y apenas aceptada por los conservadores, siempre con ojos avizores para ver abusos en cualquier innovación litúrgica; las nuevas ideas *sociales*, en la línea del pensamiento de Maritain y en función de un orden cristiano, aunque abierto y pluralista (nueva cristiandad). Los conservadores los acusarán continuamente de comunistas.

El laico en la Iglesia. Otra fuente de problemas será la nueva posición que el laico ocupa ahora dentro de la Iglesia, su participación y colaboración en el apostolado. El ejercicio de la autoridad ya no va a poder practicarse según los moldes antiguos. El estilo propio de las reuniones en que el laico católico tiene derecho a intervenir, las numerosas críticas que aparecen, la exigencia de un diálogo, son cosas todas que agitan a los medios eclesiásticos, y en especial los conservadores, tomando dimensiones de amenazas y peligros graves para la propia supervivencia en la Iglesia.

Pese a los incontables obstáculos, reales o provocados, el catolicismo brasileño va madurando la necesidad y la forma de una auténtica conciencia crítica, en el espíritu del Evangelio y superando un clericalismo primario que luchaba por mantener a los laicos en un estado de tutela.

Tolerancia y pluralismo. Internamente la misma diversificación de las posiciones creaba dificultades para la Iglesia. Pero la cuestión se endurecía al hacer necesaria la tolerancia con los que pensaban en forma distinta de los católicos.

La Iglesia se atrincheraba en la consigna con la inmensa mayoría católica del país para no aceptar con facilidad otras confesiones. De ahí la agresividad de una apologética poco positiva y del rechazo completo a cualquier tipo de diálogo o de colaboración.

Tanto en las relaciones con los protestantes como en el planteamiento de los problemas concretos, al igual que en el caso del grupo Escola Nova o del grupo de socialistas moderados, percibimos en esa época los esfuerzos de líderes católicos en el sentido de defender la necesidad de un pluralismo serio y respetuoso.

El contexto social y político, posterior a la segunda guerra mundial, mostrará que ése era el único camino viable para las generaciones futuras, tan ansiosas de libertad.

III. La Iglesia brasileña en torno a los problemas sociales y políticos (1945-1980)

El año 1945 marca el final de la segunda guerra mundial. Brasil experimentó los efectos del derrumbamiento de una época y del comienzo de otra, con perspectivas diferentes: cayó el régimen dictatorial de Vargas y con la democracia entró en la vida legal el PCB, por cuanto que el despliegue industrial en crecimiento acelerado, las migraciones internas que alimentaban las periferias de las grandes ciudades y las propias condiciones de los trabajadores urbanos y rurales iban a agudizar la conciencia de clase, haciendo de la cuestión social uno de los polos más palpitantes de la dialéctica vital de la sociedad, abriendo en el caldo de cultivo de los problemas un terreno fértil, tanto para el trabajo serio de los militantes, como para la exploración política de los arribistas.

La Iglesia, dado el nivel de presencia y colaboración que había alcanzado en el gobierno de Getulio Vargas, y visto el esfuerzo interno de su avance hace un mínimo de coordinación de esfuerzos y de toma de conciencia de su fuerza, expresión y papel sociales, no estaría en condiciones de comportarse como mera espectadora del proceso sociopolítico que se perfilaba violento y complejo, ni podría escapar a las contrapartidas de situación de la sociedad brasileña que necesariamente iban a repercutir sobre ella.

Dos puntos destacables. Primero, transcurre una fase difícil de incertidumbres y acomodaciones, resultado del «vacío de dirigentes»[26].

En 1942 muere monseñor Sebastião Leme. En la vida del catolicismo brasileño se abría un vacío en términos de coordinación nacional, de polarización de simpatías y de prestigio, en términos de dirección y de palabras de orden. La alianza oficiosa entre la Iglesia y el Estado había discurrido hasta

26. R. Della Cava, *Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro (1916/1964)*, en «Estudos CEBRAP», São Paulo (CEBRAP, ed. Brasileira de Ciências, s/a.), n. 12, p. 5-52.

entonces a nivel de personalidades que se entendían y apoyaban: don Leme y Getulio Vargas.

Al desaparecer el primero y ser apeado del poder el segundo (1945), la relación entre los dos poderes no continuará en el mismo tono de aproximación ni con los mismos registros de amistad personal. Ahora la Iglesia y el Estado caminarán juntos, pero en función de la identidad de problemas que han de afrontar y en la búsqueda común de vías de solución para los mismos.

El «vacío de dirección» sólo se colmará una década después, cuando con el surgir de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) se intentará un estilo completamente distinto de coordinación para la Iglesia brasileña.

En segundo lugar conviene recordar que los retos progresivamente agresivos de las realidades politicosociales van a exigir una sensibilidad y una apertura mayores de la Iglesia frente al pueblo o, mejor dicho, frente a los trabajadores. Esa actitud se manifestará en las obras y actividades de los católicos y en los documentos de la jerarquía, cuyo tono y lenguaje empiezan a cambiar, en la necesidad de analizar las situaciones y de cooperar con los organismos oficiales en busca de soluciones, en la visión más realista de los problemas de las diversas áreas con una toma de posición de los obispos de las diferentes regiones (Amazonas, Nordeste, Vale do Rio Doce, MG., etc.), y en la utilización de instrumentos, técnicas y organismos más apropiados.

Con objeto de facilitar el estudio de la presencia y actuación de la Iglesia en este período (1945-1963), vamos a esbozar antes las coordenadas que nos proporcionen una visión del *catolicismo por dentro,* para abordar seguidamente, y de manera sumaria, su *proyección en lo social.*

La Iglesia por dentro. Significativamente 1950 marcará una década especial en la expansión y evolución del catolicismo en el Brasil, al tiempo que traía los gérmenes de la crisis posterior.

Señalemos el número, que proporcionalmente constituye una marca en la erección de diócesis y seminarios (diocesanos y religiosos), de entrada de sacerdotes seculares, regulares y laicos voluntarios extranjeros[27].

Financieramente, además de no faltar los crecientes auxilios y subvenciones del gobierno a toda clase de obras católicas, se fundaron en el extranjero algunas obras (Cáritas, Adveniat, Misereor, etc.) que a través de ciertas campañas recaudaron sumas importantes con destino a la implantación y ejecución de proyectos, pastorales y no pastorales, a cargo de la Iglesia.

La *reforma litúrgica,* desde la encíclica *Mediator Dei* (1947), se pone en marcha en el plano de la realización oficial, aplicando varios puntos que

27. O CERIS (Centro de Estadística Religiosa e Investigaciones Sociales), implantada por la CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil) y después, anexionado a CNBB, ha publicado regularmente trabajos y estudios sobre clero diocesano, religiosos e instituciones con datos estadísticos y con la publicación de un «Anuario».

eran objeto del deseo de unos y de protesta de otros (la misa dialogada, el nuevo *Ordo* para la semana santa, la misa vespertina, la mitigación del ayuno eucarístico, etc.). De ahora en adelante ya no se trata de grupos aislados (los benedictinos, la Acción Católica) que predicaban la necesidad de una reorientación de los polos de la piedad y de las devociones de la vida cristiana. Será el propio episcopado el que tome las riendas del movimiento de renovación litúrgica, al que difícilmente se le podrá controlar dentro de la eclosión de las experiencias más diversas.

La *catequesis* no perderá el impulso recibido desde la actuación del padre Álvaro Negromonte y desde la fundación de la «Revista Catequética» (1949). Se introducen nuevos métodos y nuevos manuales, y sobre todo se inicia una serie de tentativas por desmitizar y superar la enseñanza de fórmulas sin conexión con la vida real.

La cuestión escolar, que venía angustiando a la Iglesia desde la década de 1920 (grupo de la *Escola Nova*), alcanza dimensiones inéditas con la concurrencia que representa el crecimiento de los colegios secundarios oficiales (y gratuitos) y con la lenta depauperación de la clase media, que no dispone de recursos financieros para sostener los estudios de dos o más hijos. Además, la reglamentación de la enseñanza secundaria *(Lei de Diretrizes e Bases)* va a constituir durante quince años un foco de preocupaciones y luchas, comportando todo un mundo de implicaciones políticas. La movilización del profesorado católico se realiza a través de la *Associaçâo de Educaçâo Católica* (AEC, 1945), que no sólo orienta y moviliza al profesorado particular, sino que también defiende los intereses de los colegios frente al gobierno (becas y subvenciones)[28].

A la política del gobierno, que se empeña en la difusión de centros universitarios, contrapone la Iglesia la fundación en serie de «facultades católicas», por casi todo el territorio nacional y sobre todo en las capitales importantes. Hay que anotar, en particular, la multiplicación de las *Escolas de Servicio Social,* que en la táctica y en el espíritu de la jerarquía eclesiástica prosperan como fuente de católicos cualificados en las tareas de promoción humana y social dentro de la mentalidad común a los católicos de la época.

En el terreno de *la pastoral,* al lado de la *Acción Católica,* que será reformada oficialmente (Nuevos Estatutos, 1945), surgen movimientos apostólicos diversificados (*Movimiento Familiar Cristiano,* MFC; *Equipos de Ntra. Sra.; Mundo Mejor; Legión de María* y otros, también para jóvenes); todos pretenden nominal o realmente integrarse o equipararse a la AC. La proliferación de movimientos es un síntoma de la solicitud y angustia dentro de la crisis del laicado, que afecta de un modo profundo a determinados sectores de la sociedad, como lo demuestra asimismo la vieja tendencia a la imitación de modelos extranjeros, además de ser un intento por cubrir los vacíos y fallos que la AC no conseguía cubrir o remediar.

28. João Eduardo Rodrigues VILLALOBOS, *Diretrizes e Bases da Educação. Ensino e liberdade.* Pioneira EDUSP, São Paulo 1969.

En 1948, la constitución apostólica *Bis saeculari die* equiparaba a las Congregaciones Marianas con la Acción Católica a nivel de participación de los laicos en el apostolado jerárquico. Con ello conseguían aquéllas un estatuto jurídico que sería causa de roces enconados y de discusiones estériles, forzando a sus dirigentes a dinamizar los movimientos marianos y a encuadrarlos en la exigencia de los métodos modernos de apostolado, sin perder por ello la mentalidad y el estilo propios de las asociaciones tradicionales.

Para la *Acción Católica* su reforma a partir de 1945 no sólo afecta a su organización interna. Atañe incluso al espíritu del movimiento, marcando las líneas para una visión más realista de la situación y para una acción apostólica más apropiada: la implantación de las *especializaciones* (los «cinco mundos» que sacralizar: el medio rural, el estudiantil de secundaria, el medio independiente, el obrero y el universitario), el esfuerzo por superar el academicismo teológico y jurídico, la aplicación de la consigna «formación por la acción», no sólo en los libros y en los despachos, una mayor cualificación de los directivos y asistentes eclesiásticos, tanto nacionales como archidiocesanos y diocesanos, la mejor estructuración de los regionales y una preocupación más consciente de lo social, fueron otros tantos aspectos que, a través de la coordinación del *Secretariado Nacional* y de los delegados permanente destacados junto al Secretariado en Río de Janeiro, provocaron un dinamismo indiscutible en esos grupos de militantes católicos, que se convirtieron en una fuerza en la marcha hacia la reforma interna de la Iglesia (liturgia, ministerio y apostolado), a la vez que lanzaban la semilla de una participación menos formal y más efectiva, incluso con reivindicaciones de autonomía en el campo social y político. Las publicaciones de esa época (revistas, boletines, opúsculos, etc.) y las semanas de estudio van revelando la madurez de la conciencia crítica de los laicos de *Acción Católica*, particularmente entre los ambientes juveniles (JUC, JEC, JOC) y van preparando, al mismo tiempo, un terreno fecundo en posiciones encontradas hasta que se llegó a un callejón sin salida entre jerarquía y jucistas en la década de los 60.

El cansancio aparente de AC al comienzo de los años 40 será vencido con las nuevas posibilidades y los nuevos frentes de trabajo, sobre todo en los medios rurales (JAC).

La crisis que anida en la sociedad brasileña se refleja en el catolicismo, particularmente en los movimientos de apostolado que llevan a sus participantes a vivir la realidad del momento actual. Es fácil deducir cuáles fueron las consecuencias: afloración de nuevas áreas de divergencias ideológicas y de roces en las tomas de posición frente a las situaciones sociales, que ven surgir la intransigencia de algunos grupos. Los abusos y eventuales desvíos y el adelantar la bandera en colocaciones ocasionales serán hábilmente explorados ora como material de denuncias que se amontonan ora como elementos de un proceso de intenciones, apelando a condenas formales.

Despuntan dos ideologías, radicalmente antagónicas, defendidas por grupos que, con el paso del tiempo, cristalizaron en categorías extremosas:

uno *reaccionario* (TFP = Tradición, Familia, Propiedad y organizaciones afines) y *progresista* el otro (sin organismos definidos). Entre ambos grupos se coloca «el grueso» de la tropa cristiana (obispos, sacerdotes y laicos), conservadores y liberales, que en las más diversas oportunidades oscilarán bien para aprobar tesis reaccionarias bien para apoyar ciertas reivindicaciones progresistas.

Con el fin de evitar la dispersión y mantener un mínimo de unidad en la pluralidad de las posiciones ideológicas y en los esquemas de acción particularmente en el terreno social y político, era menester que se llevase de una manera formal y más activa el «vacío de dirección» en términos nacionales. Providencialmente aparecerá la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos Brasileños) para cumplir, entre otras funciones, esa misión carismática de dirección o liderazgo, aunque ya no *personal* (caso de monseñor Leme y de algunos obispos en sus regiones), sino *grupal y colectiva.*

La *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) nace en 1952, de los contactos, debates y objetivos de un grupo de obispos, en su mayor parte del Nordeste y bajo la coordinación de Hélder Câmara, entonces obispo auxiliar de Río de Janeiro. Eran pastores con una larga experiencia de *Acción Católica,* que habían vivido de cerca los problemas pastorales abordados con una visión y unos métodos modernos y que, como asistentes eclesiásticos, habían acompañado a militantes laicos en el compromiso de su militancia cristiana y en medio de complejas realidades temporales.

Aprobada por la Santa Sede, gracias al apoyo y estímulo del cardenal Montini, la CNBB se propuso como fin:

a) facilitar la comunicación entre los obispos;
b) suplir a las diócesis en sus deficiencias de recursos humanos y materiales;
c) coordinar las actividades y los esfuerzos dispersos.

Claro que en el grupo inspirador y primero de la CNBB se configuraba una posición de apertura y de creatividad, tanto en la pastoral (método y conductas) como en relación con la participación de los católicos en cuestiones de orden sociopolítico.

La CNBB será una fuerza en la racionalización del poder eclesiástico, legitimándola con esquemas más flexibles de burocratización, juntando a tradiciones de estilo de mando las actractivas motivaciones de un servicio y montando instrumentos sutiles de articulación del episcopado, sin tocar la autonomía de cada prelado en su jurisdicción y en su territorio, y pasando consecuentemente a influir sobre todos los movimientos de la Iglesia que en ella se integraban mediante los secretariados (AC, LEC, Acción Social, Liturgia, etc.)[29].

Jurídicamente cada obispo continuará siendo señor y maestro en su diócesis, con una independencia cuyo ejercicio tendió siempre a centrarse en sí

29. Gervásio Fernandes de QUEIROGA, *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB: comunhão e corresponsabilidade,* ed. Paulinas, São Paulo 1977.

mismo y en la relación única y directa con la Santa Sede a través del nuncio apostólico.

De ahora en adelante se abría una posibilidad vital de diálogo y de planteamiento en común de los problemas, la posibilidad de una planificación para una acción de conjunto sobre los problemas comunes, de una busca de homogeneidad en el análisis de la realidad nacional y del modo con que la Iglesia podría afrontarla.

Sólo una política muy hábil conseguiría afianzar al poco tiempo la autoridad de la CNBB, su necesidad como catalizadora en los momentos críticos, su función de ayuda concreta en la orientación de la pastoral más adecuada y en las posiciones de la comunidad eclesial frente a las situaciones delicadas que se multiplicarían en esta década de 1960.

A lo largo de diez años el grupo inicial de obispos, engrosando con otros elementos provomidos al episcopado en una cadencia de afinidades y sugerencias, controlará prácticamente las líneas maestras de orientación de la entidad máxima de la jerarquía brasileña, haciendo con ello que la Iglesia se situase en la línea de vanguardia de las directrices de reforma social. Esta actitud recibiría un respaldo de seguridad y estímulo con la actuación del papa Juan XXIII, al hacer un llamamiento apremiante a una «pastoral de conjunto» (1958-59), insistir en la planificación pastoral y publicar la encíclica MM (1961).

Para entonces la CNBB ya había madurado lo bastante como para atender a las llamadas del pontífice. La máquina administrativa en funcionamiento regular, un cuadro de asesores y técnicos laicos y eclesiásticos especializados, organismos de investigación y análisis a nivel científico, todo ello iba a favorecer un trabajo de programación desde el *Plan de Emergencia* (1962) hasta los sucesivos planes de pastoral de conjunto, elaborados con mayor rigor y objetividad.

La larga marcha de la CNBB, esmaltadas de contradicciones, avances y retrocesos, no oscurece para nada la valía y la función inestimables de un organismo que además de coordinar esfuerzos, se obstinó en mentalizar a los obispos en las cuestiones modernas y los ayudó a superar una serie de barreras que individualmente no estaban en condiciones de vencer.

Paralelamente a la CNBB, y en continua preocupación por *la pastoral*, se organiza en 1954 la *Conferência dos Religiosos do Brasil* (CRB), como organismo coordinador de todos los religiosos clérigos o legos de ambos sexos, en número de 40 000 (7000 sacerdotes, 3000 hermanos y... 30 000 religiosas).

Por sugerencia de la Sagrada Congregación de Religiosos, y a imitación de lo que se hacía en otros países, la CRB se instituyó con un doble objetivo de actualización y organización. En una primera etapa, la organización, sobre todo financiera y de servicios, se convirtió en un polo bastante absorbente, amenazando siempre con postergar y diluir el aspecto de la actualización, no pocas veces situada, por lo que a la pastoral se refería, en esquemas un poco diferentes de la línea propia de la CNBB.

La CRB, jugando con el potencial humano y económico respetable de

los institutos religiosos, y apoyándose en la exención frente a los obispos, un privilegio tradicional de los religiosos, se consolidó como una especie de «poder paralelo» en la jerarquía. El acoplamiento entre la CNBB y la CRB pronto evolucionó en un proceso de marchas y contramarchas, con dos mentalidades diferentes y enfrentadas, por lo que respecta a la pastoral, dos líneas de preocupación en lo relativo a la utilización de los organismos y de las fuerzas, y con dos modos diversificados de ver la relación de la Iglesia con el mundo, de su presencia y actuación en las cosas temporales.

La influencia y el papel de la CRB serán mucho mayores de lo que se piensa como frente moderador en la función compresora de las reformas internas del catolicismo brasileño.

En líneas generales, y a modo de conclusión, podemos decir que la Iglesia vivía intensamente el universo de sus problemas internos; lo cual ocurría justo en un período en el que destacaban unas crisis agudas en los sectores sociales y políticos. Veamos cómo la Iglesia se comporta frente a ellas.

La Iglesia de Brasil en las mallas de lo social y de lo político. Después de 1945 la cuestión social adopta el ritmo de una realidad retadora para todos los escalones de la sociedad, bajo la presión de factores económicos internos y externos. La industrialización en espiral en las regiones del Sur, la urbanización en un crecimiento desordenado y las migraciones incontrolables provocan todo un contexto que favorece la organización más intensa de la clase obrera, sensibiliza su conciencia en la línea de las reivindicaciones, al mismo tiempo que los técnicos, los políticos y los activistas procuran salidas y soluciones en base a las ideologías más variadas.

En Brasil la propia situación de subdesarrollo, especialmente en el campo, provocará un clima de tensión en los medios rurales, abandonados a su suerte, sin apoyo de los gobiernos que se contentaban con medidas legislativas aisladas hasta llegar a un estatuto para el trabajador rural.

En otro sector –urbano y rural– el comportamiento de la Iglesia se canalizará en dos planos: el *teórico* (documentos y directivas) y el *práctico* (formas de acción social).

Acción social católica: la práctica. No hace ahora el caso enumerar la serie de obras llamadas sociales que, en nombre de la Iglesia, se realizaron a lo largo y ancho del Brasil. La multiplicación de las entidades asistenciales se hizo dentro del mismo espíritu tradicional: limosna y paternalismo. En esta etapa toman cuerpo con dimensión más vasta las manifestaciones del cambio de mentalidad en el terreno social católico. La categoría denominada «promoción humana y social» esconde una realidad importante: ayudar a las personas y grupos indigentes a liberarse del auxilio y a sustentarse ellos mismos. Para esa tarea contará la Iglesia con los asistentes sociales que las facultades católicas van a ir proporcionando en promociones sucesivas. Al mismo tiempo las propias organizaciones, nacionales y extranjeras intentarán mal que bien entrar en esa perspectiva (un caso de estudio sería la

política de Cáritas) o se establecerán con ese objetivo (el ejemplo de FASE)[30].

Y se dará un paso adelante con la necesidad de una acción más profunda sobre la propia sociedad, llegando a la renovación de sus estructuras. En ese nivel las obras y los movimientos de la Iglesia serán menos numerosos y no siempre serán claros sus objetivos: el *Movimiento de Natal,* iniciado en Rio Grande do Norte en 1952, lanzó los gérmenes de un reformismo que después adoptará un amplio abanico de expresiones. Dicho movimiento gira por completo en torno a la *educación de base,* haciendo que el pueblo se haga consciente. Se expandirá por el Nordeste y está en la raíz del gran movimiento del episcopado de allí, que apoyando el «desarrollismo» *(desenvolvimentismo)*, entonces imperante como ideología, desembocará en la creación de la *Sudene.*

Más destacado aún es el papel que las «escuelas radiofónicas» –instrumento decisivo en el Movimiento de Natal– ejercerán en la fundación del *Movimiento de Educación de Base* (MEB), que será oficialmente respaldado por la CNBB en convenio con el Ministerio de Educación (1961). Al lado del nacimiento y expansión de «cultura popular» con los métodos originales y fecundos de Paulo Freire, el MEB será la punta de lanza del sentido reformista del catolicismo coetáneo, dando ocasión, en vista de su soporte ideológico, a las acusaciones más violentas contra su orientación considerada como peligrosa (secuestro de la cartilla *Viver é lutar* por orden del gobernador de Río de Janeiro).

La necesidad de comprometerse por parte de la Iglesia se hace más apremiante en lo social, cuando está en marcha la conquista del proletariado rural por militantes de diversas ideologías. La tensión en torno a la reforma agraria, la rápida estructuración de las *Ligas Camponesas* (Francisco Juliâo) y de otras organizaciones de izquierda y comunistas forzaron a los católicos a movilizar sus esfuerzos con vistas al montaje de una red de sindicatos rurales católicos; pero algunos grupos de la Iglesia no lo aceptaron, prefiriendo militar en organismos ya existentes y no confesionales.

La alianza entre campesinos y estudiantes (en la cual tomaron parte activa los jucistas al lado de otros universitarios de los cuadros de la UNE (União Nacional dos Estudantes) suscita más de una vez la delicada cuestión del frente único en situaciones concretas de lucha por la defensa de los derechos del trabajador. Tenso, confuso y cargado de equívocos es el momento que vive la sociedad toda. La Iglesia, lejos de escapar a los efectos de la crisis, estará inmersa en la misma a través de muchos de sus elementos. Los documentos de la jerarquía nos mostrarán en qué sentido y en qué dimensiones veía la dirección eclesiástica aquellos acontecimientos.

Acción social católica: los documentos. Los escritos del episcopado, tomado colectivamente o en grupos, consideran unos problemas reales. Esta

30. Federaçâo de Órgâos para a Assistência Social e Educacional (FASE), fundada en Río de Janeiro por el oblato americano, padre Edmundo Leising.

observación es importante para darse cuenta de la transición entre el tipo de cartas pastorales tradicionales, centradas en los aspectos espirituales y exclusivamente religiosos, y el estilo y contenido de los manifiestos y cartas que enfocan cuestiones temporales.

Desde el manifiesto de 1945, completado por el *Plan de acción social* de 1946, al documento de la Comisión Central de la CNBB de 30 de mayo de 1963, que representa la cima más alta del avance en posiciones ideológicas, existe una evolución nítida que, aun a riesgo de simplificar en exceso, podríamos resumir en estos términos: superado el puro paternalismo, el episcopado se empeña en un movimiento de *promoción humana y social,* para alcanzar después el plan del reformismo, que se desarrolla en dos etapas bien caracterizadas: la primera gira en torno a la reivindicación de mejoras en las condiciones de los trabajadores; la segunda es la adquisición de conciencia de que son necesarias unas reformas de estructuras o de base (agraria, educacional, tributaria y empresarial), llegando a invocar un nuevo orden social.

Dentro de este cuadro de referencia global es necesario anotar lo siguiente:

1) Los documentos son *circunstanciales*; en la década de 1950 la gran mayoría es obra de los regionales, al paso que en la década de 1960 la CNBB, a través de su Comisión Central, toma la iniciativa de las directrices.

2) Los documentos no representan necesariamente la unanimidad de visión y de posiciones. Sin hablar del pequeño grupo de obispos frontalmente contrarios a las orientaciones de la CNBB en materia sociopolítica (caso de la reforma agraria), una gran parte acepta pasivamente la situación.

3) De manera constante se verifica un mismo posicionamiento contra el comunismo (materialista, colectivista y difusor de la lucha de clase); acerca del capitalismo las enseñanzas van siendo matizadas desde la distinción de que es malo en su funcionamiento, aunque no en sí mismo, hasta fustigarlo como algo tan erróneo como el comunismo.

En el itinerario de los escritos oficiales, aunque no siempre lineal y progresivo, parece claro que la Iglesia sintió, al poco tiempo, el peso de las cadenas que la ataban al capitalismo burgués, en el cual se apoyaba; ahora pretende romper esa vinculación para hablar con la independencia necesaria, particularmente frente a las organizaciones obreras cada vez más fuertes. El título de la carta pastoral de monseñor Inocencio Engelke (Campanha, MG, 1950) en la semana ruralista es significativo: «Lo sé: sin nosotros o contra nosotros, se hará la reforma rural.»

Las posiciones de los obispos en la marcha evolutiva no pueden interpretarse como maquiavelismo u oportunismo táctico. Son más bien el resultado de un pragmatismo pastoral, que procura una visión evangélica de los acontecimientos y de las situaciones en función del hombre que había que liberar y salvar. Semejante pragmatismo se caracterizaba por unos rasgos importantes: superando la tentación de proponer *modelos* sociales y escapando a la ingenuidad y al simplismo de exhortaciones estériles, caminaba en la estela

de las directrices de Juan XXIII, sensible a las exigencias básicas comprobadas en una sociedad enferma y apoyándose en estudios, análisis y datos concretos de la situación.

* * *

A comienzos de la década de 1960, la Iglesia del Brasil va a responder con el *Plan de Emergencia* (1962) a los llamamientos de Juan XXIII que, desde 1958, y preocupado por el caso de Cuba, urgía una actuación pastoral coordinada y preparada sobre bases técnicas. Los diez años de experiencia con que contaba la CNBB iban a constituir la retaguardia de unas posibilidades de ejecución en el ámbito nacional.

Las propuestas del *Plan de Emergencia* nos revelan las líneas de la comunidad eclesial en busca del equilibrio de un programa pastoral que no perdiera de vista ni las actividades de base (vida interna) ni la proyección de la Iglesia en lo social con orientaciones oficiales para los católicos, profundamente divididos por el momento. Ese objetivo de armonizar actividades internas y externas se revela en la propia visión del Plan de Emergencia: en la primera parte, incluye la reforma parroquial, la reforma del ministerio sacerdotal, reforma de los centros educacionales, pastoral de conjunto; en la parte segunda, economicosocial, apunta a los frentes agrarios, llegando a la sindicalización rural, movimiento de educación de base, formación de dirigentes, eventual colaboración con la Alianza para el Progreso, la coordinación de las Obras Apostólicas y Sociales, Alianza Electoral para la Familia (sustitutoria de la LEC).

El año de lanzar el *Plan de Emergencia* se inaugura el Concilio Vaticano II; de ahí la frase de los obispos: «El *Plan* nos prepara para las reformas que han de llegar.»

En realidad la gran asamblea de la Iglesia sería para el catolicismo brasileño una fuente de beneficios, tanto a nivel de *institución y de jerarquía* como a nivel de *dinamismo y de laicado.*

Jamás los obispos del Brasil habían tenido la oportunidad de encontrarse durante un período bastante largo. Es cierto que desde hacía algunas décadas se habían celebrado reuniones durante los congresos eucarísticos diocesanos, nacionales y en el internacional de Río de Janeiro en 1955, cuando se creó el *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM)[31]. Ahora, sin embargo, congregados en Roma, y un poco más alejados de las solicitaciones de sus diócesis y en contacto con prelados de los países más diversos y de las mentalidades más diferentes, podían tener una visión más general de los problemas de la Iglesia, por cuanto que, por otra parte, tenían la

31. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) comenzaría una política de acción eclesial más realista y más centrada en los problemas de América Latina. Las asambleas del CELAM no sólo acercaron a los obispos entre sí, sino que fueron un paso al frente para una visión y una programación convergente de las cuestiones comunes, que exigían la acción de la Iglesia en las diversas regiones del continente americano.

ocasión de conocerse, de intercambiar ideas y experiencias así como de confrontar sus comunes preocupaciones.

En Roma se celebró en 1964 la VI Asamblea Ordinaria de la CNBB, que no sólo se enriqueció con el espíritu de la colegialidad episcopal, entonces reinante dentro del clima conciliar, dando lugar incluso a un cambio en la propia dirección superior de estilo conservador y que modificó la estructura interna, haciéndose más flexible, más eficiente y más representativa con la creación de los consejos *regionales.* Simultáneamente empieza una época de mejor engranaje entre la CNBB y la CRB, que también adopta la división de *regionales.*

A nivel de *dinamismo y de laicado* no iban a ser pequeñas las ventajas del Concilio: iba a proporcionar un apoyo de lucidez y seguridad a los esfuerzos de renovación, que atravesaban una fase crítica en el Brasil. Las experiencias que alcanzaban a todos los sectores de la vida de la Iglesia podrían, de ahora en adelante, apoyarse en una directriz solemnemente trazada y asumida por el cuerpo episcopal. Lo cual era importante en un momento en que la fermentación subía de modo alarmante. A través de las normas conciliares el control de las innovaciones pronto podría imponerse y el estudio de la recta aplicación de las reformas sería menos confusa y dispersa, mediante publicaciones a nivel menos sofisticado, con la ayuda de personal cualificado y de organismos especializados, así como de los Institutos para la Liturgia (ISPAL), para el Catecismo (ISPAC) y para las Vocaciones (ISPAV).

En cuanto al laicado, las perspectivas de una participación real –y no sólo nominal– en el apostolado y la pastoral, que ya se venía viviendo en diversas formas, se veían ahora confirmadas; más aún, se abrían otras posibilidades como el redescubierto del diaconado y la colaboración supletoria de las mujeres, sobre todo de las religiosas. Para el clero, dejando de lado la problemática materia del celibato que el mismo Concilio no juzgó oportuno afrontar, las enseñanzas conciliares propusieron unos esquemas fecundos. Destaquemos solamente la recuperación de los consejos presbiterales en unos moldes adecuados a las exigencias de gobierno y de la pastoral moderna.

* * *

El año 1964 es significativo en la marcha del catolicismo brasileño, que va a caminar a tientas frente a situaciones extremadamente delicadas, en las cuales el pragmatismo de la política eclesiástica pagará su precio a los desarrollos del poder más fuerte.

La inquietud social reinante, sobre todo desde la renuncia de Jânio Quadros (1961), ponía de manifiesto la disfunconalidad de la estructura política cuando se trataba de afrontar los problemas candentes, recogidos bajo el título de *Reformas Sociales* (agraria, universitaria, empresarial, tributaria, etc.). El gobierno no disponía de instrumentos juridicoinstitucionales para llevar a cabo la reformulación de varias materias explosivas en los

INSTITUTO DIOCESANO TEOLOGICO BIBLIOTECA BILBAO

varios niveles de la sociedad, puesto que tal reformulación implicaba jugar con altos intereses de los estratos más elevados. El bloqueo de las medidas de reforma, llevado a cabo por las clases conservadoras, presentadas en las dos cámaras del Congreso Nacional, desembocaría en un callejón sin salida, estimulando la violencia de los grupos radicales y dejando sin alternativas a los reformistas moderados.

El cuadro caótico del momento, que provocaba el pánico hábilmente cultivado y explotado, la timidez, inseguridad y flaqueza de los agentes gubernamentales, la angustia de las clases privilegiadas en vías de perder su situación, la irritación infantil de las izquierdas y el maquiavelismo de los «pelegos» o agentes oficiales que se creían dueños de las organizaciones obreras, el pavor de la clase media, en gran parte cristiana, con la perspectiva de la implantación de una república sindicalista, la protesta de la jerarquía militar, todo contribuía a crear un caldo de cultivo para tensiones insoportables a largo plazo. El cambio estaba a la vista y sobreviviría con el golpe de Estado de 1964.

El movimiento militar de abril de 1964 vino a decir «¡basta!» a la vaguedad y ambigüedades de la acción política puesta en práctica por el gobierno Goulart, congelando en un primer momento los poderes del legislativo en un gesto de concesión a la supervivencia del Congreso, y controlándolos en un segundo tiempo, con la centralización progresiva del ejecutivo para, finalmente, desarrollar toda la acción política en torno a una categoría que se elaboraba en el mundo actual, pero que en el caso brasileño se alzaba sobre una especie de mito: *la seguridad nacional.* Ella será el criterio supremo de conveniencia, validez y viabilidad de los proyectos políticos, sociales y económicos. El modelo revolucionario brasileño en gestación evolucionará hasta su cristalización en «sistema» el año 1968.

En esa primera etapa (1954-1968), que aquí nos interesa, reforma social, reforma universitaria y libertades políticas constituían un terreno minado a ojos de los dirigentes de la nación: el que se aventurase por él estaría condenado a sentir los efectos de las explosiones de toda la máquina oficial defensiva y represiva.

Para la Iglesia, que a través de parte de sus militantes y en documentos oficiales, se había empeñado por una reforma de las estructuras de la sociedad, se abría ahora un período difícil y penoso. Las zonas avanzadas de las tareas de los militantes iban a convertirse en un foco de equívocos y de caos delicados; después los juicios y apreciaciones de los revolucionarios no haría distinción entre comunistas, socialistas, demócratas cristianos, progresistas y otras categorías. Todos serían tildados y tenidos como subversivos. Los movimientos católicos, que capitaneaban y exigían una acción de renovación social en profundidad, caían naturalmente bajo el punto de mira del saneamiento en marcha. En tal coyuntura eran inevitables las consecuencias de un gran número de detenciones de sacerdotes y laicos católicos, el cercenamiento de la libertad de acción para las organizaciones de la Iglesia dedicadas a los problemas sociales, la disolución progresiva de movimientos actuantes (como los de ciertos sectores de la Acción Católica: JUC, JEC y

JOC) que, radicalizando sus posiciones y distanciándose de la jerarquía, se encaminaban hacia su desaparición.

A pesar de todas las dificultades, la mística del Concilio Vaticano II seguía dinamizando como un estímulo a los diversos sectores de la vida interna de la Iglesia. Aunque todavía no dispusiera, en el ámbito nacional, de ningún movimiento organizado, no faltarán los intentos por llenar el vacío que había dejado la Acción Católica. Surgen entonces los Cursillos de Cristiandad, la Renovación Carismática, para atender sólo a pequeñas zonas de las necesidades eclesiales.

Bajo el signo de Medellín. El año 1968 es doblemente importante para la Iglesia en Brasil: de un lado, el sistema político se configura plenamente en la línea de un endurecimiento de las posiciones nacionalistas y totalitarias; y, del otro, la comunidad eclesial de Brasil sentirá los efectos de la Asamblea de Medellín y de su mensaje en favor de la justicia social.

Hasta el final del gobierno Castelo Branco (1967) en ciertos ambientes alentaba la esperanza de una vuelta a la normalidad democrática. El esfuerzo del gobierno Costa e Silva en el mismo sentido había sido inútil y había encontrado una abierta hostilidad de poderosos grupos militares, que acabaron imponiéndose y, con el pretexto de la enfermedad del presidente (1968), accedieron al poder con la intervención de la Junta Militar, que escogería para jefe de la nación al general Emilio Garrastazu Médici. Se abría así una época de dominio rígido y de persecución sin cuartel en todas las áreas para acabar con el terrorismo y las guerrillas. En un contexto equívoco, que cultivaba intencionadamente el cinismo de la política gubernamental, personas, comunidades y organismos de la Iglesia, juzgados sospechosos o contrarios al régimen, fueron apresados, exiliados o simplemente eliminados.

Pero, lejos de desanimarse, la misión de la Iglesia se concentraría en unos puntos esenciales: la defensa de los derechos humanos iba a ser su preocupación fundamental. Y comenzó la organización de *Acción, Justicia y Paz* (posteriormente denominada *Comisión de Justicia y Paz*). A pesar del ataque cerrado a figuras y movimientos eclesiásticos, que representaban un peligro a los ojos de quienes detentaban el poder, la comunidad eclesial se convirtió en un espacio privilegiado y en un lugar de defensa para quienes no tenían apoyo alguno frente a las injusticias.

La intuición profética de las exigencias del momento canaliza el potencial pastoral para la formación de las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB). Con el impulso del Vaticano II y la lenta decantación de las tensiones y ambigüedades internas, los grupos católicos apuntan a una vida cristiana más generosa, una lectura de la Palabra de Dios a la luz de los acontecimientos y una confrontación de las realidades vividas con los proyectos históricos, inspirados en el Evangelio y en la enseñanza oficial. A partir de 1973 las orientaciones del episcopado tienden a manifestar un tono de evangelización más comprometida. Aparte las divergencias, incomprensiones y resistencias naturales, la CNBB se fortalece en términos de autoridad moral

frente a la nación. Se suceden los documentos importantes, tanto de las comisiones regionales como de la nacional, en los cuales la palabra de los pastores señala el tono y la línea de acción de los católicos.

Sería un simplismo pretender reducir la vida de la comunidad eclesial del Brasil en ese período a la mera relación entre la Iglesia y el Estado o a las grandes vertientes que polarizan la vida social: problemas de la tierra (los «posseiros» u ocupantes clandestinos o ilegítimos) y los indios. La CNBB acompaña y hace suyos los trabajos de clérigos y laicos con la creación de la *Comisión Pastoral de la Tierra* (CPT) y del *Consejo Indigenista Misionero* (CIMI).

Por el contrario, se puede afirmar que la vitalidad interna de la Iglesia se desarrolla con mayor tranquilidad y seguridad. Se advierten el esfuerzo, la estructuración de planes y la aplicación de las orientaciones oficiales en el terreno de la *liturgia,* de la *catequesis* y la *educación.* Los seminarios parecen haber superado los límites de la gran crisis de la década de los 60; las vocaciones sacerdotales y religiosas se multiplican. El cuadro del personal aumenta con nuevas formas auxiliares del ministerio sacerdotal: agentes de pastoral, ministros de la Eucaristía y de la palabra, diáconos permanentes.

El fortalecimiento y consolidación de la vida interna de la Iglesia servirá de soporte estable y seguro para que los católicos ejerzan, en la línea de Puebla, un papel significativo en la sociedad brasileña en crisis, y hará que no se sientan desorientados en la búsqueda de un modelo de Iglesia adaptado a las exigencias de hoy y fiel a las grandes tradiciones válidas e insustituibles.

Tendencias y problemas. En esa fase de 1950-1980 se esbozan y desarrollan tendencias que vale la pena subrayar:

a) *«Elitismo»* de la religión. Con la preocupación de la calidad en un proceso depurativo del catolicismo a través de un despojamiento de formas o expresiones y de un ahondamiento en el contenido, la Iglesia del Brasil ve apartarse a masas inmensas de fieles en busca de los cultos populares y de las confesiones protestantes (sobre todo la de los pentecostales).

b) *De la crítica a la protesta.* La apertura hacia una actitud crítica se impone con facilidad en los medios católicos. Era el resultado de una madurez en la opción religiosa y en la conciencia del papel de cada uno en la Iglesia. Frente a los problemas y deficiencias indiscutibles, la crítica se convierte luego en protesta contra los *métodos* y los *cuadros tradicionales.* Y afectará a todos los sectores de la vida de la Iglesia. La protesta por los seminarios como institución superada con sus moldes tridentinos, sus técnicas de formación y de enseñanza, es uno de los puntos cruciales para la propia supervivencia de la Iglesia.

c) *La secularización* se va adueñando a ritmo acelerado de todos los terrenos del catolicismo. Surge en formas diversas y con sus lados positivos y negativos. Para el clero se reviste de las exigencias de *profesionalización,* que planteará un sinnúmero de situaciones difíciles para la pastoral. Además, el celibato se pone en tela de juicio y, deseosos de llevar una vida

normal y común, centenares de sacerdotes abandonan el ministerio a causa de la castidad exigida por la disciplina eclesiástica.

d) *El área pastoral* experimenta cambios que afectan a la mentalidad de los agentes y de los métodos. Tales cambios vienen condicionados por la propia evolución de la teología de la eclesiología. He aquí algunos de los puntos capitales: el predominio de las orientaciones éticas es sustituido por la dimensión profética (reencuentro de Cristo en la historia de los hombres, interpretación del mundo a partir de la Palabra y de su confrontación con las realidades temporales), tentativa de superación del dualismo exagerado entre lo temporal y lo espiritual mediante una visión unitaria del plan de la salvación, búsqueda de esquemas para conciliar el binomio «desarrollo y evangelización», hasta llegar al polo absorbente de *la liberación,* la construcción de una comunidad humana bajo la inspiración de los valores fundamentales del Evangelio en lugar de la simple objetivación de un orden social cristiano.

c) *Tolerancia y pluralismo* son dos elementos que van incorporándose gradualmente al ritmo normal de la vida de la Iglesia. En Brasil, donde los antecedentes históricos nos muestran un comportamiento tradicional de beligerancia contra las creencias y confesiones no católicas, la implantación de un clima de tolerancia y comprensión sólo se procesará y tomará cuerpo de una manera lenta en los diversos estratos de la Iglesia. Las dificultades del movimiento ecuménico son exponente de un estilo de vida religiosa muy centrada en sus derechos exclusivos y estimulador de los mecanismos de autodefensa (sobrevaloración de la apologética).

Entre los numerosos problemas de esta fase citemos:

a) Las disensiones internas a varios niveles: falta de unidad de visión de los problemas y de las posiciones concretas entre los obispos, grupos de católicos con ideologías radicalmente opuestas, fundadas en los principios del Evangelio, laicos que defienden la propia autoridad en las actividades temporales, lo que representa para algunos de ellos el alejamiento definitivo de la Iglesia.

b) La crisis profunda del clero: supresión de los seminarios menores, eliminación progresiva de los mayores con la creación de «repúblicas» de seminaristas bajo la dirección de sacerdotes comprometidos en la pastoral, evasión de sacerdotes hacia profesiones seculares y alejamiento del ejercicio ministerial.

c) La riqueza de varios descubrimientos en el campo de la pastoral produce trastornos en el ejercicio de la autoridad y hace difícil la posibilidad de diálogo entre mentalidades diferentes. Los movimientos apostólicos empiezan a agostarse, lo que ocurre sobre todo entre la juventud.

d) El estatuto de la vida religiosa sufre embates por todas partes: el propio sentido de la consagración a Dios, el carácter definitivo de la opción, la conciliación entre obediencia y libre iniciativa, las tareas de las comunidades, cuyo valor se pone en tela de juicio.

e) A partir de 1964 los problemas de la Iglesia se multiplican frente al gobierno, bien sea en el orden de los casos concretos (encarcelamientos de

sacerdotes y laicos católicos, censura de periódicos y publicaciones, control de los movimientos eclesiales) bien en el orden de las posiciones sobre material social.

Conclusión: Tras haber seguido la marcha del catolicismo a lo largo de casi un siglo de su presencia en la república del Brasil, hay que reconocer, en primer lugar, los esfuerzos realizados para convertirlo en una fuerza significativa e influyente en la vida de la sociedad brasileña. Tales esfuerzos cobran sentido y proporciones diferentes en las diversas etapas, ya concentrándose preferentemente en el perfeccionamiento de la organización interna, ya movilizando las energías y las actividades para la reivindicación de derechos y privilegios perdidos.

En segundo lugar, el itinerario no se realiza en una evolución lineal. Al contrario: está esmaltado de altibajos y contradicciones, evidentes sobre todo en el empeño por buscar la conciliación entre la expansión de su vitalidad interna y su proyección entre los sectores de la propia sociedad.

En tercer lugar, se comprueba de modo implícito o explícito la gestación de una conciencia de Iglesia, no como un poder que rivaliza con otros poderes, sino como una comunidad que, dentro de su misión, procura ponerse *al servicio* de los hombres, sin comprometerse con partidos o grupos ideológicos por más importantes que sean.

ÍNDICE ANALÍTICO

Acerbi, A. 515
Adam, K. 1214
Aguirre, card. 60s
Aguirre, P. 1267
Ajuria, S. 1066
Alberini, C. 417
Alcalá Zamora, N. 110 170 181 196 205 214 242 250
Alessandri, A. 1261s 1278 1281 1294
Alfaro, E. 420 493 495
Alfonso XIII, rey de España 54-86
«Alianza para el Progreso» 432 442 444 451 455 457 817 1220
Almaraz y Santos, E., card. 29
Aloisi Massella, B., nuncio apost. 1262
Alonso Bárcena, F. 326
Alonso Getino, L.G. 310ss
Alonso Muñoyerro, L., 373
Álvarez, J. 765
Álvarez Bolado, A. 69 71
Álvarez Rodríguez, B. 125s
Allende, S. 442 451 455 457 817 1282 1285 1294-1303
Almeida Martins 506
Amado-Blanco, L. 624
América Latina
  Acción Católica 667 685-691 703 716 719 736
  acción social 716 719 1028-1031
  analfabetismo 472 718 936
  anticlericalismo 943s
  apostolado seglar 691
  comunicación social 1035s
  comunismo 449-457 723 742-746 764 775s 792 799 849 886
Concilio Plenario Latinoamericano 427 469-552 644 660 682 887s 950 963 974
Concilio Vaticano II 557 559 767 796-803 890 912 914 921 987s 1022 1040ss 1098 1100 1131 1173s 1279s 1282ss 1297 1343
concordatos con la Santa Sede 474
Conferencia Episcopal de Medellín 554 630s 670 672 674 676 688 705 730 812-817 824 836 841 851 873 875 917 1030s 1098 1102 1133 1137 1279 1298
Conferencia Episcopal de Puebla 424 434 439 554 630s 674s 691 731s 734 818 825 851-884 887 889 921 1098 1138s 1220-1223
Conferencia Episcopal de Río 531 545 648 658ss 662-667 706-802 816 889 1031 1041s 1045
congresos eucarísticos 676s 1100
crecimiento demográfico 423 428
«cuestión jesuitas» 956ss 974 989
cuestión social 751
cultura 721
cursillos de cristiandad 1032
devoción 963 1046
diaconado permanente 649
dictaduras 598-641 977 1049
diócesis sin obispo 987
educación 699-705 720
escasez de sacerdotes 643-647 649-652 712s 720 798s
espectáculos cinematográficos 721
espiritismo 723

estadísticas 470ss 553 561 661 712 935-937 940s 955 962 978-985 990s
estructuras de la Iglesia 641-660 978-991
evangelización 851 873s 876ss 878 880s 902
formación del sacerdote 714
«fronteras malditas» 937s
Iglesia educadora 1034s
Iglesia y Estado 722 950-977 1000-1028
independencia dependiente 940
intercomunión eclesial 889s
laicado 679
laicismo 564-569 596ss 696s 722
liberalismo 475-478
martirologio 825-832
medios de comunicación 720
misión pontificia 991-996
misiones 716s
misiones populares 678s
obispos extranjeros 988
obras de caridad 746-752
patronato 588s
porvenir 880
profetismo 846-850
religiosas 652 714s
religiosos 714 912s 988-991
revolución liberal 925
secularización 818s
seminarios 648s 712s 752 948 948ss
sindicalismo cristiano 692-695
situación espiritual del sacerdote 713s
subdesarrollo 426 458s
vida religiosa 661ss
vocaciones sacerdotales 713
unidad de la Iglesia 839-846 888ss
universidades 430s 443 461
urbanización 428
Andoain, E. de 950
Andrade, V. 765
Andrea, M. d'., ob. 741 763
Andrés, M. 250
Aneiros, F., arz. de Buenos Aires 500s 1226
Angénor, C. 599
Angola 400
Anticlericalismo español 125-164
Antonetti, L., nuncio apost. 632 635
Antoniutti, H., nuncio apost. 369 372 376
Aparicio, A., ob. de S. Vicente 1031 1038
Apostolado 562 661 691 715 737s
Aponte, P.J., ob. 504
Araceli, sor 621
Aragone, J.F. 1215s
Aramburu, M. 1061 1244
Arana, J. 1014
Arango Vélez, C. 1114
Araquistain 251
Araujo, A. 1037
Arbeláez, V., arz. de Bogotá 947
Arbeloa, V.M. 99 109 114 175
Arbenz, G.G. 594 769s 929ss 1014s 1018
Arcoverde, J., arz. de Río de Janeiro 511 547 562 1312 1319
Arellano, E. 971 1003
Arellano, J.E. 633 635
Arenas, V. 621 1063
Arévalo, J.J. 929s 1014 1035
Argentina, República 1224-1252
Acción Católica 1237-1240 1249
acción social 741s 761-766
anarquismo 1230
anticlericalismo 1230 1243
antipositivismo 417
círculos de obreros 762s 1229-1232
clases medias 462s
concordato 1248s
congreso eucarístico 1235s
constituciones 1225
cultura 1236s
educación 430 1246ss
episcopado 1231 1251
estructura eclesial 1224ss 1228s 1240
hostilidad a la Iglesia 499ss
laicismo 585ss 1230
madurez religiosa 1236-1241
movimiento laical 1226s 1232s
obra misional 1226
obrerismo 1229-1232
peronismo 1241-1245
persecución religiosa 1227
protestantismo 1230
regalismo 1225
retorno a la democracia 1251
«sacerdotes del tercer mundo» 1245s
seminarios 1225 1249s
socialismo 438 1229
Unión Democrática 1231 1233s
Unión Popular 1233-1236
Argentino Roca, I. 499
Aróspide, C. 666

Arrese, J.L. 370
Arrieta Gallegos, P.V. 744
Arroyo, Á.M. 484
Arrupe, P. 827s
Arteaga, M., card. 1066 1069s 1077 1084 1094
Arzube, J. 1178
Aspe, T., ob. de Cochabamba 741
Auza, N. 761
Ayats, J. 122
Azaña, M. 122 141-167 171s 176ss 187 192s 196 206s 210 220 227 280
Aznar, S. 245

Báez, C. 584
Bahía de Cochinos 443 1094
Balmaceda, J.M. 498 1258
Barregas, F., ob. de Querétaro 755
Banzer, H. 1195ss
Barbieri, A.M., card. 666 1216 1218
Barbosa, R. 418
Barillas, M.L. 484s
Basker, E. 500
Barnada, F., arz. de Santiago de Cuba 1056
Barret, R. 755
Barrientos Ortuño, R. 1194
Barrillas, L. 962
Barriobero, E. 181
Barrios, J.R. 472 482ss 486 590 939 953ss 957ss 961s 967 969 973 1012
Batista, F. 442 608 745 1064ss 1077-1083 1087
Batlle y Ordóñez, J. 420 582 1204 1209s
Batllori, M. 175 238
Bayle, C. 326
Belaúnde 1182
Bello, C. 1067
Belloso, J.A., arz. de S. Salvador 739 1036s
Benlloch, card. 30
Benedicto xv, papa 571 585 642 904
Besteiro, J. 251 342
Betancourt, R. 1144 1157
Blanco, G. 492 570
Blanch, D. 330s
Bogarín, J.S., ob. de Asunción 504 567 584s 663 710 755 802 1200s
Bolivia 1189-1199
aimarás 1198s
analfabetismo 430
antipositivismo 417
clarificación de la Iglesia 1193s
comunismo 1197s
Concilio Vaticano II 1197ss
congresos eucarísticos 1126
control de la natalidad 1197
crisis vocacional 1193
cuestión social 741 751 788
dictaduras 1194ss
episcopado 1192s 1196
estadísticas 1190
evangelización 1198s
guerra del Chaco 1192
Iglesia y Estado 580
ISAL 1195s
Justicia y Paz 1196s
liberales 1191s
protestantes 1193
reforma agraria 464
revolución 464 1192s
socialismo 438
vida católica 496s
Bonino, J.M. 687
Born, A. 1217
Bosc, R. 452
Boulard 559 765
Boza Masvidal, E., ob. aux. 610 619ss 623ss 1085 1092 1095 1098 1101
Brasil 1309-1346
Acción Católica 1333s
catequesis 1313s 1333 1341
CEB 1343
clase media 462
comunidades de base 820-825
CNBB 1332 1335s 1339ss
congreso ecuménico 825ss
constitución 1315
CRB 1336s
cuestión social 792ss 1226ss 1337ss 1341
episcopado 1311
europeización 1319
golpe de Estado 1342
Iglesia y Estado 587-570 1310 1318
Iglesia por dentro 1332s
Justicia y Paz 1343
laicado 1330 1341
laicismo 1310
LEC 1325s 1340
MEB 1338
pastoral 1333 1336

regalismo 508 1310
religiosos 1317
restructuración eclesial 1311
sacerdotes extranjeros 1316
seminarios 1312
tolerancia y pluralismo 1330s 1345
ultramontanismo 1317
Bratti, P. 886
Braudel, F. 471
Brentano, L. 765
Bruschetti 973
Bryce, J. 459
Bunge, A. 418 762
Burnier, J. 827
Busch, M. 614
Bustamante 1182

Cabo Verde 400s
Cáceres, E. de 1213
Caggiano A., card. 686 1238
Cagliero, G., deleg. apost. 487 500 551 575 586 591 642 671 787 951 970 975 989-996 1045
CAL 732s
Caldera, R. 1144
Calderón, C. 805
Calderón, O.J., ob. de Matagalpa 634
Calderón y Padilla, O. 1038
Calvo Sotelo 281
Callegari, G. 640
Calles 571s 903
Camacho, Á. 907s
Camacho, T.G., obispo de Salto 1209 1214s
Cambell, J. 430
Campesinos 719s 749s 810
Cañas, J.S. 947
Carauana, J., adm. apost. 593
Carazo, E. 969
Cárcamo, J.L., ob. aux. 965ss 986
Cárcel Ortí, V. 279 302
Cardenal, E. 638s 640
Cardenal, F. 637s
Cárdenas, A. 969
Cárdenas, L. 906s
Cardijn, J. 690 737 765
Carías, T. 929 999 1001 1007
Caro, J.M. 1264 1274
Carranza, V. 570 900
Carrera, R. 924 939 944 946
Carrasco i Formiguera, M. 161
Carreras, L. 110 168 171 264 267ss 271s 303 305-310
Carrero Blanco 371 373 379
Carter, J. 640
Casaldáliga, P., obispo de São Felix 828
Casanova, M., arz. de Santiago de Chile 498 517 543
Casanova, R., arz. de Guatemala 485s 479 520 528 551 590 592 959 961s 986
Casariego, M. 1023
Casaroli, A., card. 377 379 627 1103s
Casáus, F.R. 944 985s
Caso, A. 417
Castelo Branco 1343
Castiella, J.M. 365-368 371s 377
Castillo Armas 595 770 772 930 998 1001 1017 1019ss
Castro, A. 1208
Castro, C. 1142 1156
Castro, F. 432 442 455 570 605-631 849 1077 1083s 1086-1093 1095s 1100 1103 1107
Castro, J.B. 1148s
Castro, J.M. 951s 973
Castro, R. 443 617
Castro Albarrán, A. de 303ss
Castro Mayer, A. de, ob. de Campos 803
Cavallero, J.M. 1217
CEDA 238ss
CELAM 416 424 434s 439 559 561 643 663 666ss 681 686 697 700 703 724-733 742 767s 806 813s 820 851-855 857 889 1276
Cerda, P.M. de la, ob. de Río de Janeiro 506
Centroamérica: intentos de unidad 938
Cicognani, C., nuncio apost. 366 369
Cid, M. del 983
Cienfuegos, O. 443
Cierva, R. de la 240
Clero no nacional 712
Cochrane, J.D. 464
Colombia 1112-1139
Acción Católica 1120 1124
acción social 741 753s 1120
analfabetismo 1112
catequesis 1119
clero 1113
comunismo 1124
concordatos 489 1115 1132
congresos eucarísticos 804-817 1120s 1134s
constituciones 489 1115 1118 1123 1886
cuestión social 777s
dictadura 566 1128
episcopado 1115ss 1119 1136-1139
escasez de clero 1136
escuelas radiofónicas 751
estadísticas 1112 1116 1132
estructuras eclesiales 1116s 1125
masonería 1121
ministerios laicales 1135s
país homogéneo 1116
postconcilio 1132-1139
«persecución protestante» 1130s
protestantes 1121 1123
prensa 1119s
reforma agraria 1112 1130
tensiones políticas 1112 1127 1133s
territorio misional 1117s
¿sacerdotes comunistas? 1134
se le separó Panamá 937
vida católica 489ss 1114-1122 1129 1135s 1138s
Comblin 559 688
Comunidades de base 820-825
Comunidades de Vida Cristiana 406
Conciencia nueva 733-803
Considine, J. 655 669
Coronado, F., ob. de Huancavélica 783
Correa León, P., ob. colombiano 519
Corn, A. 417
Corredor Latorre, J. 969s 974
Corta, J.F. 702
Cortesi, F., nuncio apost. 1151
Cortina, P. 379
Costa Rica 971-976
acción social 775
asambleas constituyentes 986
concordatos 972
constituciones 939 974
«cuestión jesuitas» 957 974
dictaduras 971
diplomacia pontificia 991s
Iglesia y Estado 487 578s 961s 971-976
laicismo 575
mentalización social 1030
problemas sociales 740
religiosos 990
revoluciones 1010
seminarios 972s 984s
Cox, H. 559
Crisis económica de 1929 928ss
«Cristianos por el Socialismo» 833s
Crouzet 434
Cruz Turcios, J. de la, arz. de Tegucigalpa 772 987
Cuadra, P.A. 487 739 929s 970s 1004s 1028 1043
Cuba 1052-1109
Acción Católica 1070 1073s 1076 1078 1080s
analfabetismo 1068
anticomunismo jerárquico: crítica 1095 1098
ausencia en el Concilio Plenario 489
bahía de Cochinos 443 1094
«Comisión de Concordia» 1081s
comunismo 1064 1068 1078s 1086-1090
constituciònes 1054s 1066s 1084 1086 1106s
dictaduras 1063s 1077-1083 1087-1109
educación 430 1055ss 1068ss 1073
episcopado 1056-1059 1081ss 1091 1093 1101-1106
evangelización 1073ss 1104
Iglesia y Estado 1054 1099ss 1102s
isla de corcho 1059
laicismo 1052-1056 1059
movimientos laicales 1060ss 1066 1071s 1076 1085 1091 1093
N.ª Sra. del Cobre 1058
Ostpolitik 625ss
Plan de la Calle 1098
protestantes 1069 1079 1099
purga «universitaria» 1099
reforma agraria 437 463s 1085
revoluciones 442-445 1063-1067 1077-1098
seminarios 1060 1071 1101
socialismo 438
¿y el ateísmo? 1104
y futuro de la Iglesia 1106-1109
Culhane 610
Cushing, J., card. 655

Chamorro, P. 638
Chaurrondo, H. 1074s
Chávez González, L., arz. de S. Salvador 774s 1003 1037s

Checa, J.I., arz. de Quito 494
Chile 1255-1308
  Acción Católica 1265 1268 1270s 1273-1276 1293
  analfabetismo 1283
  araucanos 1258
  congresos eucarísticos 1269
  conservadores y liberales 1257
  constituciones 1255 1262
  corporativismo 1268
  cristianos para el socialismo 1299ss
  cuestión social 462 759ss 784-787 1260 1263s 11271s 1277 1283 1293
  cultura 498
  democracia cristiana 1261 1279s 1283-1283
  dictaduras 560 580ss 817 1255 1262 1266ss 1291ss 1301-1308
  episcopado 1264s 1269-1278 1282ss 1289-1293 1297 1299-1308
  estadísticas 1261s
  estructura eclesial 1263
  Frente Popular 1267 1270
  «frustración del desarrollo» 1257
  gobierno socialista 1294-1303
  Iglesia y Estado 1255 1260-1265
  pastoral de conjunto 1283s 1293
  pastorales 1264
  patronato 1263
  protestantes 1256
  reforma agraria 1287ss
  reformas laicistas 1256
  revolución 1258s
  socialismo 438
  subdesarrollo 1266
  vida católica 497s

Da Silva, J.M. 420
Dadaglio, nuncio apost. 376 379
Dammert, J., ob. aux. 659
Dawson, C. 887
De Andrea, M. 1232-1235
De la Torre 1168
De Lubac 1133
Delgado, M. 943 946s 986
Deustua, A. 417
Devaraja, K. 450
Di Pietro, A., cardenal 504
Díaz, A. 995
Díaz, E., ob. coadj. 610s 1080 1089
Díaz, P. 419 474 481 494 897 899
Díaz Argüelles, R. 614
Díaz Merchán, G. 37
Dintihlac, J. 1184s
Dominicana, República
  dictadura 601-604
  persistencia del catolicismo 488
Dorticós, O. 443 611 614 618
Dubón, M. 987
Duclercq, M. 623
Dueñas, F. 963
Dulles, A. 930

Ecuador 1161-1180
  concordato 1162
  constituciones 1167 1170
  cuestión social 1169
  episcopado 1166s
  estadísticas 1161 1172s
  estructura eclesial 1175
  expulsión de los jesuitas 494
  Iglesia y Estado 560 574
  labor pastoral 1161s 1178ss
  laicismo 577s
  modus vivendi 1171s
  patronato 1161
  posición eclesial 1176
  protestantes 1179s
  reunión de Riobamba 1174
  revolución liberal 1165ss
  vitalidad eclesial 1167-1172
Echeguren, J. 90 109s
Echevarría, F. de B. 1263
Echevarría, J.A. 1079
Eijo Garay, L., ob. de Madrid 363
Eisenhower, D. 372
Ejército español 293
El Salvador 447
  acción social 739s 773ss 779-782 1029s 1037
  analfabetismo 430
  asambleas constituyentes 964 986
  catequesis 1032
  comunismo 1029
  concordatos 493 964 1003
  constituciones 939 947s 964 966 1002s
  dictadura 929
  espiritismo 1043
  Iglesia y Estado 964
  persecución religiosa 486 493ss 963-967
  régimen liberal 961

  revoluciones 943 966 997 999
  seminario 964 966
  tratado Arbizú-Samayoa 964
Engelke, I., ob. de Campanha 792s
Enríquez Ureña, P. 417
Episcopado español
  carta colectiva 98-114
  Segura-Vidal 107ss
Erráguriz, C., arz. de Santiago de Chile 581 747 760 1262 1264s
España
  Acción Católica 93s
  acción social 60s 67-72
  clero mal formado 262
  Confer 36s
  conferencia episcopal 35s
  congresos 65s
  Constitución (1931) 115-124
  dos Españas 54-57
  editoriales religiosas 74ss
  enseñanza 38-42
  estadísticas 30 45-55
  estructura social de la Iglesia 27-53
  laicado 42-45
  liturgia 84s
  piedad 84ss
  prensa católica 72-76
  producción de libros 74
  Rota española 37s
  sindicalismo agrario 67
  sindicalismo cristiano 58-62
  sindicato libre 62
  sindicato profesional 62
  sindicato único 65
  violencia sindical 64
  vocaciones religiosas 33ss
  vocaciones sacerdotales 31ss
  voz de los obispos 76-84
Espinosa Polit, A. 1170
Espinosa y Palacios, F.A. 483
Esquivel, A., ob. aux. 1198s
Estados Unidos
  control del canal de Panamá 926s
  «dominación colonial» 927 929
  política internacional 931s
Estelrich 220 320s
Estrada Cabrera, M. 419 486 501 567 591s 926 941 962s 992 994 997 1011s
Estrada Monroy, A. 739
Esquivel, A. 683
Etchevarría, J.A. 623s
Falange Española 313 344 370s
Falla, S. 997
Fasolino, N. 659
Febreres Cordero, M. 1180
Fernández, M. 975
Fernández, P. 974
Fernández Cuesta 366 370
Fernández Ferraz, V. 973
Fernández Pradel 765
Fernández Somellera, G. 757
Ferreira, A., ob. de Oporto 401s
Ferrer Bonimeli 234s
Figueiredo Lustosa, O. 792
Fino, E. 496
Flores, E. 435s
Foyaca, M. 1071
Fraga Iribarne, M. 459 463
Franceschi, G. 500 577 1240
Franco, F. 299s 315s 330 338 340ss 343-380
Frei, E. 460 1261 1269 1284 1287 1294 1297
Freire, P. 822
Freitas, V. de 393
Fresno, J.F. 1308
Frías, F. 501 1226s
Fronelizi, A. 586 1245 1247
Frugoni, E. 418
Fuentes, I. 596 998
Fuenzalida, G. 1264

Gafo, J.D. 200s 241 245s
Gallardo, A. 1235
Gallegos, H. 672 827
García, M.A., ob. de Granada 636
García Feito, B. 1083
García Granados 958 967
García Moreno, G. 493s 1162-1172
García Villoslada, R. 560
Garrastazu Médici, E. 1343
Garrigues, A. 377
Gasparri, P. 494
«Gazistas» 943
Generalitat 92 251s
Gerardi, P. 590
Germán Lence 570
Gil Robles 189s 239 242 342
Goa 401
Godin 558
Golland Trinidade, E., ob. de Botucatu 798

Gomá y Tomás, I., card. 29 232-237 279-288 299 344ss
Gomes, F., ob. de Arcajú 545 718
Gómez, J.V. 418s 577 1142 1150
Gómez, L. 566 579
Gonçalves Cerejeira, M., card. 389ss 399
González, J. 418
González, M. 495
González, S. 486 964
González, V.A., arz. de Managua 633s
González del Campo, J. 941 959 998
González Eyzaguirre, I., arz. 759s
González Martín, M., card. 29 375s
González Suárez, F., arz. de Quito 565
González Videla 1274s
González Víquez, C. 976 1010
Goulart, J. 566 745 1342
Granados, A. 300s
Grande, R. 828
Grigoriou, R. 765
Grote, F. 501 761s 1229-1232
Guardia, T. 957 972ss
Guardiola, general 924 953
Guarello, Á. 418
Guatemala 958-963 1011-1028
  Acción Católica 1031
  analfabetismo 430
  acción social 769-772 1018-1021
  asamblea constituyente 944
  autocracia 419
  comunismo 450 1017
  concordatos 960s
  congresos eucarísticos 1015ss
  constituciones 941 1015 1022
  convenio con la Santa Sede 484
  «cuestión jesuitas» 482 958
  devoción eucarística 963
  dictaduras 926 929 939
  dominación liberal 950
  encuesta 1029
  exequatur 947
  incoherencias 945
  Iglesia y Estado 482-486 573 958-963 1011-1015s
  liberalismo anticatólico 958ss
  patronato 944
  persecución 590-596 958-963 989
  reforma agraria 1017
  régimen liberal 961
  religiosos 945
  revoluciones 942 953 958
  se predicaba poco 1043
  sindicalismo católico 1018
Guerra Campos, ob. de Cuenca 374 376
Guerra Civil en España 279-342
  acusaciones contra la Iglesia 299
  Alocución papal 287s
  características 281-285 293
  Carlismo 293
  clero castrense 332-338
  clero regular 310-329
  clero secular 303-310
  ¿comunismo? 281 296s 307s
  ¿«cruzada»? 282ss 293s 339
  derogación del divorcio, etc. 339
  dificultades del «alzamiento» 282s
  dos Españas 286 296
  episcopado: carta colectiva 293-303 309s
  fusilamientos en zona nacional 312
  génesis del «alzamiento» 280s
  ideología nazi 363
  Iglesia en zona nacional 331
  informe del card. Gomá 279-287
  mahometanos 325
  nacionalistas vascos 282 313s
  Navarra 280ss
  persecución religiosa 329ss
Guerra mundial I 416s 421
Guevara, card. 1184
Guevara, E. 444 449 454s
Guevara y Lira, S., arz. de Caracas 492
Guinea portuguesa 401
Guisasola y Menéndez, V., arz. de Toledo 29 62
Guizar Valencia, A., ob. de Chihuahua 660
Gutiérrez, G. 837 1185
Guzmán Blanco 538 577 1155

Halperin Donghi, T. 480
Hart, A. 618
Hascher, I., prelado de Juruá
Haya de la Torre 1182
Hélder Câmara, card. 423 792 810s 847
Heredia, B. de 320
Heredia, J.F., ob. de Guayaquil 763s
Hermet, G. 293
Hernández, M. 435 438
Hernández Martínez, M. 929
Herrera Campins, L. 1144
Herrera Oria, Á., ob. de Málaga 110 189s 243s 262 265 277 363 738
Herrera Restrepo, B., arz. de Bogotá 515
Heureaux, U. 488
Höfer, vic. apost. 801
Holguín, M., ob. de Arequipa 1184
Hombach, A., arz. 1036 1038
Honduras 967s
  acción social 772
  asambleas constituyentes 1007
  celebradores de la Palabra 1032ss
  clero extranjero 985
  concordatos 487 967
  constituciones 575 968 989s 999
  dictaduras 929 999
  educación 1008s
  entre persecución y tolerancia 967s
  formación del clero 986
  Iglesia y Estado 1006s
  laicismo 575
  leyes de tuición 487
  revoluciones 967
  sacerdotes 985 1006
  seminarios 984
Hourdin, G. 615 622s
Houtart, F. 765 768 890
Huerta, V. 565 570
Hurtado, A. 166s 169 558 661 746 765
Huteau, J. 460

Ibáñez, C. 1266ss
Ibasbouru, J. 1213
Idiarte Borda, J. 1211
Idígoras, J.L. 825s
Ignacio de Antioquía 816
Ignorancia religiosa 663ss
Ilundain 210
Indios 717-718
Inocencio III, papa 516
Inmigrantes 721
Iturmendi 366

Jackson de Figueiredo 589
Jarlot, G. 527 569
Jáuregui de la Grita, J.M. 1150
Jerez, M. 969
Jiménez, R. 995 1010
Jiménez de Enciso, S., ob. de Popayán 478
Jiménez Borguecio 581
Juan XXIII, papa 372s 611 620s 655 688 736 789ss 797 1336 1340
Juan Carlos I, rey de España 379
Juan Pablo I, papa 859
Juan Pablo II, papa 523 727 731 859-886 890 921 1252
Juárez, B. 480 482
Junguito, F.J., ob. de Panamá 1039
Justo, J.B. 418

Kennedy, J.F. 444 1220
Kloppenburg, B. 667 818 872 874
Kolbe, M. 826

La Torre, C.M. de, cardenal 565 567
Lamamié de Clairac 181
Landázurri, card. 1184 1186
Landsberger, H.A. 759
Largo Caballero, F. 250s 342
Larraín, M., ob. de Talca 666 670 681 688 710s 716 750 761 786 798 813 847 1272 1274 1276
Larraona, card. 363s
Lasaga, J.I. 703
Lassagna, L., ob. de Asunción 504
Lasso de la Vega, ob. de Quito 1162
Lebret, L. 1127 1129 1217s 1223
Lédit, J. 572 765
Leguía, A. 571 1182s
Leme, S., arz. de Río 589 668 1320s 1323 1331
Lence, G. 614 616 1092
León XIII, papa 67 94s 227 470 497s 509 512-517 526 529s 535 548 551 609 891 971 1260
León Prado, M. 760
Leonardi, E. 1244
Leoni, R. 1144
Lercaro, G., card. 805 807
Lerdo de Tejada, M. 529
Lernoux, P. 624
Lerroux, A. 110 122 240ss 251 342
Lepargneur 660 667
Lete, P. de 1066
Levaggi Vega, V. 725
Lezcano, J.A., arz. de Managua 633s 986s
Likenbeien, R. 827
Lindolfo Cuestas, J. 503
Lombardi, R. 558 765
Lombardi, A., nuncio apost. 802

Lombardo Toledano, V. 634
Locatelli, A. 1233
Lopes dos Santos, Z. 1314
López Bravo, G. 377 379
López Contreras, E. 1144 1152
López Peláez, arz. 30
López Rodó, L. 379
López Trujillo, A., ob. de Medellín 731 854
Lorscheider, A. 856
Luque, C., card. 566, 1128 1134

Llaneza, M. 253s
Llorente, A., ob. de Costa Rica 609 947 971s 986 1071
Llorente, A. 609
Lluberes, A. 602

Macao 401
Macedo Costa, A. de, ob. de Pará 506s 1311
Macià, F. 92
Machado, G., presidente 1060 1063
Madariaga, S. de 227 240
Madera, V. 254
Madero, F. 570
Maeztu, R. de 1241
Magnet, A. 602 747
Manrique Zárate, ob. 571
Maradei, C. 492
Marañón, G. 87 170 183 228
Marchetti-Selvaggiani, nuncio apost. 1151
Marchioni, A., nuncio apost. 799
Maredó, A., arz. 510
Marinello, J. 443 1068 1096
Marins, J. 821ss 833
Maritain, J. 190 238 317s 765 802 1213
Martí, J. 1060
Martín Artajo, A. 243 364 366 371
Martín Villaverde, A., ob. de Matanzas 611 615
Martínez, T. 929 969
Martínez Cárdenas, J. 437
Martínez Villena, R. 1061
Masonería 572 722
Maspero, E. 693s
Matera, deleg. apost. 500
Matos, H. 443
Matovella, J.M. 495
Matus, R.I. 987
Maura 110
Maurer, C., card. 754 1195s
McGrath, M., arzobispo de Panamá 827
McGrown 765
McLaurin 451
Mecham, J.L. 943 958
Medellín, Conferencia episcopal 812ss
Medina Angarita 1152
Medrano, M., vic. apost. 1225
Mejía, F.J. 765
Mejía Colindres, V. 999
Melville, T. 1023
Méndez, A. 999
Méndez Arceo, S., ob. de Cuernavaca 623
Méndez Medina 757
Menéndez Pelayo, M. 55
Menéndez Pidal 227
Menéndez-Reigada, I. 312-320
Merry del Val, card. 30
Meriggi, H. 1215s
Meriño, F.A., arz. de S. Domingo 488 520
Methol Ferré, A. 560 584 724 811s
Metz, J.B. 559
México 893-922
  acción social 755-759 769
  antipositivismo 417s
  autocracia 419
  clase media 462
  clero 907-922
  concilios provinciales 474 481
  confiscación de seminarios 474
  congresos 680s
  constituciones 417 860 900s
  «cristeros» 904ss
  educación 430
  episcopado 841-845
  estructura de la Iglesia 896s 908-911
  evangelización 863
  Iglesia y Estado 480ss 569
  laicado 894-907
  leyes de reforma 481
  movimiento obrero 420
  persecución religiosa 900-907
  reforma agraria 757
  religiosas 919
  religiosos 912s
  revoluciones 416s 421 435 463
  sínodos 911

  socialismo 438
  visita papal 859-883 921
Mikoyan, A. 443
Miranda, F. 565
Miranda Ribadeneira, P.F. 747
Mitre, B. 499
Mola, general 293
Molina, E. 417
Moltmann, J. 559
Moncada, J.M. 927
Monestel, A., ob. de Alajuela 999
Monge, C. 973
Montalvo, G., nuncio apost. 639
Montero, A., ob. 300 329s
Montes de Oca, I., ob. de S. Luis de Potosí 523s
Montes de Oca, S., ob. de Valencia 577 1156
Montt, M. 1257
Montúfar, L. 951 973
Mora, R. 950 972s
Mora del Río, arz. de México 756 758 903
Morales Gómez, I. 1066
Morando, F. 519 521 528 547
Morazán, F. de 923 938 944s 972
Morcillo, C., ob. de Madrid 373 375 378
Moreira-Alves, M. 793
Moreno, E., ob. de Pasto 1113
Moreno, F. 452 454s
Mounier, E. 890
Mozambique 400
Múgica, M., ob. de Vitoria 90 109 206
Muñoz, H. 751 1215
Muñoz Duque, A., ob. de Bucaramanga 719
Muñoz Vega, P., card. 1176
Muñoz y Capurón, L.J., arz. de Guatemala 590 592s

Negromonte, Á. 662 1333
Negros 718
Neira, E. 835
Nevares, S. 65s
Nevins, A. 662 669
Nicaragua 968-971
  analfabetismo 430
  clases medias 432s
  concordatos 486 969s
  constituciones 969s 985 1005
  «cuestión jesuitas» 487 957
  cuestión social 739
  episcopado 639
  espiritismo 1043
  Iglesia y Estado 574
  intervienen los EE.UU. 926s
  los Somoza 631-641
  misiones 1049
  persecuciones 487
  religiosos 990
  revolución 440ss 445ss 463 969
  seminarios 984
  supresión de órdenes religiosas 487
  teosofismo 1043
  «traída y llevada» 1047
  y la santa sede 1003

O'Farril, R. 1080
Obando y Bravo, M., arz. de Managua 635s
«Oblatos diocesanos» 683
OEA 457s
Oliveira, V. de, ob. de Olinda 506ss
Oliveira Salazar, A. de 389 391-396
Ongania, J.C. 1245
Orellana, J.M. 593 1012s
Orozco y Jiménez, arz. de Guadalajara 757
Ortega y Gasset, J. 56 58 87 136-141 183 222 227 239
Ortiz Arrieta, ob. de Chachapoyas
Ortiz Urruela, M., ob. aux. 482
Ovando Candia, A. 1194
Oviedo, I. 635
Oviedo Cavada, C. 1301
Oviedo Reyes, I. 1004s

Pablo VI, papa 376 379 625 639 655 659 673s 731 767 792 802 804-812 815 821 824 840 890 1105 1290
Pacheco Areco, J. 1222
Pais, S. 385
Palacio Atard, V. 300
Palacios, A., ob. de Asunción 418 504
Palau, G. 67-72
Panamá
  constituciones 1011
  laicismo 576
  «San Miguelito» 1032ss
  se separa de Colombia 937
Panamericanismo 422s
Paradojas del catolicismo 661

Paraguay 1200ss
Acción Católica 1201
acción social 754s 788-791
congreso eucarístico 1201
constitución de 1870 583ss
evangelización 1202
golpes de Estado 1201
guerra del Chaco 1200s
liberalismo 1200
recuperación de la Iglesia 503ss
reforma agraria 790
revolución 1201
«triple alianza» 503 509
Pardo Vergara, J. 519
Parra, A. 491
Parteli, ob. de Tacuarembó 444 744
Pastoral 716-724 797-803 866 874
Pattee, R. 610
Paulusen 406
Paupini, G., nuncio apost. 768
Pedro II, emp. del Brasil 505 508s 545
Pedro Claver, san 891
Penedo, barón de 507
Peña y Montenegro, de la 1161
Peralta, E. 596
Peralta, M. de 991
Pérez, A.A., ob. de El Salvador 486 966
Pérez, C.A. 1144
Pérez, J.J. 570
Pérez Aguilar, A. 1002 1036
Pérez de Ayala, R. 87
Pérez Jiménez, M. 1144
Pérez Madrigal 181
Pérez Platero, L., ob. de Segovia 208
Pérez Serantes, E., arz. de Santiago de Cuba 609 611s 615 849 1057 1065s 1078 1083s 1090 1092 1098
Perón 432 559 566 586 673 1241-1245
Perú 1181-1188
Acción Católica 1186
acción social 763-765 782ss
analfabetismo 1183
antipositivismo 417
aprismo 453 1182
campesinos 1187
concilios limenses 1183s
constituciones 1182s
dictadura 1182
doctrina social 1184
educación 1184
episcopado 1184s
estadísticas 1183
Iglesia y Estado 579s 1185s
liberalismo anticlerical 1181s
pastoral rural 1187s
pastoral urbana 1186s
patronato 478ss 495 580 1185
protestantes 1186s
religiosidad prehispánica 1187s
seminarios 1183s
vida religiosa 495 1183s
Piazza, G.A., cardenal 658
Picado, M. 740
Pico, C. 1241
Piérola, N. 495
Piguedoli, nuncio apost. 580
Pike, F. 551 1255
Pin, E. 768
Piñol y Aycinena, B., ob. de Guatemala 482 961 986
Piñol y Batres, J., ob. León (Nicaragua) 592 1012
Pineda y Saldaña, T.M. 964 986
Pinochet, A. 1302-1308
Pío IX, papa 480 507s 522 579 685 958s 1225
Pío X, papa y santo 60s 511 535 558 562 571 581 592 992 1118s 1209
Pío XI, papa 226 229s 287 297 642 671 741 783 1013 1098 1214s 1237s 1268
Pío XII, papa (card. Pacelli) 99 168 191 216 264ss 273-276 280 302s 343 363 366 389 397 562 574 642 652 655 658 660s 666ss 708s 725 737 752 765s 788 889 1017 1219s 1244
Pita Romero 242-278
Pittini, R., arz. de Sto. Domingo 604 648
Pla y Deniel, E., card. 29 207 288-294 300s 363 373
Plaza, L. 420
Pobres, opción por los 877
Política del «gran garrote» 433 926ss
Porras, B. 1152
Portales, D. 1255
Portugal 381-408
acción asistencial 400
Acción Católica 387 398s 402
Apostolado de la Oración 384 399s
CADC 383s
comunismo 404ss
Concilio Plenario Portugués 386 403
Concilio Vaticano II 402s 404

Concordato 388 390 395s 405
constituciones 386s 394s
e India independiente 389 399
edificios eclesiásticos 387s
emisoras de la Iglesia 387 404 407
estructura eclesial 385 405 407
expansión de la Iglesia 397s 407
Fátima 384 397
Iglesia y Estado 382s 384s
independencia en Ultramar 405
misiones 385s 389 400
pastoral 407
Patronazgo 385
persecución religiosa 381-385 392
por un mundo mejor 400
religiosos 385 398 402s
renovación eclesial 401-404 408
revolución (1974) 404s
seminarios 382s 397
sínodos diocesanos 386
Universidad Católica 403s
Porvenir en América Latina 880
Postius, J. 165
Preocupaciones sociales 801
Prieto, I. 250
Primer Congreso Litúrgico de Montserrat 306
Pro, M.A. 826 904
Proença Sigaud, G. de, ob. de Jacaré-zinho 802
Profetismo 846-850
Promper, W. 620s 645 985
Protestantes 431 530 572 661 722 821 846 950 1025-1028
congreso de Panamá 592
Puebla, Conferencia episcopal 851ss

Quadros, J. 1341
Quirk, R.E. 758s

Ragonesi, F., del. apost. 565
Raguer, H. 286 301s
Rahner, H. 600
Rambao, A. 950
Ramírez 1241s
Rasco, J.I. 1072
Raull y Beltrán, J.B., ob. aux. 483 485 960s
Ravines 453
Recaberren, L.E. 418
Reforma agraria 925
Regalado, T. 966
Régimen de Franco 343-380
Acción Católica 374s
apertura política 372s
«caso Añoveros» 379
Concilio Vaticano II 371s 374ss
Concordato 362-370
conflictos con la Iglesia 376-380
contestación 375
crisis en la Iglesia de España 374
¿libertad religiosa? 372s 377s
protestantes 367 372
tecnócratas del Opus Dei 370-372
Regúlez, D. 582s
Reilly, T., prelado de S. Juan de la Maguana 802
Reina Barrios, J.M. 486 591 962s
República Catalana 92
Rey de Castro 1062
Reyes, A. 417
Reyes, C.J., arz. de Granada 633
Richar, P. 633
Rilley, T., ob. de S. Juan de Maguana 604
Río Branco, barón de 511
Ríos, F. de los 113
Riberi, A. 372s 376
Rivas, D. 975
Riveiro, J., arz. de Guatemala 592 1012
Rivera y Damas, A., adm. apost. 447 449
Rocha, E. 765
Rodés, L. 183
Rodó, E. 502
Rodríguez, G., arz. de Barquisimeto 528
Rodríguez, M. del S. 478
Rodríguez Aisa, M.L. 302
Rodríguez Ballén, L., arz. de Arequipa 783
Rojas Arrieta, G. 1039
Rojas Pinilla, G. 565 569 579 850 1122 1132
Román, A., ob. aux. 1101
Romero, Ó.A., arz. de S. Salvador 448 811 828-832 1002
Romero de Solís, J.M. 572
Roosewelt, T. 1121
Rosemberg, J. 1014
Rossell, M., arz. de Guatemala 567 594ss 723 738 769-772 849 1014-1023

Rossi, Á., ob. de Barra 821
Rubio García, J. 370
Rubio Padolla, J.A. 1065
Rumbaut, R.D. 1076s
Ruiz-Giménez, J. 365s 370s
Rutilio Grande 811 828
Rutten 753

Sacasa 631
Sainz Rodríguez 189s
Salazar, J., ob. de Guadalajara 841s
Salazar, M., ob. 637
Samoré, card. 814 1129
«San Miguelito» 672 1032ss
Sanabria, V., arz. de S. José 944ss 952 956 959 974s 985 1030 1039
Sánchez Albornoz, C. 124
Sánchez Cerro 1182
Sandino, A.C. 631 927s 999
Sanjurjo, general 206
Santa María, D. 1256
Santo Tomé 401
Santos, M. 502s
Santos Zelaya, J. 486s 574
Sardiñas, G. 1080
Sarmiento, D. 499 1227
Scheifler, J.R. 1018
Schenk, J.E. 279 301
Scherer, V., card. 828
Schmidlin 517
Schooyans, M. 859 881
SCOM 252-258
Segunda república española 87-342
  acatamiento 88 94s
  Acción Católica 210 237 243 262
  Agrupación al Servicio de la 87 90
  carácter sectario 87
  celo iconoclasta 91
  Compañía de Jesús 92 97 172-187 199 203 266
  Constitución 195 197 199 232s 268s 275
  elecciones 96 97 239
  episcopado: declaración colectiva 195s 199 202 215-226 231
  estadísticas 212s
  hacia un «modus vivendi» 263-278
  Iglesia y Estado 88s 95s 165
  ley de confesiones 211-218 230
  libertad de cultos 95
  opinión del clero 88
  proclamación 88
  quema de conventos 89ss
  revolución de octubre 243-263
  semanas sociales 244ss
Segura y Sáenz, P., card. 29 98-114 190
Serrano Suñer 344s 366 370
Siles, A. 1194
Silva A.R., ob. de Mérida (Venezuela) 1148s
Silva, R., card. 1290 1300ss 1308
Silva Cotapos, C., ob. de la Serena 543 581
Siman, E. 1029
Sinibaldi, A. 485
Sindicalismo cristiano 692-695
Sirean, A. 654 659
Socarrás, P. 1077
Solano López, F. 503 1200s
Solentiname 638
Soler, M., arz. de Montevideo 503 517 523 583 755 1203-1207
Solís, J. 633
Solís, J.V., ob. de Alajuela 775
Somoza, A. (y dinastía) 631-641 999 1001 1004ss 1038
Soto, M.A. 967
Spinola, R. 962
Straubinger, J. 1249
Stroessner, A. 788 1201
Suhard, card. 558
Sulik, T. 690

Taborga, M., arz. de Charcas 496 520
Tadeschini, nuncio apost. 108 178s 191 205
Taforó, F. de P. 497
Tamayo, F. 417
Tarancón, V.E., card. 29 379
Tardini, monseñor 366
Tasende, M. 1213
Tedeschini, F. 303
Teología de la liberación 835-839 845 873s 882
Termoz, P. 473 481 491 511 647 962
Terra, G. 1212
Thiel, B., arz. de S. José de Costa Rica 479 485 521 527 530 543 551 961 974s
Timor 401
Tocqueville 445
Tomic, R. 1294

Toni Ruiz, T. 326
Toniolo, J. 1229
Torres, C.A. 418 1133s 1290
Torres, J.J. 1194s
Tovar, M., arz. de Lima 495 1185
Toynbee, A. 796
«Traída y dejada» 970 1047s
Trujillo, R. 566 600-604 802
Tumiri, J. 765
Tupamaros 455

Ubico, J. 567 593 929 939 997s 1013s
Ulloa, F., ob. 487
Urbaneja, D.B. 492
Uriburu, J. 499
Urrutia, M. 443
Uruguay 1203-1223
  Acción Católica 1215 1218
  acción social 755
  anticlericalismo 1203s
  antipositivismo 417
  clase media 462
  «coexistencia pacífica» 1217
  conferencia episcopal de Puebla 1220-1223
  consolidaciones 1212-1216
  Constitución 1211
  cuestión social 1205s
  dictadura 503
  educación 1218
  episcopado 1222
  estructura eclesial 1204 1211s 1218s
  Iglesia marginada 1209ss 1216-1219
  Iglesia y Estado 673
  institutos seculares 1217
  JOC 1218s
  libertad de cultos 1211s
  masonería 1210
  misión cultural de la Iglesia 1207s
  misiones populares 1207
  partido blanco 1210
  partido colorado 1210
  pastoral 1205s
  secularización 582s 673 1203
  servicios de la Iglesia 1207s
  sindicatos agrícolas 1215
  «Suiza de América» 1212
  sustrato católico 1206
  tensión religiosa 1210s
  teología de la liberación 1223
  UDC 1206ss
  Unión Cívica 1210 1213 1215 1219ss
  vida espiritual 501s 1213s
Uzcátegui, C., arz. de Caracas 520 1148

Valdespino, A. 1072
Vallenilla Lanz, L. 418
Van Roey, card. 654
Vannutelli, card. 517
Varela, J.P. 502 582
Vargas, G. 1324 1331
Varona, E.J. 1055
Vasconcelos, J. 417 418
Vaz Ferreira, C. 417 418
Vázquez, E., ob. de Panamá 952s
Vázquez, F. 1061
Vekemans, R. 833
Velasco 1182
Venezuela 1140-1157
  acción social 741 778s 1152s
  alfabetización 1154
  apostolado 1147 1151 1154
  autocracia 419
  autoritarismo personalista 418
  AVEC 1154
  beneficencia 1151
  campesinos 779
  clase media 462
  conferencia episcopal 1149
  congreso eucarístico 1149
  dictadura 418 1142s 1157s
  doctrina católica 1148
  educación 430 1151-1154
  episcopado 1147-1153 1156
  estadísticas 1142 1145ss 1154
  estructuras eclesiales 1144
  Iglesia y Estado 1155ss
  indígenas 1153
  irreligión 1154
  labor pastoral 1153s
  laicismo 576s
  ley de misiones 1150s
  mundo obrero 1153
  patronato 1149 1155ss
  represión contra la Iglesia 1155
  seminarios 1148
  situaciones políticas 1142s
  transformaciones sociales 1144s
  vida de la Iglesia 492
Ventimilla 493s
Vera y Durán, J., ob. de Montevideo 533

Verolino, G., nuncio apost. 663 1040s
Vicent, A. 58s 67
Vicente Gómez, J. 418
Vidal i Barraquer, card. 30 89 91ss 96ss 100 102-105 107-112 121s 164 166ss 171s 175 179 190-193 204s 207-210 233 244s 262 264s 266 299s 309 344
Videla, J. 1251
Viera, N. 937
Vilaplana, A. 168 171
Violencia 808-812 880
Vives y Tutó, J., card. 522
Volio, C.M., ob. de Sta. Rosa de Copán 1000

Walker, W. 924 968s
Watters, M. 1156s
Wer, C. 1014
Whitaker 500
Wilson, W. 417
Woillaume, R. 558

Yanguas Messía 345
Ycaza Tigerino, J. 743

Zacchi, C., nuncio apost. 625 1099ss 1106ss
Zaldívar, R. 963 965s
Zampa, J.A. 683
Zaplana Belizza, A., ob. de Tacna 660
Zavala, J. 969
Zea, L. 487
Zelaya, S. 634 927 967 970ss 986 992s 995 1004
Zorrilla de S. Martín, J. 503 1207s
Zulueta, L. de 126-136 166s 169s